Revista de Estudios Orteguianos

47

2023

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 Aizpurúa,
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

47

2023

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, 2023

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 y Deporte en 2023

MINISTERIO DE CULTURA Y DEPORTE
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.n47

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 47. Noviembre de 2023

Documentos de archivo

Papeles de trabajo de José Ortega y Gasset

Notas de trabajo de la carpeta El hombre y la gente. *Segunda parte.*
José Ortega y Gasset 5

Edición de
Marcos Alonso Fernández e Iván Caja Hernández-Ranera 11

Itinerario biográfico

José Ortega y Gasset – Ramiro de Maeztu. Epistolario (1908-1926). Tercera parte.
Presentación y edición de María Luisa Maillard García 31

Artículos

La cultura como dimensión trascendental de la vida humana. La lectura de Ortega por parte de Giuseppe Cacciatore.
Javier San Martín 75

La perspectiva en Ortega como clave entre la vida y la cultura: implicaciones pedagógicas.
Valentina D'Ascanio 99

Lebensform versus *forma (dual) de vida.*
Jesús Padilla Gálvez 121

A cien años de El tema de nuestro tiempo*: la visita de Einstein a España.*
Gemma Gordo Piñar 143

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

Escuela de Ortega

El conocimiento metafísico y la estructura empírica de la vida en Julián Marías.
Introducción de Jaime de Salas Ortueta 167

Antropología metafísica.
Julián Marías 173

Nota

El cuerpo: punto cero *del fluir cósmico. Una lectura orteguiana.*
Lucia M. G. Parente 181

Reseñas

El Sol, *un proyecto político y cultural para la modernización de España.*
Ignacio Blanco Alfonso 195
(Paul Aubert, *El diario* El Sol *en su época [1917-1939]*)

Continuidad y vigencia del pensamiento orteguiano.
José Luis Mora García 198
(José Lasaga Medina, *Meditaciones para un siglo: la filosofía política de Ortega y Gasset*)

Filología, pensamiento y vida en el Ortega de la segunda navegación.
Concha D'Olhaberriague 203
(Esmeralda Balaguer García, *Los límites del decir. Razón histórica y lenguaje en el último Ortega*)

La filosofía de la técnica de Ortega y Gasset. Fundamentos y actualidad.
Margarida I. Almeida Amoedo 207
(Marcos Alonso Fernández, *Ortega y la técnica*)

La nación vertebrada en la biografía intelectual orteguiana.
Margarita Márquez Padorno 212
(Juan Bagur Taltavull, *España como vocación y circunstancia. La idea de nación en el pensamiento y la acción política de José Ortega y Gasset*)

Tesis doctoriales

El pensamiento educativo de José Ortega y Gasset y su recepción en China.
Yingying Guo 217

Bibliografía Orteguiana, 2022

Iván Caja Hernández-Ranera 223

Relación de colaboradores 251
Normas para el envío y aceptación de originales 255
¿Quién es quién en el equipo editorial? 261
Table of Contents 263

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

José Ortega y Gasset
Notas de trabajo de la carpeta *El hombre y la gente.* Segunda parte

Edición de
Marcos Alonso Fernández e **Iván Caja Hernández-Ranera**

Introducción

Marcos Alonso Fernández
ORCID: 0000-0001-8638-0689

Las notas de trabajo que a continuación ofrecemos a los lectores corresponden a la carpetilla 16/5/4, titulada "Humanidad". Es la última carpetilla de la carpeta 16/5, titulada por Soledad Ortega como "*El hombre y la gente*-IV". Junto a las carpetillas 16/5/1, 16/5/2 y 16/5/3, publicadas en números anteriores de esta misma revista (n.os 44 y 46), las presentes notas de trabajo forman parte de los materiales de trabajo que Ortega preparó y utilizó para su gran obra de madurez *El hombre y la gente*. Si bien la datación no puede ofrecerse con seguridad, nos inclinamos por pensar que son notas que, al menos en parte, ya se recopilaron para las iteraciones del curso de los años treinta (Valladolid, 1934; Róterdam, 1936 y, principalmente, Buenos Aires, 1939-1940), pero que luego fueron ampliadas y dejadas en el estado actual cuando Ortega volvió a preparar el curso para el Instituto de Humanidades de Madrid al final de los años cuarenta (1949-1950). En este sentido, son notas utilizadas y reutilizadas, escritas y reescritas, durante al menos quince años; unos años de madurez en los que a mi modo de ver –y al modo de ver de algunos intérpretes (Lasaga, 2003: 141)– se encuentra la filosofía orteguiana más potente e interesante.

En concreto, el proyecto de *El hombre y la gente*, no publicado en vida pero siempre pensado como gran libro –*mamotreto*– sociológico, es de una importancia fundamental en la filosofía orteguiana. A la altura de los años treinta, cuando el racio-vitalismo se enriquece y profundiza dando lugar al racio-his-

Cómo citar este artículo:
Alonso Fernández, M. (2023). José Ortega y Gasset. Notas de trabajo de la carpeta "El hombre y la gente". Segunda parte. *Revista de Estudios Orteguianos,* (47), 5-29.
https://doi.org/10.63487/reo.53

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

toricismo, la necesidad de elaborar una sociología a la altura de los tiempos se hace cada vez más imperativa. Esta sociología había de servir como base para su razón histórica o historiología ("La *Filosofía de la historia* de Hegel y la historiología", 1928, V, 229-250)[1]. La importancia de este proyecto no puede subestimarse cuando leemos textos como el siguiente de "Prólogo a dos ensayos de historiografía" (1935) en el que Ortega cifra nada menos que el futuro de la humanidad en la consecución de este nuevo nivel intelectual:

> sólo la historia puede salvar al hombre de hoy (…). Como la llamada época moderna es el tiempo de la razón física, la etapa que ahora se inicia será la de la razón histórica. (…) De no serlo, nuestra civilización sucumbiría en una pavorosa y vertiginosa retrogradación.
>
> (…) Nuestros problemas no son físicos, sino de humanidades. Y lo humano es lo histórico. Vemos que se afrontan hoy los grandes conflictos colectivos con medios paleolíticos (V, 376-377).

Si bien ha habido trabajos centrados en la sociología de Ortega (Pellicani, 1986; Ferreiro Lavedán, 2001 y 2012), estimo que todavía queda mucho por aprovechar de la propuesta sociológica orteguiana. El proyecto que junto a otros investigadores estoy poniendo en marcha (Alonso y Echeverría, 2023) contribuirá a poner de manifiesto las raíces y bases del pensamiento orteguiano; al mismo tiempo que presenta la filosofía orteguiana como un prisma inmejorable desde el que interpretar los problemas más acuciantes de nuestro tiempo, problemas cuyas raíces sin duda arraigan en esta dimensión sociológica fundamental.

La sociología orteguiana es una propuesta que dialoga directamente con las teorías preponderantes de su tiempo, pero que en muchos sentidos mira más allá de esa circunstancia concreta. La confrontación que Ortega lleva a cabo con los grandes sociólogos de su tiempo –Durkheim, Bergson, Weber, entre otros–, es algo que podemos ver en las diferentes versiones de *El hombre y la gente*, pero es algo que quizás queda más claro todavía en sus notas de trabajo. Los números precedentes de la *Revista de Estudios Orteguianos* han mostrado el intenso y polémico diálogo de Ortega con Bergson (n.os 44 y 45), así como con Durkheim y Weber[2] (n.º 46), entre otros. Ortega critica a estos sociólogos y a la sociología realizada hasta ese momento, considerando que estos teóricos de la sociología no han comprendido con suficiente radicalidad en qué consiste verdaderamente la vida humana; y esto debido a que no han llegado a

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

[2] La presencia de Weber también se deja notar en esta carpetilla; por ejemplo, en las notas 16/5/4-24 y 16/5/4-37.

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

plantearse el origen fundamental de nociones como las de "yo", "tú", "él" o "nosotros". Además de ignorar, como resalta Ortega en numerosas ocasiones en sus últimos años, el nivel "interindividual" (16/5/4-17), tan importante para la propuesta sociológica orteguiana. Por ello, pese a que persisten algunas referencias a la vida animal como contraste frente a la vida humana (16/5/4-4, 16/5/4-15 y 16/5/4-16), una comparativa con la vida animal cuyo desarrollo más detenido puede explorarse en las carpetillas 16/5/1 y 16/5/2 editadas en el número anterior de esta revista (n.º 46); pese a estas y otras líneas apuntadas, el grueso de la discusión desarrollada por Ortega en estas notas de trabajo va a discurrir por lo que podríamos denominar como la base fenomenológico-lingüística de ciertos problemas sociológicos fundamentales.

Así pues, podemos ver cómo Ortega se apoya en lingüistas como Bühler para reflexionar sobre el carácter ocasional del yo (16/5/4-2), y más fundamentalmente en Cassirer y su *Filosofía de las formas simbólicas* –obra, por cierto, trabajada muy a fondo por Ortega (16/5/4-25). En la nota justo citada y en algunas otras se abordan problemas etnolingüísticos y se presentan sugerentes comparativas entre el español y otras lenguas romances como el portugués o el francés (16/5/4-16, 16/5/4-32, 16/5/4-33 y 16/5/4-34) y frente a lenguas como el copto, las lenguas malayas o las de los nativos americanos (16/5/4-23)[3]. Todo un despliegue de conocimientos que da muestra, una vez más, de lo extenso y casi inabarcable de las lecturas orteguianas, de las fuentes en las que abreva su filosofía.

El otro núcleo filosófico de estas notas lo conforma el intenso y fascinante diálogo orteguiano con Husserl en torno a la fenomenología del Otro, una discusión más o menos presente en la mayoría de las notas, pero identificable de manera explícita en las notas 16/5/4-5, 16/5/4-6, 16/5/4-9, 16/5/4-13, 16/5/4-18 y 16/5/4-20. Estas discusiones, que además de Husserl incluyen de manera significativa al sociólogo de base fenomenológica Schütz (16/5/4-20, 16/5/4-24, 16/5/4-28 y 16/5/4-30), resultan de gran interés para abordar nociones como la de "expresividad", "cuerpo" o "constitución", así como problemas clave desde el punto de vista sociológico como el de la intersubjetividad. Si bien este debate está presente en muchos textos publicados, estimo que en estas notas Ortega es si cabe más claro y directo sobre los puntos de divergencia frente a estos pensadores fenomenológicos, especialmente en lo relativo a sus concepciones sociológicas.

Esta breve introducción no pretende dar cuenta de todas las ideas, a veces pequeños destellos cargados de significado, que el lector podrá encontrar en estas notas. Reflexiones de enorme interés sociológico y filosófico, como por ejemplo la idea de que "el H[ombre] es, por esencia, el *reciprocante*" (16/5/4-6); la fascinante noción orteguiana del "Yo" como el "*hijo del Tú*" o "*alter tú*" (16/5/4-28); o

[3] Sobre la filosofía orteguiana del lenguaje –o, como acertadamente prefiere la autora, filosofía del *decir*–, véase el reciente y excelente libro *Los límites del decir. Razón histórica y lenguaje en el último Ortega* (2023), de Esmeralda Balaguer García.

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

la comprensión de la tercera persona como "la ausente de nuestra circunstancia" (16/5/4-36). Cuestiones, todas ellas, escasamente desarrolladas en las notas, pero que sí pueden rastrearse en la producción madura de Ortega, y que a mi juicio merecen un renovado interés en una época como la nuestra en la que los conflictos sociales, magnificados en buena medida por las nuevas tecnologías, se nos aparecen como mares cada vez más inciertos y difíciles de navegar.

Criterios de edición

La edición de estas notas de trabajo reproduce fielmente la forma circunstancial y privada en que fueron escritas, con el objeto de que lleguen al lector precisamente como lo que son: "Notas de trabajo". Se trata casi siempre de breves apuntes para un desarrollo ulterior de ideas y, otras veces, de anotaciones al hilo de alguna lectura.

Se presentan las notas tal y como aparecen ordenadas en la carpeta citada, con el deseo que anima esta sección de mostrar la forma en que se conservan en su Archivo. Las citas a textos antiguos aparecen también como son, esto es, sin haber actualizado la ortografía.

Cuando las notas se relacionan directamente con ideas contenidas en el *corpus* publicado de Ortega, se reproduce al pie algún párrafo destacado que alude al tema en cuestión, junto a la referencia de su lugar en las *Obras completas*, indicando, tras el año de publicación –o de redacción en el caso de la obra póstuma– entre paréntesis, el número de tomo en romanos y el de página en arábigos. Los textos se citan por la última edición: Madrid, Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, tomos I-X.

Cuando las notas consignan los libros utilizados por Ortega, se indica a pie de página la referencia exacta del libro mencionado. Asimismo, cuando remiten a una o varias páginas determinadas de un texto, se transcribe, siempre que ha sido posible, el párrafo o párrafos señalados por Ortega en los ejemplares que él mismo manejó de su biblioteca personal, conservada en la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón[4].

[4] Las obras consultadas en la Biblioteca de la Fundación Ortega-Marañón son las siguientes: Henri BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*. 18.ª ed. París: Félix Alcan, 1937; Karl BÜHLER, *Ausdruckstheorie. Das System an der Geschichte aufgezeigt*. Jena: Gustav Fischer, 1933; Ernst CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen*, 4 vols. Berlín: Bruno Cassirer, 1923; Robert GRANDSAIGNES D'HAUTERIVE, *Dictionnaire des racines des langues européennes*. París: Larousse, 1949; Edmund HUSSERL, *Méditations cartésiennes. Introduction a la phénoménologie*. Trad. al francés de Gabrielle Peiffer y Emmanuel Levinas. París: Armand Colin, 1931; Edmund HUSSERL, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Ed. de Stephan Strasser. La Haya: Martinus Nijhoff, 1950; Ramón MENÉNDEZ PIDAL, *Orígenes del español. Estado lingüístico de la Península Ibérica hasta el siglo XI*. Madrid: Junta para Ampliación de Estudios / Centro de Estudios Históricos, 1926; Erwin ROHDE, *Psyché. Le culte de l'âme chez les grecs et leur croyance à l'immortalité*.

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

Respecto de los criterios de edición, se mantienen los rasgos de la pluma de Ortega, incluidos los guiones y otros signos de puntuación. Se normaliza la ortografía y se desarrollan las abreviaturas habituales de Ortega ("ej." por "ejemplo", "q" por "que", etc.). 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 nota va precedida de *, del que se cuelga una llamada para indicar al pie la signatura de la nota con que está numerada en el Archivo. El cambio de página se marca con //, el comienzo de cada carpetilla **, y el de carpeta con ***. Los términos tachados se colocan y señalan asimismo a pie de página con la marca [tachado]; los superpuestos van entre / / en el cuerpo del texto, con la indicación [superpuesto] en nota al pie. Los subrayados de Ortega se reproducen mediante cursiva, todo subrayado se debe al autor.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alonso, Marcos y Echeverría, Javier (2023): "Ortega ensimismado. Una propuesta de *Obras completadas* de Ortega y Gasset", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 46, pp. 185-195.

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

Ferreiro Lavedán, María Isabel (2001): "La docilidad de las masas en la teoría social de Ortega y Gasset", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 2, pp. 223-229.

Ferreiro Lavedán, María Isabel (2012): "Una sociología desde el individuo", *Revista de Occidente*, n.º 372, pp. 50-60.

Ed. en francés de Auguste Reymond. París: Payot, 1928; Alfred Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Viena: Julius Springer, 1932; Georg Simmel, *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, 2 vols. Trad. de José Ramón Pérez Bances. Madrid: Revista de Occidente, 1926-1927; Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 2 vols. Tubinga: Mohr, 1921.

También se han consultado los trabajos siguientes: Georg von der Gabelentz, *Die Sprachwissenschaft. Ihre Aufgaben, Methoden und bisherigen Ergebnisse*, 2.ª ed. Leipzig: T. O. Weigel, 1901; Wilhelm von Humboldt, *Über die Kawi-Sprache auf der Insel Java*, 3 vols. Berlín: Königlichen Akademie der Wissenschaften, 1836; Ibn Hazm de Córdoba, *Le Collier du Pigeon ou de l'Amour et des Amants*. Trad. de Léon Bercher. Argel: Carbonel, 1949; Ibn Hazm de Córdoba, *El collar de la paloma. Tratado sobre el Amor y los Amantes*. Trad. de Emilio García Gómez. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1952; Antoine Meillet y Joseph Vendryes, *Traité de grammaire comparée des langues classiques*. París: Champion, 1924; Friedrich Müller, *Grundriss der Sprachwissenschaft*, 4 vols. Viena: Alfred Hölder, 1876-1888.

LASAGA MEDINA, José (2003): *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*. Madrid: Biblioteca Nueva.

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

ORTEGA Y GASSET, José (2022a): "Notas de trabajo sobre Bergson. Primera parte", edición de Jaime de SALAS ORTUETA y Andrea HORMAECHEA OCAÑA, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.° 44, pp. 5-35.

ORTEGA Y GASSET, José (2022b): "Notas de trabajo sobre Bergson. Segunda parte", edición de Jaime de SALAS ORTUETA y Andrea HORMAECHEA OCAÑA, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.° 45, pp. 5-12.

ORTEGA Y GASSET, José (2023): "Notas de trabajo de la carpeta *El hombre y la gente*. Primera parte", edición de Marcos ALONSO FERNÁNDEZ e Iván CAJA HERNÁNDEZ-RANERA, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.° 46, pp. 5-21.

PELLICANI, Luciano (1986): *La sociologia storica di Ortega y Gasset*. Milán: SugarCo.

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

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

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Notas de trabajo de la carpeta *El hombre y la gente*

Segunda parte

* * *[1]

* *[2]

*[3]

Lección – Humanidad

Es la ocasión para exponer y discutir el libro de Bergson[4].

---

*[5]

Yo – como vocablo-

Es un demostrativo –ocasional-

No tiene /en el sentido normal/[6], a fuer de demostr[ativo], significación. No nombre –el nombre dice siempre algo de la cosa nombrada –su *ποσοτης*[7]:

---

[1] [16/5. Carpeta titulada por Soledad Ortega: "*El hombre y la gente*-IV" para diferenciarla de otras carpetas tituladas también "El hombre y la gente" en la misma caja. Contiene cuatro carpetillas sobre *El hombre y la gente*, una de las cuales se encuentra vacía, y una carpetilla sobre Bergson, con referencia 16/5/3, titulada "Lecturas y Estudios. Abril 1947. Bergson" y ya editada en José Ortega y Gasset, "Notas de trabajo sobre Bergson. Primera parte", edición de Jaime de Salas y Andrea Hormaechea, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 44 (2022), pp. 23-35]

[2] [16/5/4. Carpetilla titulada por la mano de Ortega: "Lección XII. Humanidad". La última de las que integran la carpeta. Para los títulos, Ortega parece seguir el orden del programa preparado para sus lecciones del curso impartido en Madrid en el marco del Instituto de Humanidades en 1949/1950, véase "Notas a la edición", X, 494]

[3] [16/5/4-1]

[4] [Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*. 18.ª ed. París: Félix Alcan, 1937]

[5] [16/5/4-2]

[6] [Superpuesto]

[7] ["Cantidad, dimensión"]

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

decían /ya/[8] los antiguos [9] gramáticos. Bühler[10] ha hecho notar que si [11] digo llamar a la puerta, pregunto: ¿Quién es? y me responden: Yo – este *yo* podían decirlo todos los hombres y no me significaría uno determinado. Sin embargo, es inconfundible: Es el amigo tal o la amiga cual. ¿Dónde está lo que funge como significado? En el timbre y figura de la voz –no, pues, en el vocablo que es siempre el mismo sino en la voz individual. Hay, pues, infinitos *yos*. En Carnaval *cada* yo desaparece –porque se finge la voz, el yo resulta otro, es irrecognoscible. [12] La máscara // oculta a la persona, y como de esto se trata en el Carnaval, la voz se vuelve también máscara, se enmascara fingiéndose otra. ¡Magnífica fiesta en que el hombre descansa de sí mismo, de su yo –y vaca a ser otro!

Origen religioso –car navalis. Dionysos –orgía (despersonalización) torear al destino, rito oscilatorio- (oscillum –Dic[tionnaire] Gra[ndsaignes] D'Haut[erive][13]– figurilla colgada etc. –carilla o careta–[)][14]. Es de advertir que *os* es originariamente "boca *en tanto que* órgano de la palabra".

Yo, pues, tiene una forma peculiar de significación como todos los ocasionales. Significa: "Fíjate en esta voz que reconocerás".

---

[8] [Superpuesto]

[9] [.] [tachado]

[10] [Probablemente se refiere a la obra de Karl BÜHLER, *Ausdruckstheorie. Das System an der Geschichte aufgezeigt*. Jena: Gustav Fischer, 1933]

[11] pregunto ante una puer [tachado]

[12] No vale [tachado]

[13] [Robert GRANDSAIGNES D'HAUTERIVE, *Dictionnaire des racines des langues européennes*. París: Larousse, 1949]

[14] ["Conviene recordar que uno de los más primitivos inventos del hombre fue la máscara. Franz Altheim, el historiador de la religión romana, persiguiendo la génesis del vocablo *persona*, encuentra que uno de los dioses más antiguos del Mediterráneo se llamaba Porsen o Pursen –en etrusco *fersu*. Era el mismo dios que en Grecia se llamara Dionysos; en Italia, Bacchos; por tanto, el dios de los muertos, y tal vez está en relación con él la divinidad subterránea Perséfone o Proserpina. Como suele el dios de los muertos, estaba Porsen encargado de regir el destino de los vivientes. El hombre, para obtener su favor, por tanto, para lograr su destino, su personalidad, le ofrendaba su máscara, la representación plástica de su propia cara, por tanto, lo que parecía más auténtico y esencial del ser humano, pero deformado según la figura del dios. Y cara –*os*– debió ser el nombre más antiguo de máscara, que por ser ofrendada a Porsen habría pasado luego a llamarse *persona*. Estas máscaras aseguradoras del destino individual se colgaban de un árbol sagrado. Influido por el dios, se esperaba que el viento al moverse eludiese, sortease los efluvios adversos, los destinos hostiles. Esto se llamó el rito de la cara que se balancea con el vaivén del viento –*oscillans*–, es el rito oscilatorio", "Sobre un Goethe bicentenario" (1949), VI, 553-554. En el manuscrito del curso de 1949-1950, aparece un párrafo tachado por Ortega sobre el origen de la palabra "car-naval", cfr. "Notas a la edición", X, 491-492]

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

✻15

Ya vistas aunque algún punto no usado... //
[16]En *Temas de viaje*
Terminar-
Vérité en deçà des Pyrénnées mensonge au-delà[17] – Y las ruedas del tren en que voy continúan diciendo: ¡Helion, Melion, Tetragrammaton![18]

✻19

El otro

El animal – o cuasi-otro
El autómata-
La figura de cera-

Tres casos en que la com-presencia del otro, una vez anunciada e iniciada, *no* se confirma porque su comportamiento falla a una cierta altura en la serie de las experiencias.

Con el Otro aparece el auténtico no yo –y no me refiero como no-yo al *alter ego* mismo – sino al Mundo [20] como no-yo– es decir, como extranjero o extraño a mí- Mi mundo primordial en tanto que mío no es del todo // no-yo aunque me resista y me niegue, es, si se quiere mi no-yo dentro de yo, perteneciente-a-mí.

Pero el Otro es el Extranjero por excelencia, el extraño a mí y auténtico *fuera* de mí y de *mi* Mundo. Él tiene su mundo primordial también que, como tal es absolutamente el no-mío. Para mí inasequible –no puedo *entrar en él*- De modo que en mi mundo aparecen los mundos ajenos a mí *como tales* –es decir, se presentan como impresentables, se patentizan *como* esencialmente latentes[21].

---

[15] [16/5/4-3]
[16] [Desde aquí, el resto de la nota se encuentra escrito a lápiz]
[17] ["La verdad bajo los Pirineos, la falsedad más allá". Reformula la frase de Blaise Pascal]
[18] [Véase "Temas de viaje" (1922), en *El Espectador IV*, II, 488 y ss.]
[19] [16/5/4-4]
[20] Otro [tachado]
[21] ["No obstante todas esas resistencias y *negaciones de mí* que el Mundo mío me es son mías, patentes a mi vida, pertenecientes a ella. Es, pues, inadecuado decir que mi mundo es el no-yo. En todo caso será un no-yo *mío* y, por tanto, sólo relativamente un no-yo. Pero en el cuerpo de un hombre que, como tal, pertenece a mi mundo se me anuncia y denuncia un ser –el Otro– y un Mundo, el suyo, que me son absolutamente ajenos, absolutamente extranjeros, extraños a mí y a todo lo mío. Ahora sí cabe hablar estrictamente de un no-yo. El puro no-yo no es, pues, el mundo sino el otro Hombre con su *ego* fuera del mío y su mundo incomunicante con el mío. Ese mundo del otro es para mí inasequible, inaccesible, si hablamos con rigor. No puedo entrar en él porque no puedo entrar directamente, porque no puedo hacerme patente el yo del otro. Puedo sospecharlo y esta sospecha, que sí me es patente y que encuentro en mi mundo propio o

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

*22

Los dos partimos de que [*sic*.] la realidad del Otro que *está ahí* –pero a [*sic*.] Husserl, por su doctrina, está más interesado y obligado que yo por la mía a *explicar cómo* se constituye o aparece.

Yo he dicho lo único que importa en mi doctrina –la expresividad. Él quiere decir más y fracasa. *Su* cuerpo no se parece a mi cuerpo o intracuerpo-/Identifica el cuerpo *aquí* y el cuerpo *allí*-/[23]

(Teorías sobre la aparición en mi viejo estudio Percepción del prójimo – no creo haya nada nuevo)[24]-

*25

Hombre – Husserl

"Es igualmente claro que los hombres no pueden ser aprehendidos [26] sino encontrándose (en realidad o en potencia) otros hombres a su alrededor".

Med[itations cartésiennes] 110[27]-

La razón de ello es que el H[ombre] es, por esencia, el *reciprocante*.

El Otro como el "extraño" a mí. En su "extrañeza" se funda la gran *extrañeza* que es el *mundo objetivo* (por la intersubjetividad que resulta de mi

primordial, es la que me hace compresente ese efectivo y estricto no-yo, que me son el otro y su mundo. Ésta es la enorme paradoja: que en mi mundo aparecen, con el ser de los otros, mundos ajenos al mío *como tales*, esto es, como ajenos, que se me presentan como impresentables, que me son accesibles como inaccesibles, que se patentizan como esencialmente latentes", *El hombre y la gente. [Curso de 1949-1950]*, X, 217-218]

[22] [16/5/4-5. Esta nota se encuentra escrita a lápiz]

[23] [Superpuesto]

[24] ["La percepción del prójimo" (1924), en *Teoría de Andalucía y otros ensayos*, VI, 212-221]

[25] [16/5/4-6]

[26] que [tachado]

[27] [La edición que maneja en las referencias que anota en esta carpetilla es la versión francesa: Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction a la phénoménologie*. Trad. al francés de Gabrielle Peiffer y Emmanuel Levinas. París: Armand Colin, 1931, Meditación V, §56, pp. 110. Se conserva también en alemán en su Biblioteca la edición de Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Ed. de Stephan Strasser. La Haya: Martinus Nijhoff, 1950. En el curso de 1949-1950, señala Ortega: "Yo en mi soledad no podría llamarme con un nombre genérico como «hombre». La realidad que este nombre representa sólo me aparece cuando hay otro ser que me responde o reciproca. Muy bien lo dice Husserl: «El sentido del término hombre implica una existencia recíproca del uno para el otro; por tanto, *una comunidad de hombres*, una *sociedad*». Y viceversa: «Es igualmente claro que los hombres no pueden ser aprehendidos sino hallando otros hombres (realmente o potencialmente) en torno de ellos». Por tanto, añado yo, hablar del hombre fuera de y ajeno a una sociedad es decir algo por sí contradictorio y sin sentido", *El hombre y la gente. [Curso de 1949-1950]*, X, 205]

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

relación con el Otro. La cual me lleva a "reconocer" un mundo-de-nosotros o común[)]. El mundo objetivo sería el correlato de la sociedad y últimamente de la Humanidad.

✻28

Técnica depuratoria – reducir las [29] verosimilitudes a sus verdades plenas.

Poner las cosas en su puesto. Esto hemos hecho: primero la manzana, luego Madrid, luego el contorno y su mundo latente – luego el Mundo – detrás el Trasmundo-

¡Como merluza comen!

✻30

Ella-

La lejana-
V[er] Tauk-al-Hamama[31]-
Briffaut, 25[32]-
Los negros de África consideran muy honroso para un hombre casarse con una mujer a quien no ha visto nunca. Simmel – Sociología II, 276[33].

✻34

Mi cuerpo como por antonomasia – lo *mío* – propiedad o propio. Pertenencia a mí – Yo como "campo pragmático" de todo *lo* mío. El Mundo, en cuanto el de mi vida es *mi* mundo – pertenencia a mí –así en Husserl-

[28] [16/5/4-7. Esta nota se encuentra escrita a lápiz]

[29] Homo [tachado]

[30] [16/5/4-8]

[31] [*Tauk-al-Hamama* es el nombre árabe del libro del s. XI de Ibn Hazm de Córdoba, a cuya traducción al castellano en 1952 Ortega escribirá un prólogo (VI, 818-832). El ejemplar no se conserva en su Biblioteca: Ibn Hazm de Córdoba, *El collar de la paloma. Tratado sobre el Amor y los Amantes*. Trad. de Emilio García Gómez. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1952. Posiblemente, Ortega haya accedido a la traducción al francés: *Le Collier du Pigeon ou de l'Amour et des Amants*. Trad. de Léon Bercher. Argel: Carbonel, 1949]

[32] [Se desconoce la referencia, pero la editorial francesa Briffaut en la primera mitad del siglo tenía una colección de autores clásicos sobre el erotismo, "Les maîtres de l'amour"]

[33] [Se refiere a la versión en dos volúmenes en español del libro: Georg Simmel, *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, 2 vols. Trad. de José Ramón Pérez Bances. Madrid: Revista de Occidente, 1926-1927, vol. II, p. 276]

[34] [16/5/4-9. Esta nota se encuentra escrita a lápiz]

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

*35

Jovialitas y el sonreír inextinguible –de los dioses– *γελοιω*[36].

*37

Ver en Psyche – Rude[38]- sobre la aparición del alma en los Pitagóricos- Es mejor dejarlo para cuando hablamos del Otro- Y entonces volver a la idea pitagórica del [39] cuerpo.

*40

Lección II

Breve excursión en torno a ella – Antigüedad y posteridad[41].

*42

Mi cuerpo como el "hic" frente al cuerpo del prójimo como el "illic". [43] Husserl – Med[itation] V[44]- El "illic" [45] supone mi imaginaria transmigración, un "ponerme yo en *su lugar*"[46].

[35] [16/5/4-10]

[36] [Relativo a la "risa", *gelos*]

[37] [16/5/4-11. Esta nota se encuentra escrita a lápiz]

[38] [Se refiere a Erwin ROHDE, *Psyché. Le culte de l'âme chez les grecs et leur croyance à l'immortalité*. Ed. en francés de Auguste Reymond. París: Payot, 1928]

[39] pueb [tachado]

[40] [16/5/4-12]

[41] [Según el programa preparado para sus lecciones del curso impartido en el Instituto de Humanidades, "Antigüedad y posteridad" era el último apartado de la lección I, siendo el titulado "Breve excursión en torno a ella" el último de la lección II, véase "Notas a la edición", X, 494 y cfr. *El hombre y la gente. [Curso de 1949-1950]*, X, 213]

[42] [16/5/4-13]

[43] El il [tachado]

[44] [Edmund HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, ob. cit., pp. *74* y ss.; especialmente, pp. 98-105]

[45] añado que [tachado]

[46] [*Vid. El hombre y la gente. [Curso de 1949-1950]*, X, 222, nota]

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

✻[47]

Ligue

El intracuerpo-
Cómo cada cual siente su cuerpo.
El cuerpo del Hombre y el de la Mujer-
El cuerpo como propiedad-
Perspectiva de lo propio – Proprietas – jurídica solo en Imperio.
Los comunistas-
Etimología de pro-pri*u*s.

[48]Una vez más es la lengua vulgar –que sabe más de la vida que han sabido los distraídos filós[ofos–] quien nos hace desembocar en que la vida cuando lo es verdadera y radicalmente – es soledad[49], adiós, hasta el próximo miércoles[50] – si Dios quiere-

✻[51]

Rubor

/Pudor,/[52] vergüenza, azoramiento, alegría, sorpresa, ser descubierto, cogido in [53] fragan*ti*.

---

[47] [16/5/4-14. La primera parte de esta nota se encuentra escrita a lápiz]

[48] [Este párrafo de la nota está escrito en tinta]

[49] [En el curso de 1933, se lee la fórmula: "Yo no puedo traspasar a otro un pedazo de mi dolor de muelas, para que me lo vaya doliendo él en sustitución mía, ni, mucho menos, puede decidir por mí lo que voy a hacer y a ser, (…) ni puedo encargar a otro de que piense en mi lugar los pensamientos que yo tengo que pensar; es decir, que mis convicciones tengo que tenerlas yo, que tengo yo que convencer*me* y no puedo descargar sobre el prójimo la tarea de convencerse en mi lugar. Todo esto es lo que expreso diciendo una perogrullada, tan grande como fecunda, a saber, que mi vida es intransferible, que cada cual vive por sí solo –o lo que es igual, que vida *es* soledad, radical soledad. Y, sin embargo, o por lo mismo, hay en la vida un afán indecible de compañía, de sociedad, de convivencia. Por ejemplo, para hablar de lo más claro, nos es connatural en el orden del pensamiento el deseo de coincidir con las opiniones de los demás", *En torno a Galileo* (1947), VI, 415. Cfr. *El hombre y la gente. [Curso de 1949-1950]*, X, 163 y ss., en que afina su teoría]

[50] [El curso se celebraba los miércoles por la tarde en el cine Barceló, cfr. "Notas a la edición", X, 493]

[51] [16/5/4-15]

[52] [Superpuesto]

[53] flagr [tachado]

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

Efecto Carpenter[54]-

Voz- (en los animales – los cantos de la perdiz)

Olor- Semi-atrofiado en el hombre y más en el civilizado – más vivo en la mujer que en el Hombre. No sospecha este sus éxitos y sus fracasos. Cambia el olor con las emociones – El mal olor /de la boca/[55] del irritado. El olor de pan /recién hecho/[56] de la mujer frígida y de erotismo en déficit –que es el olor de monja.

*[57]

Nosotros

El Yo [58] en tanto que le es el Tú, al cual, a la vez, Yo le soy – somos *nosotros*. Con la roca no hay *nostridad*. Con el animal hay una confusa y difusa nostridad[59].

Pero es este un uso /de la palabra "nosotros"/[60], aunque bien fundado, un poco violento. Su sentido más fuerte es el que enuncia la composición del vocablo mismo. Si dijésemos, como los portugueses, solo *nos* estaría bien – pero decimos nos-otros, nous autres – es decir que /no/[61] enunciamos [62], sin más, la pura comunidad del *yo y el tú* sino una comunidad entre ambos que consiste en que yo y tú formamos // una cierta unidad *frente*, *fuera* y, en cierto modo, en contra de otros[63].

---

[54] [Se refiere al llamado "efecto ideomotor", según el cual William Carpenter explicaba su teoría sobre la independencia ocasional de los movimientos musculares respecto a emociones y deseos conscientes]

[55] [Superpuesto]

[56] [Superpuesto]

[57] [16/5/4-16]

[58] para que [tachado]

[59] ["La palabra vivi*mos* –en su *mos*– expresa muy bien esta nueva realidad que es la relación «nosotros»: *unus et alter* –yo y el otro–, juntos hacemos algo y al hacerlo *nos* somos. Si al estar abierto al otro he llamado *altruismo*, este sernos mutualmente deberá llamarse *nostrismo* o *nostridad*. Ella es la primera forma de relación concreta con el otro y, por tanto, la primera realidad *social*", *El hombre y la gente. [Curso de 1949-1950]*, X, 209]

[60] [Superpuesto]

[61] [Superpuesto]

[62] un co [tachado]

[63] ["Y aquí tienen ustedes una peculiaridad de la lengua española digna de ser meditada, como todo lo que pertenece a la lengua vulgar. Los portugueses y los franceses en vez de «nosotros» dicen *nos* y *nous*, con lo cual expresan simplemente la convivencia y proximidad entre aquéllos a quienes refieren el *nos* y el *nous*. Pero los españoles decimos *nos-otros*, y la idea expresada es de sobra diferente. Las lenguas tienen para expresar comunidades y colectividades, *nostridades*, en plural. Pero en muchas lenguas no se contentan con una sola forma de plural. Hay el plural inclusivo, que se limita como el *nos* y el *nous* a incluir –pero frente a él hay el plural exclusivo

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

Nos reconocemos como los otros de estos otros y los excluimos de nuestra comunidad. En España hacia 1913 – Resonaban las palabras famosas de Don Antonio Maura en que refiriéndose a su partido frente a todos los demás partidos y aun frente a todos los españoles que no fueran mauristas, gritaba: "Nosotros somos nosotros".

[64]En ciertas lenguas existe el plural exclusivo, junto al inclusivo.

✻65

Responder, responsabilidad, corresponder, correspondencia-

Todas estas ideas se originan (y suponen) la relación o comportamiento "interindividual".

Las cosas son antropoformizadas [*sic.*] si se dice que "tal corresponde" a tal asunto, situación, realidad. Se representa a la cosa como perteneciendo al "círculo de trato íntimo" de una persona –a la cual la cosa responde y al ser esto habitual = pertenecer al círculo de habitualidades, *co*-responde.

Lo mismo contra*dicción* y contradecir.

✻66

El Otro

"Ce comportement a un côté physique qui apprésente du psychique comme son indice. C'est sur ce «comportement» que porte l'expérience originelle, qui se vérifie et se confirme dans la succession ordonnée de ses phases… C'est dans *cette accessibilité indirecte, mais véritable, de ce qui est inaccessible directement*[67] et en lui-même que se fonde pour nous l'existence de l'autre".

Husserl – Medit[ations] Cartes[iennes] 111[68]-

---

que incluye a varios o muchos, mas haciendo constar que excluye a otros. Pues bien, nuestro plural *nos-otros* es exclusivista. Quiere decir que no enunciamos sin más la pura comunidad del yo y del tú y, tal vez, otros tús, sino una comunidad entre ambos o más que ambos, yo, tú y tales tús más, comunidad en que tú y yo formamos cierta unidad colectiva *frente*, *fuera* y, en cierto modo, en *contra* de otros. En el *nos-otros* nos declaramos, sí, muy unidos, pero, sobre todo, nos reconocemos como otros que los Otros, que *Ellos*", *ibid.*, X, 210]

[64] Esto fue [tachado]

[65] [16/5/4-17]

[66] [16/5/4-18]

[67] [El subrayado de esta frase es del propio Ortega]

[68] [Parece que Ortega alude a la página, no a la III Meditación. Empero, la cita pertenece a otra página: Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, ob. cit., Meditación V, §52, p. 97. En su ejemplar, desde "C'est dans" hasta el final de la cita aparece subrayado al margen con marca doble a lápiz rojo]

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

*69

El puro otro o el individuo distante y abstracto –el cualquiera– es el individuo desconocido –como "el soldado desconocido"[70].

*71

Tú

[72]Leído en lección VII – El H[ombre] y la Gente[73]. Madrid – 11 Enero 50.

Yo no me soy nunca presente porque solo puedo, retrospectivamente, ver lo que he hecho, sentido, pensado –solo veo, entiendo lo que he sido. Lo que en cada actual momento soy no me consta, no me es presente precisamente porque lo estoy siendo, yo estoy viviendo y en ese vivirlo voy, diríamos, arrastrado, embalado, *tomado*, absorto de modo que no puedo colocarme como espectador para verme "estar siendo"*[74]. En cambio, el *tú*, en la medida en que me es transparente, lo tengo presente en su presente. ¡Amada, yo te veo sonreír mientras sonríes, mirar mientras miras, palpitar las alillas de tu nariz mientras la emoción te está estremeciendo!

* Goethe y las impresiones que no se sienten mientras se reciben[75].

Por eso, es el tú el primer *ego* que descubro: él me enseña a descubrir-//me retrospectivamente como un alter ego –es decir, a verme como un alter *tú*[76].

---

[69] [16/5/4-19. Esta nota se encuentra escrita a lápiz]

[70] ["En el caso del amor la cosa suele ser más tajante pues lo normal es que nos enamoramos de una mujer que un minuto antes de enamorarnos y antes de que, por tanto, nos sea la mujer más única, no supiésemos nada determinado acerca de ella. Estaba ahí en nuestro contorno y no nos habíamos fijado en ella y si la habíamos visto, la habíamos visto como individuo femenino cualquiera, canjeable con otros muchos, como el «soldado desconocido» es, sin duda, un individuo, pero no uno determinado, lo que los escolásticos muy acertadamente llamaban el «individuo vago» en oposición al «individuo único». Una de las escenas más deliciosamente dramáticas y más azorantes de la vida es ésa, a veces literalmente instantánea, en que la mujer desconocida se nos transmuta, como mágicamente, en la mujer única", *El hombre y la gente. [Curso de 1949-1950]*, X, 239-240]

[71] [16/5/4-20]

[72] [Esta línea aparece escrita a lápiz en el margen superior izquierdo y parece posterior al resto de la nota, escrito en tinta]

[73] [Lección titulada: "El peligro que es el otro y la sorpresa que es el yo", *ibid.*, X, 234 y ss.]

[74] [Ortega cuelga aquí una llamada de nota, escrita a lápiz en el margen superior derecho de la página. Parece posterior al resto de la nota, escrito en tinta. La transcribimos en el siguiente párrafo]

[75] [Goethe es nombrado tres veces a lo largo del texto preparado para el curso, cfr. *ibid.*, X, 156, 295 y 302. Recordamos que durante estos años Ortega trabaja exhaustivamente en la figura del escritor alemán y dicta varias conferencias sobre él]

[76] [Nótese la precisión a Husserl: "En la página 78 de sus *Meditaciones Cartesianas* dice

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

[77]_____

Ver Schütz, 188[78]-

Pero, a la vez, el *tú* no me es nunca del todo patente –es solo parte de ti lo que me es manifiesto. Por eso, siempre me eres [79], más o menos, pero siempre algo –problema. Claro que también lo soy para mí –pero por otra razón más decisiva. Me eres problema porque no /te/[80] veo íntegramente tal cual ya ahora eres. En cambio yo me soy problema porque aunque me es o me pueda ser patente lo que ya soy, [81] esto que ya soy no constituye toda mi realidad. En efecto, el H[ombre] no es nunca algo concluso hasta que no muere- Mi futuro no está plenamente hipotecado por mi pasado. Yo puedo dentro de un instante comportarme de modo muy diferente //

✲[82]

Tú -2-

// que hasta aquí –por otro ser *otro que yo*, u otro yo.

Claro que lo mismo [83] pasa con el tú –también tú puedes ser otro que el tú que yo hasta ahora conocía. Nuevo problematismo del tú.

El saber vital siempre abierto –a diferencia de los otros saberes. Los tres ángulos = dos rectos sin temor ni esperanza de modificación. El saber matem[ático] el prototipo del saber cerrado. Sin embargo, el intuicionismo de

---

Husserl: «He aquí que en mi intencionalidad propia –(expresión que *para nuestros efectos de ahora* viene a significar lo mismo que 'mi vida como realidad radical')–, en mi intencionalidad propia se constituye –(en nuestra terminología, 'aparece')– un yo, un *ego* que no es como 'yo mismo' sino como 'reflejándose' en mi propio *ego*. Pero el caso es que ese segundo *ego* no *está simplemente ahí*, ni, hablando propiamente, me está dado 'en persona' –(en nuestro vocabulario, 'me es presente')–, sino que está constituido a título de '*alter ego*' y el *ego* que esta expresión –*alter ego*– designa como uno de sus momentos soy 'yo mismo', en mi ser propio. El 'otro', por su sentido constitutivo, remite a mí mismo, el 'otro' es un reflejo de mí mismo y, sin embargo, hablando propiamente, no es un reflejo: es mi *análogo* y, sin embargo, no es tampoco un *análogo* en el sentido habitual del término». Noten cómo Husserl se ve obligado para enunciar lo que es el Otro en su carácter más simple y primario, por tanto, no precisando aún tal o cual determinado Otro, sino, en general y abstracto, el Otro, se ve obligado a emplear continuas contradicciones", *ibid.*, X, 218-219]

[77] [Esta línea de separación aparece escrita en lápiz azul]

[78] [Ortega marca con lápiz rojo en esa página de su ejemplar dos fragmentos al margen y subraya un tercero: "Sein *Erfahrungsvorrat* vom Du *bereichert* sich in jedem Augenblick des Wir und er *verändert* sich auch durch stetige Berichtigung", Alfred Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Viena: Julius Springer, 1932, p. 188]

[79] pro la [tachado]

[80] [Superpuesto]

[81] no [tachado]

[82] [16/5/4-21]

[83] [.] [tachado]

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

Brouwer y el tercio excluso: algo que no es ni verdad ya ni ya no verdad sino werdende verdad: *esoseverá-*

✻84

El *tú* en la forma de istic –por tanto, del lugar más próximo al *hic*, aquí que es el yo– tal vez es no aquel a quien me dirijo sino aquel próximo que hago ver a un tercero que es a quien me dirijo y, por tanto, un tú. ¿No hay aquí dos formas del Tú?

✻85

Ignorancia del yo o impersonalización

En las lenguas americanas –norte y sur– predomina la tendencia a que el verbo se flexione no desde el sujeto de él sino desde el objeto. El verbo es como un infinitivo un[a] constante impersonales que por signos posesivos se determina- Dirá no "tú vas" sino "tú Ir" o "el ir de ti".

Con frecuencia lo mismo en lenguas malayas.

✻86

"Relación social" Weber – en Schütz, 169[87]-

Wirken[s]beziehung en oposición a Einstellungsbeziehung-

La suposición de que el otro está orientado o dispuesto hacia mí – no es forzosa: yo puedo amar y que la amada ni siquiera lo sepa y yo no cuento con eso-

[84] [16/5/4-22]

[85] [16/5/4-23]

[86] [16/5/4-24. Esta nota se encuentra escrita a lápiz]

[87] ["Soziale Beziehung". Ortega subraya con lápiz rojo esta expresión en su ejemplar, así como el siguiente fragmento al margen: "Die Begriffe der Fremdwirkung und Fremdeinstellung (aber auch Webers Begriff des sozialen Handelns) implizieren keineswegs, daβ das alter ego, auf das hingesehen oder zugehandelt wird, seinerseits Fremdeinstellung üben müsse", Alfred SCHÜTZ, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, ob. cit., p. 169. En el curso Ortega señala: "esto ha acontecido a la mayor parte de los sociólogos, los cuales no han conseguido ni siquiera poner el pie en la auténtica sociología porque ya desde el umbral han confundido lo social con lo inter-individual, con lo que parezco anticipar que llamar a esto último «relación social», como hemos hecho hasta ahora siguiendo el uso vulgar del vocablo y acomodándome precisamente a la doctrina del más grande sociólogo reciente, Max Weber, era un puro error. Tenemos ahora que aprender de nuevo –y esta vez definitivamente– qué es lo social. Mas como verán, para poder ver, captar con evidencia lo peregrino del fenómeno social era imprescindible toda la anterior preparación, pues *lo social aparece, no como se ha creído hasta aquí y era demasiado obvio, oponiéndolo a lo individual sino por contraste con lo inter-individual*", *El hombre y la gente. [Curso de 1949-1950]*, X, 261]

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

✻88

Cosas como pragmas

V[er] Cassirer. Phil[osophie] d[er] sym[bolischen Formen] I, 234[89]- La indiferencia de forma entre verbo y nombre en muchas lenguas y la probable generalidad del fenómeno que ello indica, revela que las cosas fueron "vistas" primero *como* [90] relación dinámica con nosotros. "Flor" se habría entendido como "florear-me". En general, es el ser-me. Pero esa entidad dinámica puede, claro está, ser "vista" en descanso, en suspenso y esa fuerza quieta es la "sustancia", es la cosa como quietud e inactividad que es expresada por el nombre-

La "conjugación adjetiva" es un ejemplo de aquella indiferencia.

"En los idiomas malayos –según Hum-//boldt (Kawi-Werk. II, 81, 348 ss.)[91]– cualquier palabra sin excepción puede transformarse en verbo [92] mediante y viceversa en nombre"-

En Kopto los verbos tienen en su infinitivo el signo sexual de sus posibles sustantivos –sujetos. El infinitivo es un nombre que puede tener uno u otro género a que se une como régimen un nombre en genitivo. ([93] Lo que, presumo, dará expresiones: el florear de esta rosa y el ser-serflor-de…).

En Jenissei-Ostjakico los verbos se cubren de un sufijo casual, lo que, a la vez, por tanto los sustantiva – Y en otras lenguas (Müller – Grund[riss der Sprachwissenschaft] II, 1, 115, 180 ss. III, 1, 198)[94] los nombres llevan signos temporales.

El caso en cierto modo más extremo es en la lengua Annatom. V[er] Gabelentz – Die Sprachw[issenschaft] 160 ss.[95] en que el pronombre personal se conjuga – yoeo, yoeaba – tú me tuas, él me elea – /dual, tual/[96] nos nos nosamos – y así en presente, pasado, futuro, optativo (o deseado etc.).

---

[88] [16/5/4-25]

[89] [Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, 4 vols. Berlín: Bruno Cassirer, 1923, vol. I, p. 234]

[90] dina [tachado]

[91] [Wilhelm von Humboldt, *Über die Kawi-Sprache auf der Insel Java*, 3 vols. Berlín: Königlichen Akademie der Wissenschaften, 1836, vol. II, pp. 81, 348 y ss. Cfr. *El hombre y la gente. [Curso de 1949-1950]*, X, 305]

[92] y [tachado]

[93] Por [tachado]

[94] [Friedrich Müller, *Grundriss der Sprachwissenschaft*, 4 vols. Viena: Alfred Hölder, 1876-1888, vol. II, parte 1, pp. 115, 180 y ss., y vol. III, parte 1, p. 198]

[95] [Georg von der Gabelentz, *Die Sprachwissenschaft. Ihre Aufgaben, Methoden und bisherigen Ergebnisse*, 2.ª ed. Leipzig: T. O. Weigel, 1901, pp. 160 y ss.]

[96] [Superpuesto]

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

✻97

Tú

[98]Interpretación del Tú – reclama, como toda intelección, un contexto. [99] Ecuación o inecuación de su contexto y el mío. El tú primigenio tiene el contexto "actualidad" "aquí y ahora" común conmigo.

El *Tú* de otro país – gradación de la inecuación de contextos.

El *Tú* antepasado – Problema de la filología y de la historia: construcción de contextos.

✻100

[101]He aquí volcada del revés la doctrina tradicional sobre el yo y el tú. Lo siento mucho: no soy antitradicional sino todo lo contrario pero es preciso que la tradición sea poderosa de conquistar mi [102] hoy, este hoy que soy. Aspiro, pues, a unir la tradicionalidad con la actualidad y por eso –*por eso*– mi doctrina filosófica toda es la más anti-revolucionaria que nunca se ha pensado. Eso significa el término "ra-//zón histórica". Ahora bien, para *ser* antirevolucionario lo primero que hace falta es [.] *ser*. Y ser es ser actual.

✻103

El Yo hijo del Tú

Del tú salen frecuentemente [104] negaciones de *mi ser* –de mi modo de pensar, de sentir, de querer. A veces, la negación consiste precisamente en que [105] – Tú quieres lo mismo que yo – y tenemos que luchar por ello – es un cuadro, un éxito, una mujer. Estas negaciones activas que de él hacia mí emergen – hacen que mi convivencia con él sea un choque casi constante – y ese choque en esto, en aquello, en lo otro hace que yo descubra mis límites, mis fronteras con tu mundo y contigo. Antes yo creía que todo en el mundo era yo o, lo que es igual, mío. Mi mundo, ciertamente, se distinguía de mí pero, no obstante, era

[97] [16/5/4-26]
[98] Necesi [tachado]
[99] El *tú* [tachado]
[100] [16/5/4-27. Esta nota se encuentra escrita a lápiz]
[101] La su [tachado]
[102] actu [tachado]
[103] [16/5/4-28]
[104] , como penu [tachado]
[105] el [tachado]

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

mío – porque to-do en él era porque me era eso que era- Pero lo tuyo no // me es – tus ideas no me son, las veo como ajenas a mí – Mi mundo está todo él impregnado de mí. Mas ahora, frente a ti veo que en el mundo hay más que yo, hay anti-yos, distintos de yo y que yo no soy más que una parte de ese mundo –esa pequeñísima parte que llamo "yo".

Así me descubro en cuanto *yo* como una pavorosa reducción y contracción de aquello inmenso, sin límites, que antes eras – Me descubro como uno de tantos tús solo que distinto de todos ellos, como el *alter tú* – Permítamelo Husserl y sus discípulos como Schütz[106]-

*107

Tú

No olvidar el Tú que me es –pero desconocido: en el libro, periódico, obra de arte, artefacto, utensilio- En estos hay solidificada y objetivada una reciprocidad. *Alguien* escribe un libro para que otros lo lean etc.

*108

1.ª

El prójimo nos apare[ce] en sus acciones externas, [109] en sus manifestaciones, en su figura y en sus gestos. (Ausdruck[s]bewegungen). [110] Fisiognomía y mímica – Expresión fenómeno cósmico[111]. El mirar. Los ojos "ventanas del alma". ¿Porqué? Los ojos nos muestran más del prójimo íntimo que nada, porque son miradas de él – Le vemos lo que y cómo mira. Y el mirar es acto íntimo. Por eso nada agradece tanto el enamorado como la primera mirada. Miradas saturadas o escasas – recomendación a los amantes.

[106] ["Me descubro, pues, como uno de tantos *tús*, sólo que distinto de todos ellos, con dotes y deficiencias peculiares, con carácter y conducta exclusivos que me dibujan el auténtico y concreto perfil de mí mismo –por tanto como otro y preciso *tú*, como *alter tú*. Y aquí tienen ustedes cómo, según anuncié, a mi juicio, hay que volver del revés la doctrina tradicional, que en su forma más reciente y refinada es la de Husserl y sus discípulos, Schütz, por ejemplo", *El hombre y la gente. [Curso de 1949-1950]*, X, 254]

[107] [16/5/4-29]

[108] [16/5/4-30]

[109] en su figura, [tachado]

[110] La es [tachado]

[111] ["Sobre la expresión, fenómeno cósmico" (1925), en *El Espectador VII*, II, 680-695]

Cómo, en cierto modo, los componentes "expresivos" *sensu stricto* del prójimo nos hacen saber más de él que él mismo sabe. Schütz – p. 130[112]- Él no se //

✻113

-2-

// da cuenta de sus "expresiones". Si se diera cuenta serían falsas, inauténticas.

✻114

Demostrativos y personales

El francés no tiene este, ese, aquel – sino solo ecce-ille –que es nuestro *aquel*. Usa un método primitivo retrocediendo al demostrativo adverbial de espacio – celui-*ci*, aquí – cellui-*là* – allá[115]- Lo que demuestra la tenacidad de lo originario que aquí perfora la relativa modernidad.

✻116

Ille

Es el lejano –la tercera persona que no entra en *nosotros*.

Compuesto de dos términos, difíciles de precisar y controlar en su más remoto pasado –pero claros en su macroscopia.

1º la l de lejanías –il– es también al – en lejanía temporal *al-ini* y ul-tra –lo que está lejos en el sentido de un "más allá"- Todo lejos es originariamente [117] "más allá de" –al otro lado de una frontera, la frontera entre lo que nos es presente y en efecto circunstante o circunstancia y la ultranza.

---

[112] [Ortega marca con lápiz rojo al margen el siguiente fragmento: "Ausdrucksbewegungen haben also Sinn zunächst nur für den Beobachter, nicht aber für denjenigen, an dem sie beobachtet werden", Alfred SCHÜTZ, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, ob. cit., p. 130]

[113] [16/5/4-31]

[114] [16/5/4-32]

[115] ["Lejos es lo que está a considerable distancia de mi *aquí*. Lejos es lo que está *allí*. Entre el aquí y la lejanía del allí hay un término medio –el *ahí*–, es decir, lo que no está en mi aquí pero sí próximo. ¿Será el ahí donde está… el prójimo? El *aquí*, demostrativo adverbial de lugar, procede lingüísticamente de un pronombre personal", *El hombre y la gente. [Curso de 1949-1950]*, X, 184]

[116] [16/5/4-33]

[117] de [tachado]

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

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

El otro es *n* que designa también el objeto lejano y es el radical- [118]([119]) Es la n de etc. es rose, dórico *τη*ros.

Meillet –478[120].

✻121

Allí

El *inde* – de allí se emplea con valor pronominal. Pidal – Orígenes 360[122] – et faciatis ex inde quidquid domini vestri extiterit voluntas –hagáis de ello lo que vuestros señores quieran- [123] [(]Eslonza, 1094 – Colecc. pág. 85)[124]-

✻125

Nos-otros

Es en español un plural exclusivo –en que *tú y yo* nos oponemos a los demás, que son /entonces/[126] *puros otros*[127].

✻128

Aquel

Ille – el remoto y, por tanto, [129] ausente de *nuestro* contorno, más allá de él –prácticamente no existente en uno u otro *relativo* sentido. De aquí uno de sus

---

[118] [Ortega marca un espacio en blanco]

[119] signo [tachado]

[120] [Según el voluminoso tomo, posiblemente se refiere a la obra de Antoine Meillet y Joseph Vendryes, *Traité de grammaire comparée des langues classiques*. París: Champion, 1924, p. 478. En el curso hay tres ocasiones en que remite a la lingüística de Meillet, cfr. *El hombre y la gente. [Curso de 1949-1950]*, X, 165, 306 y 315-316, sin citar la obra concreta]

[121] [16/5/4-34]

[122] [Ramón Menéndez Pidal, *Orígenes del español. Estado lingüístico de la Península Ibérica hasta el siglo XI*. Madrid: Junta para Ampliación de Estudios / Centro de Estudios Históricos, 1926, p. 360]

[123] Co [tachado]

[124] [Esta referencia y el texto citado aparecen en la obra de Pidal referida en la nota anterior: 1094 es el año, "Colecc." remite a "Colección de documentos medievales formada modernamente"]

[125] [16/5/4-35]

[126] [Superpuesto]

[127] [Véase la nota 16/5/4-16]

[128] [16/5/4-36]

[129] no [tachado]

usos más curiosos: tener un aquel –porque no se sabe [130] en qué consiste ni se puede definir el encanto que sobre nosotros ejerce una persona. Por tanto, porque no se sabe o no se quiere hacer presente, esto es, preciso algo. De aquí que se emplee verbalmente: *aquellas*, *aquellotras*.

Es la tercera persona –s– la ausente de nuestra circunstancia.

❊131

Los esquemas de conducta mostrenca – Riqueza de ellos en la cual encajar posibles conductas singulares – es "Tener mundo"[132] – Ej. la mujer que se cree nos espera.

Mi anticipación de la reacción del Otro siempre insegura –azarosa[133]- El otro es siempre peligro*so* – *per*-iculum – lo que pasa en los viajes – "ensayo, prueba" "a título de ensayo" – inseguro – riesgo-

Necesidad de dar alguna seguridad a mi trato con el prójimo. Ejemplo // de Weber – con el dinero "espero que los otros, que el otro cualquiera lo aceptará"[134].

---

[130] /"no"/ [superpuesto y tachado]

[131] [16/5/4-37. Esta nota se encuentra escrita a lápiz]

[132] ["Lo primero que aparece en su vida a cada cual son los otros hombres. Porque todo «cada cual» nace en una familia y ésta nunca existe aislada. El humano viviente nace, pues, entre hombres, y son éstos lo primero que encuentra –es decir, que el mundo en que va a vivir comienza por ser un «mundo compuesto de hombres», por tanto, en el sentido que la palabra «mundo» tiene cuando hablamos de «un hombre de mundo», de que «hay que tener mundo», de si alguien tiene «poco mundo». El mundo humano precede en nuestra vida al mundo animal, vegetal y mineral. Vemos todo el resto del mundo, como a través de la reja de una prisión, al través del mundo de hombres en que nacemos y donde vivimos", *El hombre y la gente. [Curso de 1949-1950]*, X, 206]

[133] ["Noten que los atributos hace un instante referidos, que constituyen para mí a ese Otro en cero de intimidad conmigo, se resumen, ni menos pero tampoco ni más, en esto: sé que el Otro va probablemente a reaccionar a mi acción. Cómo reaccione, no puedo presumirlo. Me faltan para ello datos. Entonces recurro a la experiencia general de los hombres que mi trato con otros menos lejanos, cuya relación conmigo no ha sido cero de intimidad sino alguna cifra positiva, me ha proporcionado. En efecto, todos tenemos, en el desván de nuestro saber habitualizado, una idea práctica del hombre, de cuáles son sus posibilidades generales de conducta. Ahora bien, esta idea de la posible conducta humana, así en general, tiene un contenido terrible. En efecto, he experimentado que el hombre es capaz de todo", *ibid.*, X, 241]

[134] [Probablemente se refiere a la obra conservada en su Biblioteca: Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 2 vols. Tubinga: Mohr, 1921. Señala Ortega en el curso: "La frecuencia de un comportamiento en este individuo, en aquél, y en el de más allá sería, pues, la sustancia del uso; por tanto, se trataría de una realidad individual y sólo la simple coincidencia, más o menos fortuita, en ese comportamiento frecuente de muchos individuos le daría el carácter de hecho social. Nada menos que Max Weber piensa así y nada menos que Bergson piensa lo mismo pues, once años después que Weber, seguirá hablando, a vuelta de no pocas vueltas, del uso como de una costumbre y de la costumbre como de *une habitude*, de «un hábito»; o sea, de una conducta

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

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

✲135

[136]Al decir que los tús tienen mi tiempo y son contemporáneos – hablar de /antigüedad y/[137] posteridad – dimensiones del Mundo Humano – *contiene* los pasados y los futuros-

muy frecuente que por ser frecuente se ha automatizado y estereotipado en los individuos. Pero es el caso que ejecutamos muchos movimientos, actos y acciones con máxima frecuencia y que evidentemente no son usos", *ibid.*, X, 269-270]

[135] [16/5/4-38. Esta nota se encuentra escrita a lápiz]

[136] [La nota lleva como título: "*Seguir*", pero está tachado. Asimismo, tachado en la primera línea: "Pero eso"]

[137] [Superpuesto]

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

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

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

Resumen
Esta tercera entrega del epistolario entre José Ortega y Gasset y Ramiro de Maeztu abarca desde el 11 de enero hasta el 15 de octubre de 1911. Coincide con el periodo de la estancia en Marburgo de Ortega, con su esposa Rosa Spottorno, en su tercera visita a Alemania, donde nacerá su primer hijo, Miguel Germán. Seguimos comprobando este año la evolución política y filosófica de Ortega. Ya es contundente al afirmar que la solución política al problema de España es la construcción de una minoría –moral e intelectual–, capaz de realizar las reformas necesarias; y se encuentra buscando caminos para matizar la ortodoxia kantiana. Ramiro de Maeztu reside en Londres, con una breve visita de tres días a su amigo, probablemente a finales de marzo de 1911. En el debate entre los dos amigos asistimos a una diferente concepción del periodismo –actividad predominante de ambos en estos años–, y a la manera de enjuiciar a la generación anterior y tratar a su principal representante, don Miguel de Unamuno, empeñado en una campaña anti-europeísta.

Palabras clave
Ortega y Gasset, Ramiro de Maeztu, Miguel de Unamuno, Generación del 98, España, minoría, periodismo

Abstract
This third installment of the correspondence between José Ortega y Gasset and Ramiro de Maeztu covers from January 11 to October 15, 1911. It coincides with the period of Ortega's stay in Marburgo, with his wife Rosa Spottorno, on his third visit to Germany, where his first son, Miguel Germán, will be born. This year we continue to witness the political and philosophical evolution of Ortega. He has already outlined clearly that the solution to the problem in Spain is the construction of a minority –moral and intellectual–, capable of carrying out the necessary reforms; and he finds himself looking for ways to qualify Kantian orthodoxy. Ramiro de Maeztu lives in London, with a brief three-day visit to his friend, probably at the end of March 1911. In the debate between the two friends we witness a different conception of journalism –the predominant activity of both in these years–, and the way of prosecuting the previous generation and treating its main representative, Don Miguel de Unamuno, engaged in an anti-European campaign.

Keywords
Ortega y Gasset, Ramiro de Maeztu, Miguel de Unamuno, Generation of 98, Spain, minority, journalism

Continuando con el criterio cronológico que hemos establecido, esta tercera entrega de la correspondencia entre Ortega y Gasset y Ramiro de Maeztu se sitúa en 1911, concretamente desde el 29 de enero hasta el 15 de octubre de 1911; aunque hay un paréntesis desde marzo a octubre, con la excepción de una carta de mayo. Ortega se encuentra ya en Marburgo, en su tercer y decisivo viaje a Alemania, gracias a una beca de la Junta de Ampliación de Estudios que, en esta ocasión le fue concedida, pues ya la había solicitado sin éxito en 1909. El objeto del estudio propuesto era la filosofía idealista anterior a Kant. El 17 de abril de 1910 ha contraído matrimonio con Rosa

Cómo citar este artículo:
Maillard García, M. L. (2023). Itinerario biográfico. José Ortega y Gasset – Ramiro de Maeztu. Epistolario (1908-1926). Tercera parte. *Revista de Estudios Orteguianos*, (47), 31-71.
https://doi.org/10.63487/reo.55

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

Spottorno y en noviembre ha ganado la cátedra de Metafísica de la Universidad Central de Madrid. En Alemania nacerá el 28 de mayo, el día de San Germán, su primer hijo, que será apodado por ello, Miguel Germán. Asistimos en este periodo a un proceso de maduración, tanto respecto a su actividad política, que retoma al considerarla un deber frente a la circunstancia española –una vez superado el desánimo que mostró a finales de 1910–, como a su evolución filosófica, que comienza a matizar su anterior ortodoxia kantiana.

Ortega está fuera de España, pero no la olvida. Como formulará en breve en el libro fundacional de su filosofía: "Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella, no me salvo yo", él no podía dar la espalda a su circunstancia, y su circunstancia era España. Lee todos los periódicos que llegan a sus manos, sigue con mirada crítica la evolución del liberalismo, representado por Canalejas, al que califica de "enteco, mísero"; urge a Ramiro a volver a Madrid: "tenemos que volver a Madrid cuanto antes"; critica con dureza el intento de apropiación de la figura de Costa por parte de los conservadores y sigue combativo: "Estamos en tiempo de guerra, señores".

Sin embargo, esta tercera estancia en Alemania le ha devuelto la prudencia. Les falta mucho, escribe a Ramiro, para alcanzar el conocimiento que tienen los profesores alemanes, algo indispensable para el logro de una acción efectiva, lo que no impide que una idea temprana se perfile ahora en la mente de Ortega con absoluta claridad: la construcción de una minoría culta –moral e intelectual–, como el instrumento político imprescindible para la regeneración de España. Y es en este apartado, cuando comenzamos a asistir al proceso mental de Ortega. Desarrolla las ideas por las que ha llegado a dicha conclusión y reflexiona sobre la naturaleza del hombre, a la hora de juzgar la deriva de Ramiro. Hacen su aparición algunas categorías que serán fundamentales en su evolución filosófica, como la idea del hombre como "futurición", para lo que se apoya en una formulación de Platón quien, según el filósofo, no encuentra al hombre en la ignorancia ni en el saber; sino en el movimiento de la ignorancia hacia el saber. El hombre sería, pues, tendencia, una tendencia hacia el futuro.

La influencia kantiana sigue presente y así escribe a Ramiro que el menor o mayor grado de cultura, entendida como perfeccionamiento del hombre, es su capacidad para identificarse con "normas ideales", la habituación subjetiva a la objetividad. Sin embargo, en esta estancia en Marburgo comienza a distanciarse de la ortodoxia kantiana, a través de sus conversaciones con Hartmann, de la lectura de Emil Lask y de la fenomenología de Husserl. La objetividad no puede aplicarse a la comprensión del sujeto, es decir del hombre: "Objetivismo es tratar los objetos objetivamente pero no los sujetos", le escribe a Ramiro, reprochándole que emplee el objetivismo "como una guillotina", cuando llama "golfos" a sus compañeros de generación, por no saber ajustarse a la "objetividad".

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

Ya está buscando un camino intermedio entre el objetivismo y el subjetivismo, es decir, entre el positivismo y el idealismo apoyándose en parte en la fenomenología. Ortega se detiene ahora en el hombre, en su proceso de conocimiento, teniendo en cuenta los elementos que lo constituyen, y concretamente en el error de no saber tratar los impulsos. El entusiasmo, por ejemplo, le escribe a Ramiro, no debe ser prioritario para la acción, no debe darse en el vacío de conocimientos. Posteriormente, en 1924, afinará esos elementos que constituyen al ser humano: "Vitalidad, alma, espíritu" (II, 566-592). Pero estamos en un primer momento del proceso: si el hombre se identificase, sin más, con el ideal, se quedaría sin ideal, le escribe a Ramiro; es decir, sin tensión hacia el futuro.

El otro elemento de debate entre los dos amigos es su diferente concepción del periodismo. Es una actividad a la que Ramiro de Maeztu se dedica con intensidad desde su llegada a Inglaterra en 1905 y en la que Ortega lleva tiempo adentrándose. Uno de los periódicos con los que colabora desde 1903 es *La Prensa* de Buenos Aires y ahora Francisco de Grandmontagne le ha pedido a Ortega una colaboración periódica, de dos artículos al mes. Ortega está dispuesto a aceptar el ofrecimiento, a pesar de juzgar a *La Prensa* como "un periódico salvaje, en todos sentidos mal hecho", algo que no puede sino ofender a Ramiro, al que le ha solicitado introdujese su primera colaboración. Entiende el filósofo que el periodismo lleva cincuenta años de retraso respecto a la mentalidad de la época porque se queda en el mero empirismo de los hechos, sin abrirse a la universalidad, sin tener en cuenta que un hecho es sólo "un punto de una esfera". Sigue debatiendo con Maeztu en la definición de periodismo: es literatura, arte, no puede aspirar a la objetividad de la Filosofía, es decir, a la ciencia; pero hay que lograr transmitir "*algo* científico", enseñar algo, sin dejar de ser periodista, para lo que hay que introducir "a carretadas la emoción, lo estético". Y ese será el camino que seguirá Ortega en sus artículos, mediante un estilo que conduce al lector hacia la verdad filosófica, a través de la metáfora y la emoción.

Finalmente, vemos cómo a los dos amigos aún les ocupa, y con cierta intensidad, la relación con la generación anterior, la del 98, representada en su figura máxima por don Miguel de Unamuno. Éste prosigue su larga batalla contra el europeísmo de la Generación del 14 que encabeza Ortega, que ya se vio reflejada en 1909 en la anterior entrega de esta correspondencia. La muerte de Joaquín Costa el 8 de febrero de 1911 destapa de nuevo la caja de los truenos. El 20 de febrero de 1911 Ortega escribe un artículo en *El Imparcial*, "La herencia viva de Costa" (I, 401-404) y Unamuno en su artículo de marzo de 1911 "Sobre la tumba de Costa" vuelve a utilizar el término "papanatas", añadiendo el de "definidores pedantes", para dirigirse a los europeístas encabezados por Ortega. Define allí el rector de la Universidad de Salamanca a Costa a través de la paradoja. El hombre más antieuropeo fue quien popularizó "eso de la

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

europeización". Siguiendo a Unamuno, le malinterpretaron "todos esos definidores pedantes que no dejan caer de la boca el imperativo categórico kantiano o el binomio de Newton". Hay un modo mejor de acercarse a Europa, postula, que tomar de Kant o de Lutero o de Goethe lo que nos sirva y es imponer a Europa San Juan de la Cruz, Cervantes o Calderón. "Todo menos esa actitud servil de papanatas que no tiene en cuenta nuestro espíritu". Posteriormente en el corolario de *Del sentimiento trágico de la vida*, Unamuno reincide en su crítica "velada" a Ortega: "Y vosotros ahora, bachilleres Carrascos del regeneracionismo europeizante, jóvenes que trabajáis a la europea, con método y crítica… científicos, haced riqueza, haced patria, haced arte, haced ciencia, haced ética, haced o más bien traducid sobre todo «Kultura», que así mataréis a la vida y a la muerte. ¡Para lo que ha de durarnos todo…!" (Barcelona: Óptima, 1997, pp. 320-321).

Ortega no le va a la zaga en algunos de sus artículos de 1911, aunque se resiste a abandonar la afectuosa relación epistolar que mantiene con Unamuno desde 1904. Ya en 1907, cuando sus diferencias comienzan a ahondarse le escribe: "Aunque le injurie alguna vez, bajo la injuria sabe usted que va mi altísima estimación y algo más, una extraña forma de cariño que no he acertado aún a explicarme" (*Epistolario completo Ortega-Unamuno*. Ed. de Laureano Robles. Madrid: El Arquero, 1987, p. 64). Unamuno contesta de forma desabrida al intento de acercamiento epistolar de Ortega en 1911, después de haber conocido la crítica que, de su poemario *Rosario de sonetos líricos*, realiza el filósofo el 13 de agosto de 1911 en *El Imparcial*. En el epígrafe VII: "El hombre mediterráneo", de "Arte de este mundo y del otro", se explaya así Ortega: "Así, hace poco, en un rapto bellísimo de vulgar materialismo, el rector de la Universidad de Salamanca componía unos versos declarando su inequívoca decisión de no salvarse si no se salva su perro, si no le acompaña al empíreo y corre con él de nube en nube lamiéndole la mano de su alma. ¡Amor a lo trivial, a lo vulgar!" (I, 446). Unamuno responde a la carta de aproximación de Ortega, el 2 de septiembre de 1911, rechazando su intento de conciliación: "¿Que si quiero algo de ahí? ¿Alguna obra saducea, normativa, objetiva, corrosiva? No tengo noticia de ninguna. Y ahí, ¿quieren algo de mí? ¿quieren algo de España? Adiós, Adiós".

La relación conflictiva de Ortega y Unamuno se mantendrá durante toda la vida de ambas figuras preclaras de "la Edad de Plata" de las letras españolas. La aproximación de Ortega a Unamuno fue temprana. En 1898, se examina de Lengua Griega ante un tribunal presidido por Unamuno y de 1904 data la primera carta conocida de Ortega a su maestro, en la que ya critica a Unamuno por "ese misticismo español clásico que en su ideario aparece de vez en cuando". Ortega le propone participar en los medios de comunicación a los que tiene acceso como "Los lunes de *El Imparcial*" o los que va creando o colaborando

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

en crear como *El Faro* o *España*. Según Paulino Garagorri, en su artículo "Unamuno y Ortega, frente a frente" (*Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 190, 1965, p. 20), el distanciamiento se produjo en 1909, antes de la polémica pública, cuando, tal como relatan Federico de Onís y Hernán Benítez, Ortega propone a Unamuno iniciar juntos un movimiento de regeneración nacional. Unamuno le escucha atentamente y luego le responde: "Quiere usted que yo sea el padre del movimiento y usted el espíritu, ¿no es así? Bueno, sépase que yo soy la Trinidad: Padre, Hijo y Espíritu Santo".

Choque de dos fuertes caracteres que ya anuncia la incapacidad de que ninguno de los dos renuncie a sus convicciones más profundas, aunque Ortega siempre respetará a la figura de Unamuno. Después de la agria disputa posterior de ese mismo año y el intento de aproximación fallido de 1911, el rector de la Universidad de Salamanca recibirá el apoyo del filósofo, con sus artículos en *El País:* "La guerra y la destitución de Unamuno. Carta de Ortega y Gasset" (I, 659-660) y "La destitución de Unamuno" (I, 661-663), a raíz de su destitución del rectorado de la Universidad en 1914. La relación con Unamuno será para Ortega, como le comenta ya en los años treinta a Paulino Garagorri y este recoge en el artículo anteriormente mencionado, una herida que no quiere abrir. "Unamuno en mí y para mí es una herida que no quiero abrir, algo que deseo no tocar porque me revuelve impresiones casi de angustia que prefiero dejar dormidas. No puede usted imaginarse lo que he padecido con él. Y quiero dejarlo estar" (*ibidem*, p. 30).

Ramiro de Maeztu, por otra parte, está siguiendo las indicaciones de Ortega de que tiene que estudiar Filosofía y en octubre de 1911 ya se encuentra en Berlín. En 1912 alternará sus estancias en Marburgo, Londres y Berlín y en una larga carta a Ortega le expondrá posteriormente sus dificultades para hacer comprender a su grupo de Londres algunos postulados del filósofo. Ramiro tampoco renuncia a sus convicciones más hondas, aunque en ocasiones se muestre más "kantiano" que Ortega, y vuelve a surgir el problema de la moral y de la intuición en el breve encuentro que tienen en Marburgo en 1911. Como ya hemos indicado, las divergencias entre los dos amigos se van ahondando, aunque, de momento, la relación de amistad se mantiene.

De las siete cartas que se hallan en nuestras manos referidas al intercambio epistolar entre Ramiro y Ortega en este periodo, sólo dos de ellas –y la de Ortega sin datar– responden a cartas correspondientes. Sin embargo, la relación debió de ser mucho más fluida, habida cuenta de las referencias que aparecen en las cartas sobre las que trabajamos. El 13 de febrero de 1911, Ortega escribe a Ramiro desde Marburgo: "voy a ir dándole mi opinión sobre los juicios de su carta", carta que no obra en nuestro poder. Lo mismo sucede el 25 de mayo de 1911: "Contesté una larga carta a su carta larga pero no la eché porque

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

luego me pareció demasiado llena de indignación". Nos tenemos que desplazar ya al 3 de octubre de 1911 para encontrar una carta en la que Ramiro responda a una anterior de Ortega, con la que no contamos: "Su carta me alegra mucho, porque veo que no se cierra Vd. a la crítica". Sin embargo, sí nos parece una carta correspondiente la de Ortega a Maeztu que está sin fechar, si tenemos en cuenta las semejanzas temáticas halladas. Si Ramiro escribe que las alusiones de Unamuno a su figura fueron veladas, Ortega responde: "No acepto lo de que fueran las alusiones de Unamuno veladas. ¡Esto sería el colmo!" Si Ramiro escribe que Unamuno no necesita apoyarse en la dialéctica de Croce porque leyó a Hegel hace muchos años, Ortega responde: "¿Creía Vd. que yo desconocía que Unamuno dice que ha leído a Hegel y que efectivamente tuvo unas veleidades de tal?" Por estas referencias y otras sobre las que no vamos a extendernos, hemos fechado la carta en las primeras semanas de octubre de 1911, ya que obra en nuestro poder una última carta de Ramiro a Ortega, datada el 15 de octubre de 1911, en la que ya no se hace mención a la polémica, aunque sigue apareciendo la figura de Unamuno. Ha llegado a los oídos de Ramiro que Unamuno había comentado a Ramón Carande que iba a escribir una serie de artículos sobre "Don Fulgencio en Marburg".

Las dos primeras cartas de Ortega, datadas el 29 de enero y el 13 de febrero de 1911 son reproches a Ramiro por no continuar la labor iniciada de consolidar un grupo en Londres, afín a su objetivo de lograr el instrumento necesario para la regeneración de España: la creación de una minoría culta. En la primera carta, Ortega da instrucciones precisas sobre cómo deben organizarse las reuniones; en la segunda, responde a las justificaciones desgranadas por Ramiro, en una carta que no obra en nuestro poder, por no haber reunido al grupo de jóvenes con los que llevaba trabajando. La primera excusa que debió argüir Ramiro es que quería comprobar si la necesidad de crear esa minoría que compartían ambos amigos era también una necesidad espontánea y compartida por los jóvenes que frecuentaba en Londres. En su respuesta, Ortega se explaya sobre su idea de cultura, entendida como forma de perfeccionamiento del hombre: ésta no es fruto de la intuición ni del entusiasmo ni mucho menos de un estado heroico, sino del trabajo esforzado para lograr identificarse con normas ideales: "*Jamás*, *jamás*, *jamás* ha empezado nada con el entusiasmo", le escribe. La segunda justificación expuesta por Ramiro debió de ser el pesimismo, en forma de derrotismo, por la situación sin salida de la política española. Ortega es claro: frente al pesimismo de la generación anterior, desgranando los males de España, hay que oponer la acción: el problema de España no consiste en seguir disertando sobre las cosas que se deberían hacer y no se hacen; sino en hacerlas y para ello, el instrumento necesario es la creación de una minoría que las lleve a cabo.

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

En la siguiente carta de Ortega a Ramiro, fechada el 24 de marzo de 1911, a raíz de la petición de Grandmontagne para que colaborase en *La Prensa* de Buenos Aires, Ortega expone sus ideas de lo que es la actividad periodística, sobre las que reincidirá y que ampliará en la carta sin datar que hemos fechado en la segunda semana de octubre de 1911. En la carta de marzo hay una solicitud expresa de que Ramiro lo visite en Marburgo: "¿Por qué no se viene en el primer tren?", a la que Ramiro debió de acceder, porque en la siguiente carta fechada el 25 de mayo de 1911, Ortega alude a "tres días de conversación". En esta última carta ya se aprecia un punto de indignación por lo que Ortega considera un desencuentro intelectual con su amigo para él inesperado. No es sólo su diferencia a la hora de enjuiciar la actividad periodística –principal y casi única actividad de Ramiro en esa época, no lo olvidemos–, sino en el asunto renovado de la intuición, de la espontaneidad intuitiva del pueblo, algo contra lo que Ortega lleva disertando en sus artículos de la época. La intuición no es suficiente, son insuficientes los principios, hay que enriquecerlos con la acción.

En las siguientes cartas ya nos desplazamos a octubre de 1911. Debió de haber más cartas en este interregno, pero no contamos con ellas. La primera de ellas, por ejemplo, es una respuesta de Ramiro a una carta anterior de Ortega que no obra en nuestro poder y también alude a otra carta anterior de Ramiro, con la que tampoco contamos. La siguiente de Ortega, sin datar, como decimos, la hemos considerado correspondiente por las coincidencias temáticas. El tema central es el reproche de Ramiro a las relaciones de Ortega con Unamuno; en principio, que le escriba de forma afectuosa –"a Unamuno no se le debe tratar hasta que no haga confesión de culpas y penitencia". También le reprocha Ramiro que no debata con Unamuno en el terreno de las ideas sino en el personal. Estas dos cartas correspondientes presentan muchas dificultadas a la hora de referenciar los textos a los que alude Ramiro y algunas otras controversias, al no contar con las cartas previas tanto de Ortega como de Ramiro. En líneas generales. Ramiro se refiere al trato afectuoso que Ortega dispensa a Unamuno en sus cartas y al "ataque injustificado" y personal que le dedica, suponemos que en sus artículos. Y es bien cierto que Unamuno se cuida mucho de citar expresamente a Ortega cuando ataca a los "papanatas europeístas", mientras que Ortega siempre cita de forma expresa a don Miguel de Unamuno, algo que le reprocha Ramiro.

Pero ¿a qué andanada "velada" de Unamuno contra Ortega –alusiones "chabacanas y de mala índole"– se refiere Ramiro en su carta? Por las fechas, podría ser el discurso de Unamuno en el funeral de Joaquín Costa, que se publicaría en marzo de 1911 bajo el título "Sobre la tumba de Costa" y en el que reproduce los ataques a "los europeístas" de su carta a Azorín. ¿Se conocía ya en esa fecha el corolario de Unamuno a *Del sentimiento trágico de la vida*, de pronta aparición? ¿Y

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

el ataque injustificado de Ortega a Unamuno? En cualquier caso, la discusión entre Maeztu y Ortega parece centrarse inicialmente en las cartas intercambiadas entre Unamuno y Ortega en el periodo –la de Unamuno es del 2 de septiembre de 1911– y tal vez "el ataque injustificado", por la proximidad de fechas, sea aquel en el que acusa a Unamuno de ingratitud en la segunda entrega del artículo "Una respuesta a una pregunta", publicada en *El Imparcial* el 21 de septiembre de 1911 (I, 463); teniendo como precedente el que profiere un mes antes a su poemario en el epígrafe VII de "Arte de este mundo y del otro". Sin embargo, no descartamos que Ramiro haga referencia al antiguo artículo de Ortega "Unamuno y Europa, fábula" de septiembre de 1909 que, tal vez, el grupo de Londres haya releído. Maeztu en uno de sus puntos de discrepancia hace mención de forma expresa al exceso de erudición de Ortega, quien desgrana los autores extranjeros de influencia en los conocimientos lingüísticos de Unamuno, algo que hace en el artículo de 1909 apoyándose en un texto de Américo Castro, y que Ramiro considera un alarde de "rebasamiento cultural" que a lo único que conduce es a que el lector español piense: "¡Lo que sabe Ortega!", pero que no sirve para rebatir sus ideas. De nuevo, el reproche de Ramiro es que, en vez de rebatir las ideas de Unamuno, descienda al ataque personal.

Al principal reproche de Ramiro responde Ortega de forma contundente. A Unamuno no se le puede refutar en el terreno de las ideas, como no se puede refutar al escepticismo español ni al escepticismo en general. Y, desde luego, las alusiones de Unamuno a su persona no son veladas sino muy explícitas. Ortega sin duda se identifica como la cabeza de los europeístas; si se les ataca, se ataca a su persona. En cualquier caso, a un ataque personal sólo se puede contestar de forma personal, remacha Ortega. No se puede tratar a los sujetos como si fueran objetos. Para concluir, reprocha a Ramiro que olvide lo que es el periodismo, que Ortega identifica con "publicismo". En el periódico no se puede ser absolutamente objetivo, es decir, científico, porque el periódico es arte y *El Imparcial*, donde él publicó su artículo contra Unamuno no es precisamente una revista de Filosofía, dato que refuerza nuestra idea de que Ramiro, ante las nuevas interpelaciones a Unamuno, trae a colación el artículo de 1909 de Ortega.

En ese intercambio epistolar comienzan a apreciarse las claras divergencias entre los dos amigos respecto a la valoración de la generación anterior, la del 98, a la que teóricamente Ramiro pertenece, mucho más duro en sus juicios que el propio Ortega, ya que incluso llega a llamar "golfos" a sus componentes. Si Ortega considera que los autores de la generación anterior "*son los escritores de más talento que hay en España*", y él aspira a convertirlos, especialmente a Unamuno; Maeztu, en carta del 15 de octubre, aparte de llamarlos "golfos", rechaza la misma idea de que hubiera una "Generación del 98": "en el 1898 no lloramos a gritos más intelectuales que Costa y yo: los demás surgieron en 1898

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

como surge una banda de forajidos en una ciudad abandonada por su guarnición antigua: cada uno a lo suyo". Las divergencias ya habían comenzado en la orientación del proyecto común que llevaban años gestionando, el de la creación de una minoría culta; y ya en la última misiva de Ramiro, las divergencias acumuladas sobre la política española –Marruecos, Canalejas, el republicanismo–, explotan en una descalificación global: "En resumen, todas las posiciones políticas de Vd. en España son falsas", que tal vez encubra otras divergencias sobre las que Ramiro aún no se sentía seguro.

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.

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.

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

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. 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)
Tercera parte

[17][1]

[De José Ortega y Gasset a Ramiro de Maeztu]

Marburg. 29 – Enero 1911

Querido Ramiro: cojo la pluma con algo de enojo y algo de dolor: según Barnés[2] me escribe no han vuelto Vds. a reunirse. Es Vd. el más culpable de ello por lo mismo que parecía el más entusiasta. ¿Qué? ¿va a morir ese pequeñísimo movimiento sin llegar siquiera a las proporciones de un ensayo? No puede ser, no puede ser. Reúnalos Vd. inmediatamente y expóngales mi indignación. Que la cosa muriera tan pronto sería la prueba experimental más clara de la frivolidad consubstancial aún a los mejores españoles. Cabe no tomar sobre sí un empeño pero es ilícito una vez tomado no seguirlo. Y es ilícito no ya por razones morales complicadas sino por simplicísimas razones psicológ[icas]: tal cosa, en efecto, significaría la manifestación definitiva de una absoluta falta de seriedad.

Vuelvan Vds., pues, a mancomunarse el pensamiento un par de horas cada quince días. El procedimiento mejor para organizar la conversación fuera que cada vez uno llevara algo que exponer: bien fuera un estudio original sobre datos nuevamente recogidos, bien el mero análisis de algún libro o artículo de revista que para nuestro efecto sea interesante. Ramón Ayala[3] podía

[1] Servicio de Manuscritos e Incunables de la Biblioteca Nacional de España (en adelante, BNE), sig. Mss/23268/6(8). Escrita a mano y firmada.

[2] Domingo Barnés y Salinas (1879-1940), próximo a la Institución Libre de Enseñanza (ILE), mantuvo una estrecha relación con Manuel B. Cossío. En 1904 se doctoró con una tesis sobre Paidología. De esta fecha data su amistad con Ortega, al que sustituyó en la cátedra de Filosofía de la Escuela Superior de Magisterio en 1911 y compartió con él su admiración por la Pedagogía Social de Natorp. Desde su cátedra desarrolló su proyecto de reforma pedagógica, colaborando con la colección "Clásicos castellanos", de la que fue director desde 1930. Fue Ministro de Instrucción Pública en 1933 e impulsó la creación de la Escuela Nacional de Educación Física. Tras la Guerra Civil fue depurado y perdió su cátedra. Murió en México en 1940.

[3] Ramón Pérez de Ayala (1880-1962) fue uno de los narradores y ensayistas más destacados de la Generación del 14. En 1910 alcanzó notable fama con la publicación de su novela *A. M. D. G.*, en la que contaba su amarga experiencia en el colegio de los jesuitas, a la vez que criticaba su

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

tomarse el trabajo de ordenar sus objeciones a mi semi-conferencia, leérselas a Vds. y discutirlas luego como buenos hermanos. Alguien podía encargarse de resumir las conclusiones y enviármelas: yo luego respondería.

Convenía que entre varios se fuera haciendo lo que yo llamo *mapa* de los ministerios, es decir, organización oficinesca de cada resorte: serviría como un índice de cuestiones a estudiar. Cada negociado es, al cabo, órgano muerto de una función probablemente muerta también o débilmente servida por algún otro órgano supletorio y extraoficial espontáneamente formado. Es posible –¿quién puede hablar de lo ignoto?– que bajo y entre la España oficial alienten trozos vivos de otra España vivaz, viejísima, nunca muerta del todo: mas no es metódico echarse al infinito para buscarlo. La España oficial tiene que servirnos incluso para hallar esa pretensa España espontánea.

Leo los periódicos y veo cada vez más enteco, mísero, incapaz de organizar y crear instituciones a nuestro liberalismo[4]. Muy bien su artículo pidiendo una doctrina liberal: eso es el A[lfa] y el Omega.

Nada más hoy. Escríbame.

Recuerdos muy afectuosos a María y Miguel. ¿Qué hay de la Casa Editorial?[5]

Un abrazo de su amigo

Pepe

Muchos saludos para los tres Maeztu[6] de Rosa.

---

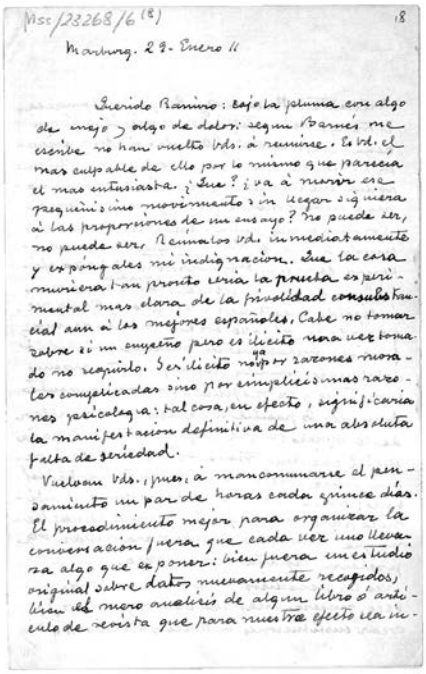
inoperante método educativo. En estas fechas se encontraba ya próximo a Ortega, quien hizo una reseña laudatoria de su libro. En 1913 formó parte de la Liga de Educación Política Española, que se presentó públicamente en 1914 en un acto celebrado en el Teatro de la Comedia con un discurso de Ortega. Acabaría colaborando con el filósofo en la Agrupación al Servicio de la República, movimiento político creado en febrero de 1931 por José Ortega y Gasset, Gregorio Marañón y el propio Ramón Pérez de Ayala. Entre sus obras: *La paz del sendero* (1903); *Artemisa* (1907); *La pata de la raposa* (1912); *Troteras y danzaderas* (1913); *Belarmino y Apolonio* (1921); *Divagaciones literarias* (1958) o *El país del futuro* (1959).

[4] En 1911 el liberalismo estaba representado en el Congreso de los Diputados por José Canalejas, que presidió el gobierno español desde febrero de 1910 a noviembre de 1912, fecha de su asesinato a manos de un anarquista. Ortega no parecía estar de acuerdo con el sello moderado que imprimió a su gestión. Después de su muerte, el Partido Liberal no fue capaz de reconstruirse.

[5] Puede referirse Ortega a la Casa Editorial Sucesores de Manuel Soler, sita en Barcelona, cuyo propietario y director era José Gallach Torrás, quien en abril de 1911 publicaría una revista de divulgación popular. En 1918 se fusionará con la Editorial Calpe que contaría con Ortega y Gasset como colaborador especial, dirigiendo desde 1922 la "Biblioteca de Ideas del Siglo XX". Por estas fechas, Ramiro de Maeztu estaba muy relacionado con los medios periodísticos de Bilbao y Barcelona.

[6] Se refiere a Ramiro, María y Miguel de Maeztu.

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

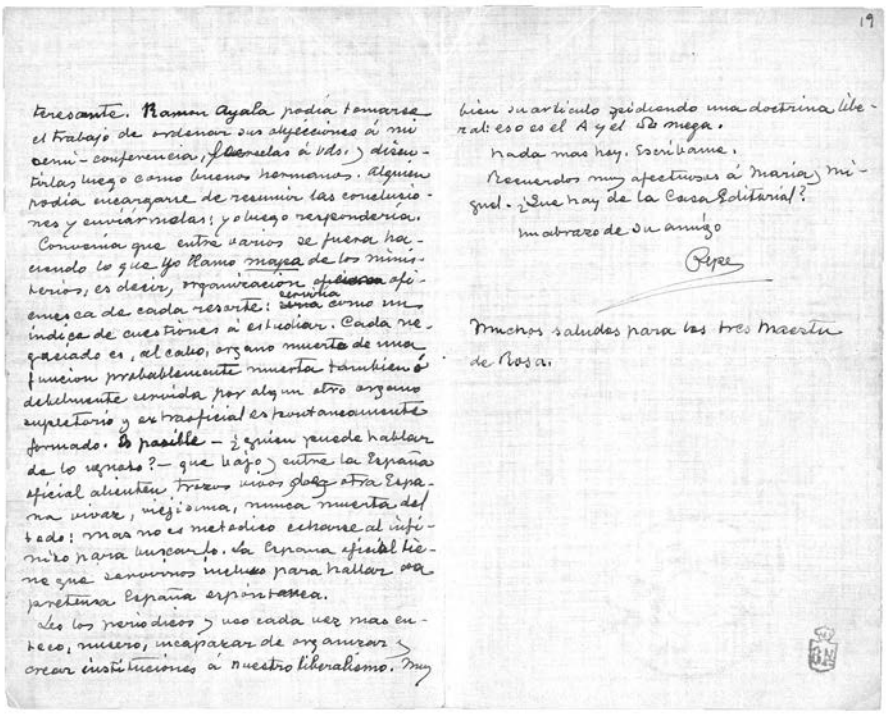


Mss/23268/6 (8) 18

Marburg. 29. Enero 11

Querido Ramiro: Bajo la pluma con algo de mejo y algo de dolor: segun Bareis me escribe no han vuelto Vds. á reunirse. Es Vd. el mas culpable de ello por lo mismo que parecia el mas entusiasta. ¿Que? ¿va á morir ese pequeñísimo movimiento sin llegar siquiera á las proporciones de un ensayo? No puede ser, no puede ser. Reúnalos Vd. inmediatamente y expóngales mi indignacion. Que la cosa muriera tan proncto seria la prueba esperimental mas clara de la frivolidad consubstancial aun á los mejores españoles. Cabe no tomar sobre sí un empeño pero es ilícito una vez tomado no seguirlo. Ya no es lícito no por razones morales complicadas sino por simplicísimas razones psicologicas: tal cosa, en efecto, significaria la manifestacion definitiva de una absoluta falta de seriedad.

Vuelvan Vds., pues, á mancomunarse al pensamiento un par de horas cada quince días. El procedimiento mejor para organizar la conversacion fuera que cada vez uno llevara algo que exponer: bien fuera un estudio original sobre datos nuevamente recogidos, bien un mero analisis de algun libro ó artículo de revista que para nuestro efecto sea in-



19

teresante. Ramon Ayala podria tomarse el trabajo de ordenar sus alecciones á mi cenni-conferencia, ~~fotocopiarlas~~ á Vds. y dirigirlas luego como buenos hermanos. Alguien podia encargarse de reunir las conclusiones y enviármelas; y luego responderia.

Conviene que entre varios se fuera haciendo lo que yo llamo mapa de los misterios, es decir, organizacion ~~efímera~~ efímera de cada resorte: ~~sirva~~ escrita como un indice de cuestiones á estudiar. Cada negociado es, al cabo, organo muerto de una funcion probablemente muerta tambien ó debilmente servida por algun otro organo superior y es trascendentalmente formado. Es posible — ¿quien puede hablar de lo ignoto? — que bajo entre la España oficial alienten trozos unos dos otra España viva, viejísima, nunca muerta del todo: mas no es metódico echarse al infinito para buscarlo. La España oficial tiene que convencerse para hallar la perpetua España espontanea.

Es los periódicos y uno cada vez mas entero, nuevo, incapaz de organizar y crear instituciones á nuestro liberalismo. Muy bien su artículo pidiendo una doctrina liberal: eso es el A y el Ω mega.

Nada mas hay. Escríbame.

Recuerdos muy afectuosos á María y Miguel. ¿Que hay de la Casa Editorial?

Un abrazo de su amigo

Pepe

Muchos saludos para las tres Maeztu de Rosa.

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

[18][7]

[De José Ortega y Gasset a Ramiro de Maeztu]

Marburg 13 Febrero 1911–

Querido Ramiro: voy a ir dándole mi opinión sobre los juicios de su carta –que con una de Barnés y una tarjeta de Fernando[8], es lo único que de ahí me ha llegado.

Dice Vd. que no hizo citaciones para ver hasta qué punto era interna y espontánea la necesidad de comunión en esos hombres: de la no asistencia concluye Vd. la no existencia de esa necesidad. ¿Esas tenemos? Veo que aún no ha llegado Vd. a sentir toda la gravedad de nuestro problema: aún se le interpone entre lo horrible de este y su sensibilidad ese optimismo vasco que reconozco gran fuerza para la acción pero no buen estado de espíritu para la visión o comprensión. Esa necesidad interna ¿qué puede querer decir? Una forma normal de actividad. Pues bien, en este sentido ni ellos ni Vd. ni yo sentimos esa necesidad interna: la prueba que *ahora* inte[n]tamos ponerla en práctica. No nos hagamos ilusiones: esa comunión la buscamos Vd. y yo como una necesidad externa, la hemos hallado elevándonos de nosotros mismos al reino de las necesidades teóricas, objetivas, puramente racionales. Ahora bien, ningún hombre participa en todo momento de ese reino: fuera tal cosa el ideal realizado y esto no es deseable porque el hombre quedaría sin ideal. Platón[9] buscando al

[7] BNE, sig. Mss/23268/6(9). Escrita a mano y firmada.

[8] Probablemente se refiera a Fernando de los Ríos (1879-1949). Su amistad con Ortega data de su época de estudiante de Bachillerato en el Colegio de la Asunción de Córdoba, donde fue condiscípulo de Ortega y su hermano Eduardo; pero su aproximación a "los jóvenes marburguianos", que posteriormente formarían la Generación del 14, se produjo después de su estancia en Alemania en 1909, gracias a una beca de la Junta de Ampliación de Estudios. Fernando de los Ríos suscribirá el manifiesto fundacional de la Liga de Educación Política Española y colaborará en la revista *España* y en el diario *El Sol.* Fue el más notable albacea de Francisco Giner de los Ríos, su tío lejano. Doctorado en 1907 en la Universidad Central de Madrid con una tesis sobre la filosofía política de Platón, colaboró con diversas instituciones de la ILE y se afilió al Partido Socialista; aunque no fue partidario de integrarse en la III Internacional. Fue ministro de Justicia y de Instrucción Pública y Bellas Artes durante el periodo republicano de 1931 a 1933. Desde 1936 ocupará los cargos de embajador; primero en París y, posteriormente, en Nueva York, donde falleció después de haber ejercido de profesor de la New School for Social Research.

[9] Ortega, gran conocedor de Platón desde su juventud, durante su estancia en Marburgo asistió a dos cursos sobre los diálogos de Platón: "Teetetos o de la ciencia" y "El sofista y el ser". En ambos diálogos se mantiene la visión del hombre, que expresará simbólicamente Platón en el conocido "Mito de la Caverna" del capítulo VII de *La República*. El hombre es un ser que debe sufrir un penoso ascenso, por un escarpado camino, desde la oscuridad de la caverna en que se encuentra encadena-

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

hombre dice que no lo halla ni en la ignorancia ni en el saber, sino en un terreno medio, que no es propiamente un *ser* sino un movimiento, una *tendencia*: en la ignorancia que va hacia el saber. Nadie, pues, es espontáneamente culto: y el más o el menos de cultura es la mayor o menor frecuencia con que al cabo del año un hombre se siente identificado con las normas ideales; las percibe con verdadera inmediatez. Establezca Vd. ahora una gradación que comience con los actuales profesores alemanes: ¿qué grado de relativa, de pretensa espontaneidad cultural nos corresponderá a Vd. y a mí? Muy bajo, por desgracia: mucho más bajo de lo que acaso creemos. Midamos a los demás por nosotros, por el trabajo terrible que nos cuesta ser tan mínimamente buenas personas. ¿Cuántos años ha andado Vd. por el mundo sin que se pudiera atar con Vd. dos caminos? ¿Cree que ya he olvidado sus campañas contra todo tecnicismo?[10] Nosotros mismos estamos muy poco seguros de nosotros mismos: no pidamos más a los demás. Y así como, poco a poco, mediante píos engaños subjetivos, nos vamos manteniendo a flote nosotros realizamos con los demás una pedagogía seductora. La mayor o menor normalidad del estado de ánimo cultural en nosotros depende del grado de iteración, de habituación psicológica, subjetiva a lo normal y objetivo que hayamos logrado. Si esos hombres no asisten a esas reuniones no es porque no lo deseen o en momentos de clarividencia no vean su necesidad sino por esta simplicísima razón de que no es aún en ellos costumbre reunirse, como solo lo es un grado más en Vd. y en mí.

No olvide la cadena infinita: tratamos de hacer comunales, colectivos, cultos a los españoles: para ello vamos a hacer una minoría de comunales, colectivos, justos: pero vamos a hacerla, no la tenemos aún. Tenemos, pues, que hacernos primero tres o cuatro verdaderamente comunales, colectivos, cultos… y así hasta uno, hasta el primer motor que para serlo necesita a la larga y aún a la corta que otros lo vayan siendo. No partamos, pues, de una supuesta minoría real de héroes culturales: esa minoría es española y, por tanto, se repiten en ella los mismos problemas que en la gran masa, solo que circunscriptos, susceptibles de manejo con tiempo, paciencia, tenacidad.

"El problema, dice Vd. –el mal de España– cae sobre ellos en rachas, caerá de nuevo cuando Maura vuelva al poder etc." –Ramiro– *este* es el problema de España, metódicamente puesto. No esa España –en sí con sus entrañas descompuestas: ese problema no podemos resolverlo sin un instrumento y la obtención de este es el problema de España. Como decía el matemático

do –símbolo de la ignorancia, definida como una enfermedad– a la luz del conocimiento que es el bien.

[10] Se refiere Ortega a la vida itinerante de Ramiro de Maeztu, antes de su llegada a Londres y a su evolución ideológica. Transitó por Bilbao, París, Cuba y Madrid donde, influenciado por Nietzsche, compartió con Azorín y Baroja una postura anarquizante.

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

Abel[11] "el problema científico se diferencia del extracientífico en que aquel se pone *solo* de manera que puede ser resuelto". Cierto la electricidad es el problema original: pero como para resolverlo necesito la mecánica, esta es el problema. En España –incluso Costa[12]– se ha creído siempre que el problema estaba en la lista de cosas a hacer: ahora bien yo creo que en siglo XIX poco más o menos las cosas que había que hacer han sido vistas: intentemos nosotros un problema nuevo: el problema de España es que se hagan las cosas no las cosas que se hagan –por tanto el instrumento para hacerlo. Claro que este no se puede separar de aquellas, pero cuidamos de acentuar más en el instrumento que en su finalidad, que en su función. Desde que empecé a pensar sobre nuestra desventura vi claro que la cuestión radicaba en construir una minoría.

Lo que no es aceptable –me parece– es decir: "dentro de dos o tres años volveré a ver si se puede intentar algo colectivo". ¿Es Vd. al cabo también un hombre de cosecha y vendimia –no un hombre de siembra y cultivo? No: tenemos que volver a Madrid cuanto antes, en cuanto nos sintamos capaces. No hay que esperar a que los otros maduren –¡Dios Santo!– sino a nuestra propia madurez. Tenemos que convivir, comunicar: la realidad de la convivencia es la única manera de suscitar la convivencia ideal. A las diez, a las 20 reuniones ellas mismas se estructurarán.

Echa Vd., en suma, de menos en esos muchachos cierto estado heroico de espíritu que halla Vd. dentro de Vd. mismo. Debo confesarle que yo no deseo en ellos ese estado heroico de espíritu: lo necesito en Vd. pero en Vd. en cambio no necesito que me haga un trabajo filológico, el cual sería forzosamente heroico –es decir, caprichoso, improvisado, inútil. ¿No se avergüenza Vd. de postular en los demás estado heroico-religioso de espíritu? ¿No es eso pedir que se le dé a Vd. resuelto el problema? *Jamás, jamás, jamás* ha empezado nada por el

[11] Puede referirse Ortega al matemático noruego Niels Henrik Abel (1802-1829), célebre por haber demostrado que no existe ninguna fórmula para hallar las raíces de todos los polinomios generales. Durante su estancia en Marburgo, Ortega asistió a las clases de "Cálculo diferencial integral" del profesor Hensel y a las de "Teoría de los conjuntos y Geometría analítica" de Hellinger.

[12] Joaquín Costa Martínez (1846-1911) fue un político, jurista, economista e historiador, máximo representante del denominado "Regeneracionismo español". En su juventud mantuvo una estrecha relación con Francisco Giner de los Ríos y la ILE, dirigiendo su boletín de 1880 a 1883. Periodista y escritor, publicó diversos trabajos dirigidos a la modernización económica, jurídica y política de España: *Colectivismo agrario en España* (1898), donde critica las consecuencias de las sucesivas desamortizaciones; *Oligarquía y caciquismo como la forma actual del gobierno de España: urgencia y modo de cambiarla* (1901); *Política Hidráulica* (1906). Desde 1885 se introduce en la política. No logra ser elegido en las elecciones de 1896, a las que se presentó a diputado a través de la Cámara Agrícola del Alto Aragón. En 1898 funda y preside Unión Nacional, que se disuelve en 1901. En 1903 ingresa en el Partido Republicano y es elegido diputado a Cortes, aunque no ocupa su escaño y abandona la política. En 1911 fallece en Graus (Huesca), a donde se había retirado.

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

entusiasmo. El entusiasmo se produce cuando hay ya labor almacenada y nace de la riqueza condensada. El loco se entusiasma sobre el vacío: el entusiasmo cultural o político supone tras sí cosas objetivas ya logradas y es siempre un momento segundo en un movimiento, nunca el inicial. Jesús no es entusiasta, es creador, sembrador: los entusiastas son los apóstoles *sobre* Jesús. Yo le respondo a Vd. que si trabajamos y dentro de un año somos cincuenta le sorprenderá a Vd. lo natural y simplemente que ha ido encendiéndose el entusiasmo –el cual es fuego, el cual según la mitología escandinava es un Dios *que se alimenta de leña*[13].

Respecto al entusiasmo de María ya sabe ella que no me acaba de entusiasmar: *María no necesita tanto trabajar mucho como trabajar bien*[14]: y si el dormir poco le impide, como es casi seguro, contar con el *máximum* de atención, tranquilidad y cuidado debe dormir más y trabajar menos. Sobre todo que piense mucho y lea poco: que no descanse ni dé algo por listo que no lo vea absolutamente claro. Cultura es asimilación también –pero asimilación es… Cuando vemos, al cabo, algo con absoluta claridad entonces nos lo hemos asimilado.

Estoy indignado con lo de Costa[15]: era un hombre de guerra y los pecadores de la paz quieren hacer de él una fiesta de complicidad en que todo y todos seamos lo mismo. Estamos en tiempo de guerra, señores: no hay amigo para amigo. Aparte de esto sólo Cajal y Vd. se han opuesto a lo de Zaragoza[16] –esa ciudad soberbia, esa Andalucía del norte, esa población de escitas.

Salud.

Un abrazo de

Pepe

Recuerdos a los tres Maeztu de Rosa.

---

[13] El dios del fuego existe en casi todas las culturas, pero es especialmente importante en la mitología nórdica, ya que es uno de los elementos básicos, junto con el hielo, en la creación del mundo. Ortega puede referirse al dios Logi, también llamado Àlogi, encarnación del fuego, quien compitió con el gigante Loki en un duelo de comida, que ganó al devorar no sólo la carne y los huesos del animal, sino el travesaño de madera que lo sustentaba sobre el fuego.

[14] Desde su llegada a Madrid en 1910, Ortega seguía atentamente la evolución intelectual de María de Maeztu, como se puede comprobar en la correspondencia publicada en *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 43 (2021), pp. 25-91.

[15] Al producirse el fallecimiento de Joaquín Costa el 8 de febrero de 1911, el Consejo de Ministros decretó que sus restos mortales reposasen en el Panteón de Hombres Ilustres de Madrid. Ortega entendió este gesto como un intento de apropiación de la figura de Costa por aquellos que tanto le habían combatido.

[16] Los cinco mil trabajadores asociados a la Federación Obrera, a los que se sumó gran parte del pueblo de Zaragoza, impidieron el traslado previsto a Madrid y condujeron el cadáver de Costa al Gran Salón de La Lonja donde fue expuesto durante tres días, para finalmente ser enterrado en el cementerio de Torrero.

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

MSS/23268/6(9)

20

Marburg, 13 Febrero 1911 –

Querido Ramiro: voy á ir dándole mi opinion sobre los juicios de su carta – que con una de Barnés y una tarjeta de Fernando es lo único que de ahí me ha llegado.

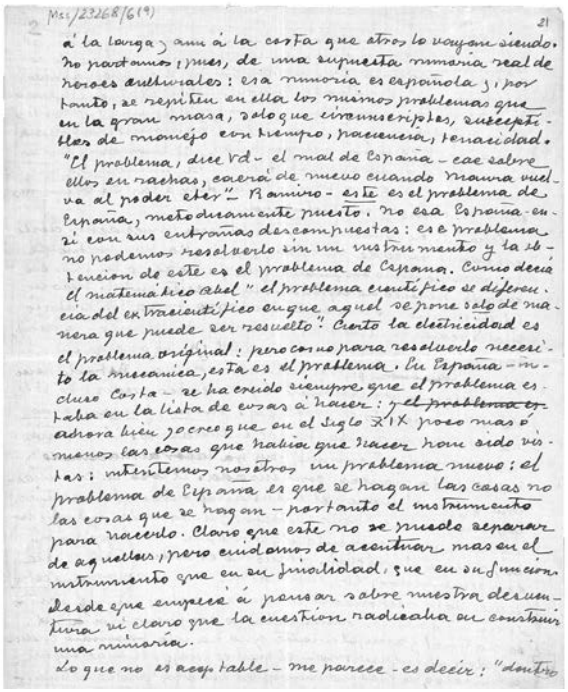
Dice Vd. que no hace citaciones para ver hasta que punto era interna y espontanea la necesidad de comunion en esos hombres: de la no asistencia concluye Vd. la no existencia de esa necesidad. ¿Crastenemos? Veo que aun no ha llegado Vd. á sentir toda la gravedad de nuestro problema: aun se le interpone entre lo horrible de este en su sensibilidad ese optimismo vasco que reconozco gran fuerza para la accion pero pobre estado de espíritu para la vision ó comprension. Esa necesidad interna ¿que puede querer decir? Una forma normal de actividad. Pues bien, en este sentido ni ellos ni Vd. ni yo sentimos esa necesidad interna: la prueba que ahora intentamos ponerla en practica. No nos hagamos ilusiones: esa comunion la buscamos Vd. y yo como una necesidad externa, la hemos hallado elevándonos de nosotros mismos al reino de las necesidades teoricas, objetivas, puramente racionales. Ahora bien, ningun hombre participa en todo momento de ese reino: fuera tal cosa el ideal realizado y esto no es deseable porque el hombre quedaria sin ideal. Platon buscando al hombre dice que no lo halla ni en la ignorancia ni en el saber, sino en un tercero medio, ~~esto~~ no es propiamente un ser sino un movimiento, una tendencia: en la ignorancia que va hacia el saber. Nadie, pues, es espontaneamente culto; y el mas ó el menos de cultura es la mayor ó menor premura con que al cabo del año un hombre se siente solidarizado con las normas ideales, las percibe con verdadera

inmediatez. Establezca Vd. ahora una gradacion que comience con los actuales profesores alemanes: ¿que grado de relativa, de potencia, espontaneidad cultural nos corresponderá á Vd. y á mí? Muy bajo, por desgracia: mucho mas bajo de lo que acaso creemos. Midamos á los demas por nosotros, por el trabajo terrible que nos cuesta ser tan minimamente ~~p~~ buenas personas. ¿Cuantos años ha andado Vd. por el mundo sin que se pudiera atar con Vd. dos caminos? ¿Cree que ya ha olvidado sus compañas contra todo tecnicismo? Nosotros mismos estamos muy poco seguros de nosotros mismos: no pidamos mas á los demas. Y así como, poco á poco, mediante pies engaños subjetivos nos vamos manteniendo á flote nosotros realizamos con los demas una pedagogia reductora. La mayor ó menor normalidad del estado de ánimo cultural en nosotros depende del grado de iteracion, de habituacion psicologica, subjetiva ~~que~~ á lo normal y objetivo que hallamos logrado. Si esos hombres no asisten á esas reuniones no es porque no lo deseen ó en momentos de clarividencia no vean su necesidad sino por esta simplicisima razon de que no es aun en ellos costumbre reunirse, como solo lo es en grado mas en Vd. y en mí.

No olvide la cadena infinita: tratamos de hacer comunales, colectivos, cultos á los españoles: para ello vamos á hacer una minoria de comunales, colectivos, justos: pero vamos á hacerla, no la tenemos aun. Tenemos, pues, que hacernos primero tres ó cuatro verdaderamente comunales, colectivos, cultos... y así hasta uno, hasta el primer motor ¿para serlo necesita

DOCUMENTOS DE ARCHIVO

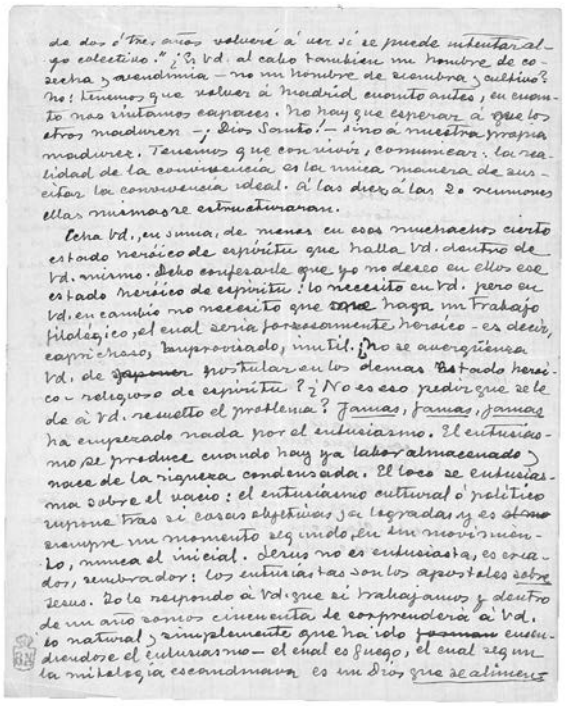
ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882



Mss/23268/6(9) 21

á la larga, aun á la corta que otros lo vayan siendo. No partamos, pues, de una supuesta minoría real de héroes culturales: esa minoría es española y, por tanto, se repiten en ella los mismos problemas que en la gran masa, solo que circunscriptos, susceptibles de manejo con tiempo, paciencia, tenacidad. "El problema, dice Vd. – el mal de España – cae sobre ellos en racha, caerá de nuevo cuando Maura vuelva al poder otra vez." Ramiro – este es el problema de España, metódicamente puesto. No esa España en sí con sus entrañas descompuestas: ese problema no podemos resolverlo sin un instrumento y la atención de este es el problema de España. Como decía el matemático Abel "el problema extratípico se diferencia del extrasecuítipico en que aquel se pone solo de manera que puede ser resuelto". Cuanto la electricidad es el problema original: pero como para resolverlo necesito la mecánica, esta es el problema. En España – incluso Costa – se ha creído siempre que el problema estaba en la lista de cosas á hacer: ~~y el problema es~~ ahora bien yo creo que en el Siglo XIX poco mas ó menos las cosas que había que hacer han sido vistas: interpretemos nosotros un problema nuevo: el problema de España es que se hagan las cosas no las cosas que se hagan – por tanto el instrumento para hacerlo. Claro que este no se puede separar de aquellas, pero cuidamos de acentuar mas en el instrumento que en su finalidad. Que en su función. Desde que empecé á pensar sobre nuestra desmantelada vi claro que la cuestión radicaba en construir una minoría.

Lo que no es aceptable – me parece – es decir: "dentro

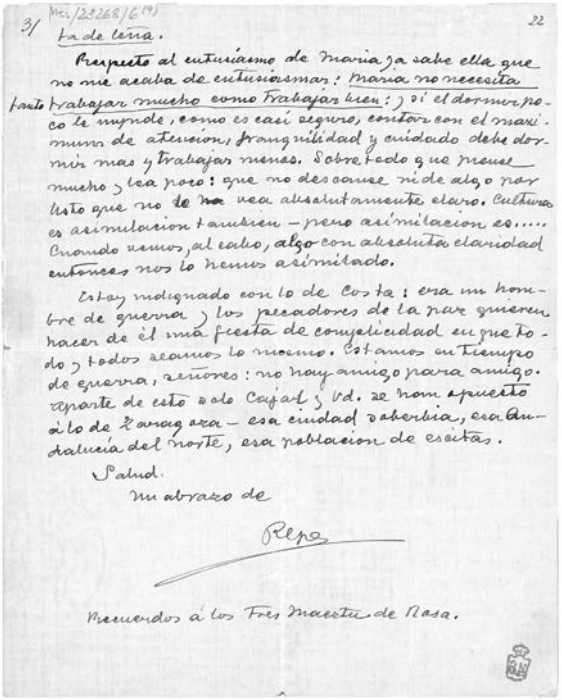


de dos ó tres años volveré á ver si se puede intentar algo colectivo." ¿Es Vd. al cabo también un hombre de cosecha y avenidiza – no un hombre de siembra y cultivo? No: tenemos que volver á Madrid cuanto antes, en cuanto nos sintamos capaces. No hay que esperar á que los otros maduren – ¡Dios Santo! – sino á nuestra propia madurez. Tenemos que convivir, comunicar: la realidad de la convivencia es la única manera de suscitar la convivencia ideal. Á las diez á las 20 reuniones ellas mismas se estructurarán.

Echa Vd., en suma, de menos en esos muchachos cierto estado heróico de espíritu que halla Vd. dentro de Vd. mismo. Debo confesarle que yo no deseo en ellos ese estado heróico de espíritu: lo necesito en Vd. pero en Vd. en cambio no necesito que ~~esta~~ haga un trabajo filológico, el cual sería forzosamente heróico – es decir, caprichoso, improvisado, inútil. ¿No se avergüenza Vd. de ~~proponer~~ postular en los demas ~~Es~~ tado heróico – religioso de espíritu? ¿No es eso pedir que se le de á Vd. resuelto el problema? Jamas, jamas, jamas ha empezado nada por el entusiasmo. El entusiasmo se produce cuando hay ya labor almacenada y nace de la riqueza condensada. El loco se entusiasma sobre el vacío: el entusiasmo cultural ó político supone tras sí cosas objetivas, ya logradas y es ~~siempre~~ siempre un momento segundo en un movimiento, nunca el inicial. Jesús no es entusiasta, es creador, renovador: los entusiastas son los apóstoles sobre Jesus. Yo le respondo á Vd. que si trabajamos y dentro de un año somos cincuenta le comprenderá á Vd. lo natural y simplemente que ha sido ~~pasmar~~ encendiendose el entusiasmo – el cual es fuego, el cual segun la mitología escandinava es un dios que se alimenta

Documentos de archivo

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



Mei/25268/6(9)

3/ La de leña. 22

Respecto al entusiasmo de María, ya sabe ella que no me acaba de entusiasmar: María no necesita tanto trabajar mucho como trabajar bien; y si el dormir poco le mynde, como es casi seguro, contar con el máximo de atención, tranquilidad y cuidado debe dormir más y trabajar menos. Sobretodo que menos mucho y lea poco: que no descanse ni de algo por listo que no de ~~no~~ vea absolutamente claro. Cultura es asimilación también — pero asimilación es.... Cuando vemos, al cabo, algo con absoluta claridad entonces nos lo hemos asimilado.

Estoy indignado con lo de Costa: era un hombre de guerra y los pescadores de la paz quieren hacer de él una fiesta de conyaticidad en que todo y todos seamos lo mismo. Estamos en tiempo de guerra, señores: no hay amigo para amigo. Aparte de esto solo Cajal y Vd. se han apuesto a lo de Zaragoza — esa ciudad soberbia, esa Andalucía del Norte, esa población de esetas.

Salud.

Un abrazo de

Pepe

Recuerdos á los Frs Maeztu de Rosa.

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

[19][17]

[De José Ortega y Gasset a Ramiro de Maeztu]

Marburg – 24 Marzo 1911

Querido Ramiro: adjunta la carta de Grandmontagne[18]. Como ve vamos a ser compañeros de colaboración. Excuso decirle cuánto me preocupa la postura a tomar en mis cartas (por ahora dos mensuales). Yo no soy periodista, por lo menos no entiendo la actualidad de una manera tan limitada como es uso. Actualidad no es empirismo social, no es atomización de la continuidad dinámica histórica y de la integridad estática cultural. El periodismo está atrasado cincuenta años en todo el mundo y no responde como forma u órgano a la función que ya le compete en la fisiología del espíritu colectivo. Se olvida que un hecho –un suceso por ej.– es solo un punto de una esfera y que solo puede ser tratado adecuadamente sometiéndolo a una interpretación esférica. ¿Cómo es posible una tal forma del periódico? Aquí vienen largos proyectos míos: es preciso unir la universidad al periódico.

Como Vd. ve tiene que hacer mi presentación a los lectores de "La prensa"[19]. Solo le pido que les prepare a una lectura muy densa y en este sentido difícil. Que haga constar mi opinión de que los artículos de periódico –como género literario– tienen la misma obligación de aspirar a vivir eternamente que una epopeya.

¿Qué asuntos me propondría Vd.? Piénselo bien y aconséjeme.

Le envío también la carta de Grandmontagne dirigida a mí para que una vez leída me la devuelva. Se ha portado muy bien el tal Don Francisco.

---

[17] BNE, sig. Mss/23268/6(10). Escrita a mano y firmada.

[18] *La Prensa* era un diario de la ciudad de Buenos Aires, fundado en 1869 por José C. Paz, de orientación conservadora y que fue considerado uno de los diez periódicos más importantes del mundo. Francisco Grandmontagne, de origen vasco, había regresado a España en 1903 como corresponsal de dicho periódico y continuó la labor, ya iniciada antes de su partida, de promover a los escritores españoles en Argentina, país con el que seguía manteniendo excelentes relaciones y una gran influencia. El 27 de febrero de 1911 Ortega recibe una carta de Grandmontagne solicitándole su colaboración periódica en *La Prensa* –carta conservada en el Archivo de José Ortega y Gasset en la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón (en adelante, AO), sig. C-16/3– y Ortega acepta, llegando a publicar diecisiete artículos en este medio en el segundo semestre de 1911. Su primer artículo, el 9 de junio de 1911, sería "El problema de Marruecos", asunto sobre el que llevaba escribiendo una serie de artículos en *El Imparcial* entre mayo y junio de 1911, en la sección "Libros de andar y ver". En ellos defiende una aproximación cultural y no bélica con Marruecos y critica el expansionismo colonialista de Francia.

[19] Francisco Grandmontagne ha solicitado previamente a Ramiro de Maeztu, colaborador en *La Prensa* desde 1905, que hiciese una introducción a la figura de Ortega.

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

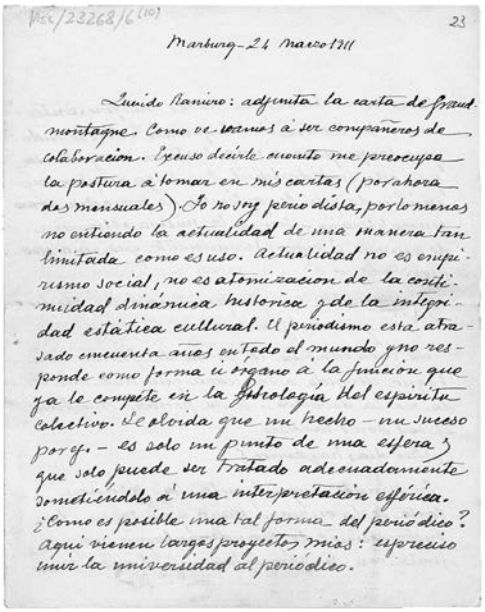
¿Qué días hay correo?

En cuanto tenga escrita la primera carta se la enviaré para que según las instrucciones de Grandmontagne vaya junta con su presentación. El retrato me lo haré aquí.

Suyo fraternalmente

Pepe

¿Por qué no se viene en el primer tren? Sería lo mejor. Yo me iré a Italia el 3 de Abril[20]. Rosa está un poco acatarrada y no puedo dejarla. Si viene tráigase algunos de sus artículos de "La Prensa" para que yo tenga una idea.

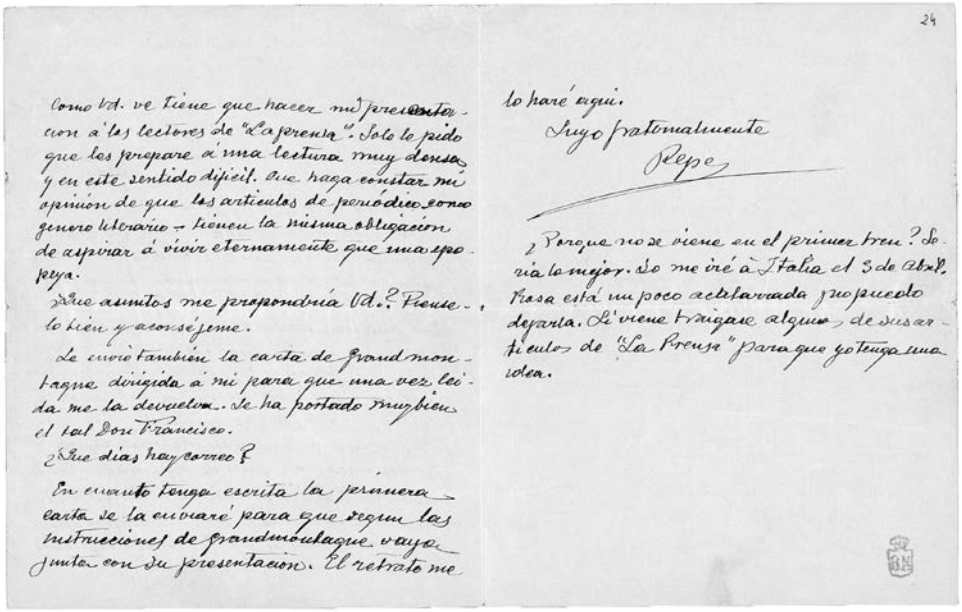

Psc/23268/6(10)
23

Marburg-24 marzo 1911

Querido Ramiro: adjunta la carta de Grandmontagne. Como ve vamos á ser compañeros de colaboracion. Excuso decirle cuanto me preocupa la postura á tomar en mis cartas (por ahora dos mensuales). Yo no soy periodista, por lo menos no entiendo la actualidad de una manera tan limitada como es uso. Actualidad no es empirismo social, no es atomizacion de la continuidad dinámica historica y de la integridad estática cultural. El periodismo esta atrasado cincuenta años en todo el mundo y no responde como forma ni organo á la funcion que ya le compete en la fisiología del espiritu colectivo. Se olvida que un hecho — un suceso por ej. — es solo un punto de una esfera y que solo puede ser tratado adecuadamente sometiéndolo á una interpretacion esférica. ¿Como es posible una tal forma del periódico? Aqui vienen largos proyectos mios: esperecio unir la universidad al periódico.

[20] Primer viaje a Italia de Ortega, probablemente a un Congreso. No existen documentos de su intervención; pero es a partir de esta fecha que aparecen en sus textos algunas citas en italiano, especialmente de Leonardo da Vinci.

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



24

Como Vd. ve tiene que hacer mi presentacion á los lectores de "La prensa". Solo le pido que les prepare á una lectura muy densa y en este sentido difícil. Que haga constar mi opinion de que los artículos de periódico como genero literario tienen la misma obligacion de aspirar á vivir eternamente que una epopeya.

¿Que asuntos me propondria Vd.? Piense lo bien y aconséjeme.

Le envio tambien la carta de Grandmontagne dirigida á mi para que una vez leida me la devuelva. Se ha portado muy bien el tal Don Francisco.

¿Que dias hay correo?

En cuanto tenga escrita la primera carta se la enviaré para que segun las instrucciones de Grandmontagne vaya junto con su presentacion. El retrato me lo haré aqui.

Suyo fraternalmente

Pepe

¿Porque no se viene en el primer tren? Seria lo mejor. Yo me iré á Italia el 3 de Abril. Rosa está un poco acelarrada pues pueda departa. Si viene trigame algunos de sus artículos de "La Prensa" para que yo tenga una idea.

[20][21]

[De José Ortega y Gasset a Ramiro de Maeztu]

Jueves 25 [mayo de 1911][22]

Querido Ramiro: contesté una larga carta a su carta larga pero no la eché porque luego me pareció demasiado llena de indignación. Me causó mal efecto después de años de compenetración intelectual y de tres días de conversación[23] me acusara Vd. de no tener en cuenta la necesidad de la intuición, de la educación intuitiva del pueblo. ¡Yo que llevo un año diciendo a mis amigos(1)[24]: 1º Hay que descender de los principios a su aplicación. 2º Hay que enriquecer la intuición! Busco ahora la carta y no la hallo: si parece se la enviaré.

(1) y especialmente a Vd., gran Don Ramiro.

¿Que no he pensado sobre lo que es el periódico?!!!!

[21] BNE, sig. Mss/23268/6(11). Escrita a mano y firmada.

[22] Se colige por los hechos descritos en la carta. Está escrita plausiblemente en Marburgo.

[23] Es probable, dada la proximidad de las fechas, que Maeztu aceptara la proposición que le hizo Ortega en carta del 24 de marzo de acudir a Marburgo a visitarle.

[24] Cuelga aquí Ortega una llamada de nota al pie de la carta.

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

Pero, ¡hombre! ¡qué trabajo se toman Vds. por no querer reconocer que "La Prensa" es un periódico salvaje, en todos sentidos mal hecho! Y esta simple afirmación mía es la que le ha puesto a Vd. al galope sobre el campo de las observaciones injustas.

Mi podre Rosa lleva diez y seis días en la clínica[25] sin haber aún salido de su cuidado: por lo demás, se encuentra bien. Vea cómo no he podido comunicarle si es niño o niña.

Estoy concluyendo un cartapacio sobre Marruecos para "La Prensa". Envíeme una carta como remitiendo Vd. mi artículo y su presentación. Tengo un necio pudor de enviar yo mismo esa presentación, por lo visto necesaria, pero que contiene loas que le parecerán a Vd. algún día tan injustas como a mí hoy.

Veré con mucho gusto al Sr. Raventós[26]: tengo idea de que Zulueta[27] me habló alguna vez de él.

Muy bien hace Vd. en venir aquí. Aproveche este año para acabar de integrarse: piense en los deberes que tiene Vd. delante, la infinitud de problemas que le esperan y que tendrá Vd. que *durchleben*[28]. ¿Qué será de Vd. si le cogen aún no unificado? Como en nuestra vieja táctica guerrera en los momentos de grave peligro formaban nuestros pobres soldaditos el cuatro, los españoles de ahora ceñidos de africanismo que es desparramamiento, tenemos que formar la esfera, el globo interior.

Abrazo entrañable

Pepe

[25] Tres días después nacería el primer hijo de Rosa Spottorno y Topete y José Ortega y Gasset, Miguel Germán.

[26] Manuel Raventós i Domènech (1862-1930), viticultor, enólogo y creador de la firma Codorniú. desempeñó el cargo de presidente de la Federación Agrícola Catalana Balear desde 1903 a 1904. Fue también un político catalán adscrito al movimiento nacionalista Solidaritat Catalana (1906) alcanzando el acta de diputado por Montblanc (Tarragona). Fue elegido diputado a Cortes por Valls (Tarragona) en las elecciones de 1907 y hasta 1910. En 1911 se convirtió en el primer director de la Escuela Superior de Agricultura.

[27] Luis de Zulueta y Escolano (1878-1964) fue un escritor, profesor y político español, miembro del Partido Reformista. Se licenció en Filosofía y Letras en la Universidad de Salamanca, ya que desde 1903 mantenía una estrecha amistad con Miguel de Unamuno. Se doctoró en 1910 en la Universidad Central de Barcelona con una tesis sobre *La Pedagogía de Rousseau* y, ese mismo año, se introduce en la política regional y española siendo elegido diputado por Barcelona, como representante de la facción política republicana. Volvió a ser elegido en 1919, 1923 y 1931 por Madrid, Pontevedra y Badajoz, respectivamente. Fue profesor de la Escuela Superior de Magisterio y, posteriormente, de la Universidad Central en la sección de Pedagogía. En el periodo 1931-1933 fue Ministro de Estado, bajo la presidencia de Manuel Azaña. Al finalizar la guerra, se exilió a Colombia y de allí a Nueva York, donde falleció en 1964.

[28] Verbo alemán que significa "vivir", "revivir", "experimentar".

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

Mss/23268/6(11)

Jueves 25

Querido Ramiro: contesté una larga carta á su carta larga pero no la eché porque luego me pareció demasiado llena de indignacion. Me causó mal efecto despues de años de comprenetracion intelectual (de tres dias de conversacion) me acusara Vd. de no tener en cuenta la necesidad de la intuicion, de la educacion intuitiva del pueblo. ¿Lo que llevo un año diciendo á mis amigos?: 1º Hay que descender de los principios á su aplicacion. 2º Hay que enriquecer la intuicion! Busco ahora la carta y no la hallo: si parece se la enviaré.

¿Que no he pensado sobre lo que es el periódico? !!!!

Pero, hombre!, ¿que trabajo se toman Vds. por no ~~querer~~ reconocer que "La Prensa" es un periódico salvage, en todos sentidos mal hecho? Esta simple afirmacion mia es la que le ha puesto á Vd. al galope sobre el compro de las observaciones injustas.

Mi pobre Rosa lleva diez seis dias en la cumisa sin haber aun salido de su enfermedad; por lo demas, se encuentra bien. Va como (1) y especialmente á Vd., gran Don Ramiro.

no he podido comunicarle si es niño ó niña.

Estoy concluyendo un cartapacio sobre Marruecos para "La Prensa". Envíeme una carta como remitiendo Vd. mi artículo y su presentacion. Tengo un necio pudor de enviar yo mismo esa presentacion, por lo visto necesaria, pero que contiene cosas que le parecerán á Vd. algun dia tan injustas como á mí hoy.

Veré con mucho gusto al Sr. Raventós: tengo idea de que Zulueta me habló alguna vez de él.

Muy bien hace Vd. en venir aquí. Aproveche este año para acabar de integrarse: piense en los deberes que tiene Vd. delante (la infinitud de problemas que le esperan) y que tendrá Vd. que dulcificar. ¿Que será de Vd. si le cogen aun no integrado? Como en nuestra vieja tactica guerrera en los momentos de grave peligro formaban nuestros pobres soldaditos el cuadro, los españoles de ahora cañidos de individualismo que es desparramamiento, tenemos que formar la esfera, el globo interior.

Abrazo entrañable Pepe

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

[21][29]

[De Ramiro de Maeztu a José Ortega y Gasset]

4, Pariser Str.
Berlín, W.

Berlín 3 de Octubre 1911

Mi querido Pepe: Su carta me alegra mucho, porque veo que no se cierra Vd. a la crítica. Al mismo tiempo me da una pauta para decirle más ordenadamente lo que de modo atropellado le escribí.

1º Le prevengo que la mala impresión ante el ataque injustificado[30] (públicamente injustificado, porque las alusiones de Unamuno[31] eran chabacanas y de mala índole, pero veladas) contra Unamuno no fue solo mía. ¿A qué obedece?, me preguntaron extrañados otros dos de los chicos de Berlín.

2º Ello le probará que el consejo de Zulueta no se puede tomar al pie de la letra. Es un consejo de hombre de mundo, excelente para abrirse camino en la carrera social. Ante el hombre que muestre fuerza se abren las puertas en España. Pero el problema de Vd. no es abrirse puertas sino abrir las conciencias no a Vd. sino a las ideas. Y para eso hay que alejar toda sospecha de que las ideas sirvan de instrumentos para darse pisto, como Unamuno predica, con su inconsciencia y su ignorancia.

3º ¡Claro! Tiene Vd. razón al suponer que Unamuno quiere alzarse ahora al frente de los golfos de ingenio y contra los estudiosos[32]. Pero no hay que alarmarse ante esa perspectiva, en primer término porque los golfos no pueden unirse. ¿Concibe Vd. la posibilidad de que Unamuno y Don Pío, Valle y

[29] AO, sig. C-28/10. Escrita a mano y firmada.

[30] El ataque injustificado puede referirse a la descalificación por vulgares de los poemas de *Rosario de sonetos líricos* de Miguel de Unamuno, vertido por Ortega en el artículo "El hombre mediterráneo", publicado en *El Imparcial* el 13 de agosto de 1911: I, 446. O, más recientemente, su acusación a Unamuno de ingratitud en la segunda entrega de su artículo dirigido a Baroja "Una respuesta a una pregunta", publicada en *El Imparcial* el 21 de septiembre de 1911: I, 463. Se citan las *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, indicando el tomo en romanos y las páginas en arábigos.

[31] Puede referirse a las alusiones de Unamuno en su artículo de marzo de 1911 "Sobre la tumba de Costa", en el que el rector de la Universidad de Salamanca arremete contra los europeístas, tachándoles de nuevo de "papanatas", "pedantes" y "serviles".

[32] Con "golfos de ingenio", se refiere Ramiro de Maeztu a la denominada Generación del 98, a la que él mismo pertenece, aunque no la reconoce como tal. Los estudiosos son los europeístas de la Generación del 14, encabezados por Ortega y a cuyas propuestas se está él acercando.

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

Benavente, etc., puedan hablar dos horas sin reñir? Les falta lo objetivo –¡palabra algo imprecisa!– luego no pueden unirse.

4º La carta de Unamuno es una memez[33]. Comprendo la indignación de Vd. Pero Vd. cometió la candidez de escribirle afectuosamente. Pensé decirle a Vd. en Marburg que había hecho mal y que a Unamuno no se le debe tratar hasta que no haga confesión de culpas y penitencia. Pero entonces discutíamos Vd. y yo sobre moral. Yo estoy muy tentado a dar por definitivamente condenados a los malos y a no pensar en ellos. Ello le parecía a Vd. mal y por eso no le hablé. Pero aún después de recibir la carta de Unamuno debió Vd. decirse tan solo que con ese hombre no se puede hacer nada y esperar a que diera motivo público no para meterse con él, sino para refutar lo que dijese. Usted, ¡a lo objetivo!

5º He supuesto que se aventuraba Vd. en lo de Croce[34], porque suponía –y aún supongo– que Unamuno no debe aún de tener idea de la acción de Croce en Italia. La carta de Unamuno no me prueba que sepa de lo que se trata, sino sólo que se da tono de tratarse con persona cuyo nombre viene sonando hace años en España y en Inglaterra. Claro que Vd. sabe mejor que yo conocer el método dialéctico allí donde lo encuentre, pero Unamuno no necesita tomar el *aire* dialéctico –método, no hay de qué– de Croce, porque leyó a Hegel hace muchos años. Hace 17 años, en el 94, cuando yo conocí a Unamuno, no le oía hablar más que de Hegel. Sus páginas últimas de *Paz en la Guerra*[35] decía él que eran hegelianas. En su *En torno al casticismo*[36] no se elogia más que a Hegel.

[33] Se refiere a la carta de Unamuno a Ortega de fecha 2 de septiembre de 1911. Unamuno ya conocía el tono despectivo de Ortega hacia su poesía y se revuelve: "Ya sé que usted no pasa por mi poesía. No es, en efecto, creo, muy a propósito para resistir la crítica de la estética tudesca, estética que aborrezco porque no es tal. La mayor mentira es la estética alemana", *Epistolario completo Ortega-Unamuno*. Ed. de Laureano Robles. Madrid: El Arquero, 1987, pp. 100-103.

[34] Benedetto Croce (1866-1952), filósofo, historiador y político italiano que Ortega cita ya en abril de 1909, en su artículo "¿Una exposición sobre Zuloaga?", como uno de los grandes pensadores junto con Simmel y Bergson. Ya había recomendado su lectura a Maeztu en carta de 26 de febrero de 1910, aunque precisando que no era original: "discípulo de Alemania y nada más", "José Ortega y Gasset – Ramiro de Maeztu. Epistolario (1908-1926). Segunda parte", ed. de María Luisa Maillard, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 46 (2023), p. 56. Unamuno utilizará a Croce en su carta de respuesta a Ortega del 2 de septiembre de 1911, para defender su postura, opuesta a la estética alemana. Ha hecho una traducción de la estética de Croce y está en correspondencia con él.

[35] *Paz en la guerra* es la primera novela de Miguel de Unamuno, en la que vierte sus recuerdos de niñez en un barrio de Bilbao en el contexto de la Segunda Guerra Carlista (1872-1876). Se puede considerar una novela histórica que se cierra con la paradoja de que hay que encontrar la paz en el corazón de la guerra.

[36] *En torno al casticismo* es un ensayo de Unamuno, publicado originariamente en 1895 en *La España Moderna* en cinco artículos, que posteriormente se publicará como libro en 1902. En este texto, Unamuno se adelanta a la crisis de conciencia, surgida en España a raíz de la pérdida de las últimas colonias en ultramar y elabora por primera vez el concepto de "intrahistoria", la historia cotidiana de los españoles olvidada por la historia oficial.

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

Y en aquellos años escribía habitualmente en *La Lucha de Clases*[37] sobre temas marxistas-hegelianos y decía habitualmente a sus amigos que para él no había más que dos genios: Marx y Hegel. Claro que el Hegel de Unamuno estará en el aire, porque Unamuno no ha estudiado a Kant, y no puede manejar las substancias que Hegel manejaba, pero me parece que *el aire* dialéctico de Unamuno no es necesario atribuírselo a Croce. Pero de esto sabe Vd. más que yo, aunque tal vez no recordase el hegelianismo desordenado pero positivo de Unamuno cuando joven. En fin vuelvo a decirle que de esto sabe Vd. más que yo y ha podido barruntar un *crocismo* en el artículo de Unamuno que a mí se me escapó.

6º ¿Que Unamuno iba a escribir un artículo furibundo contra el germanismo?[38] Mucho mejor para Vd. y para la causa que Vd. mantiene. Haberle dejado y entonces habría Vd. caído contra sus asertos –no contra él– y los habría pulverizado, haciendo de paso un gran bien a sus lectores. Lo malo del ataque de Vd. es el carácter personal. *Da la impresión* de una rivalidad o cosa parecida.

7º Lo de la "tentación de mostrar superioridad". Para el lector *español* los párrafos del artículo de Vd. contra Unamuno vienen a decir: "Conste que no sólo le conozco a Vd. sino que conozco todas las fuentes en donde Vd. ha bebido"[39]. No hay en esos párrafos una refutación de las afirmaciones de Unamuno, sino una afirmación de rebasamiento cultural. "Usted no traduce sino lo de segundo orden". Claro está que ello *sale* sin que Vd. se lo proponga fundamentalmente, pero tiene Vd. que preocuparse de ello para evitarlo porque eso es el unamunismo: servirse de los libros y de la cultura para desdeñar a los amigos. Hoy le es a Vd. muy fácil colocarse en esa postura frente a cualquier otro español, pero no es eso lo que Vd. se propone.

Tenga Vd. muy presente que el secreto con que Unamuno y antes que Unamuno M. Pelayo han logrado que en España no se estudie consiste en servirse solamente de la cultura para ese fin de repelión[40]. Recuerde Vd. lo que

[37] *La Lucha de Clases* fue un semanario socialista, editado en Bilbao, desde 1891 a 1937; aunque con un paréntesis en los años 1892-1894. Fue, junto con *El Socialista*, uno de los principales órganos del Partido Socialista.

[38] Ya corría el rumor de que Unamuno iba a escribir una serie de artículos, titulados "Don Fulgencio en Marburg", aunque en este momento Maeztu no parece tener una confirmación clara.

[39] En "Unamuno y Europa, fábula": I, 256-259, Ortega cita un texto de Américo Castro, en el que éste escribe: "Lo que el señor Unamuno sepa de filología castellana tuvo que aprenderlo en las gramáticas de Diez, Meyer-Lübke, Foerster y Baist, alemanes, y en la de Gorra, italiano" (*ibid.*, 258), añadiendo que lo que supiese del habla salmantina se debía a Gessner. A esta cita, Ortega añade otra más numerosa de autores extranjeros, expertos en literatura española. En su artículo en *El Imparcial* (publicado en dos entregas: 13/9/1911 y 21/9/1911) "Una respuesta a una pregunta", Ortega vuelve a la carga: I, 463.

[40] Vocablo no existente en el diccionario de la Real Academia de la Lengua Española (RAE). Interpretamos que se refiere a "repeler" o "rechazar".

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

me escribía aquel bilbaíno de Basterra: "yo creía que el leer no servía más que para darse importancia". Todavía la inmensa mayoría de los amigos de Vd. no se han dado cuenta más que de su valor psicológico: cultura, rectitud personal, buen estilo. Lo que yo veía al principio de nuestra polémica desde Londres y había visto desde que le conocí. Pero no es esto lo más importante. Lo importante, que después entreví y ahora empiezo a ver, es la seguridad objetiva, la ciencia, casi diría ahora "el método transcendental" "ciencia igual a conciencia". Su ataque a Unamuno hace pensar al lector español: "¡Lo que sabe Ortega!", y no es eso lo que Vd. se propone, sino lo otro precisamente: que no hace falta ser un genio para llegar a amarrar las ideas. Esta es la fuerza de la posición de Vd. frente al unamunismo y naturalmente se debilita en cuanto Vd. se descuide en emplear el método unamunista de servirse del saber no para enseñar sino para humillar.

En lo que dice Vd. de mí y de las veces que hablo en primera persona está claro que tiene Vd. razón y que cuanto más me censure, mejor.– Claro, claro, ¡no hay más intelectualidad que la europea! Toda otra posición es misticismo. Ahora lo sé por haber vivido, claro que superficialmente, durante tres años la posición japonesa, que consistía en decir que hay dos caminos: uno, Europa, otro, ¡el misterio!– Lo que le decía respecto a que le debo a Vd. estas o las otras ideas era una tontería, mejor, una excusa cortés para tomar ímpetu y adquirir derechos para censurarle la forma –¡naturalmente la forma más que el fondo!– del ataque a Unamuno. Pero tampoco me hubiera parecido bien si hubiera Vd. sustituido el nombre de Unamuno por "Hay un escritor, etc.". Siempre quedaría en el ataque un alarde de mayor erudición, siempre faltaría el motivo objetivo *explícito*. La carta de Don Miguel es una idiotez digna de ser fechada en la "Sociedad Bilbaína", círculo de los ricos bilbaínos. Resumen: me pareció mal que escribiera Vd. a Unamuno en tono afectuoso; y también mal que le haya Vd. atacado en forma que no está explícitamente, públicamente justificada. La táctica para con Unamuno me parece que debe ser: 1º no tratarle; 2º defenderle de cuando en cuando frente a los bárbaros; y 3º refutarle inexorable pero objetivamente siempre que se cruce públicamente en nuestra causa; y mejor invertir el orden del 3º al 2º.

Muchos recuerdos y mil abrazos a Vd. de

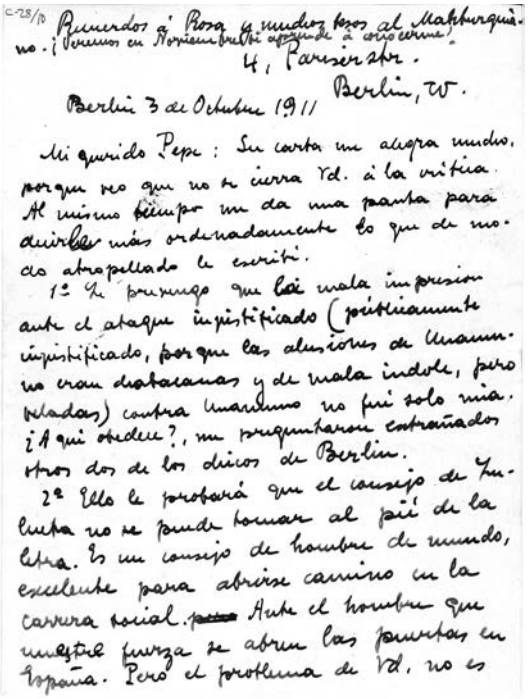
Ramiro

Recuerdos a Rosa y muchos besos al Marburguiano. ¡Veremos en Noviembre si aprende a conocerme![41]

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

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

Primera página de the carta



C-28/10 Recuerdos á Rosa y muchos besos al Mathurquino. ¿Venimos en Noviembre? Escribe á otro correo.

4, Passauerstr.
Berlin, W.

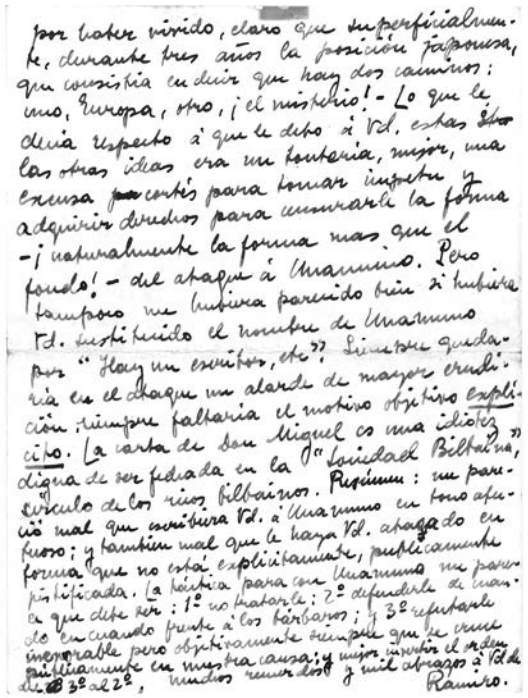
Berlin 3 de Octubre 1911

Mi querido Pepe: Su carta me alegra mucho, porque veo que no se cierra Vd. á la crítica. Al mismo tiempo me da una pauta para decirle más ordenadamente lo que de modo atropellado le escribí.

1º Le pregunto que lói mala impresión ante el ataque injustificado (políticamente injustificado, porque las alusiones de Unamuno eran disparatadas y de mala índole, pero veladas) contra Unamuno no fui solo mía. ¿A qui obedece?, me preguntaron extrañados otros dos de los diarios de Berlín.

2º Ello le probará que el consejo de Fulleda no se puede tomar al pié de la letra. Es un consejo de hombre de mundo, excelente para abrirse camino en la carrera social. Ante el hombre que muestra fuerza se abren las puertas en España. Pero el problema de Vd. no es

Última página de the carta



por haber vivido, claro que superficialmente, durante tres años la posición japonesa, que consistía en decir que hay dos caminos: uno, Europa, otro, ¡el misterio! - Lo que le decía respecto á que le dije á Vd. estas ~~otro~~ las otras ideas era una tontería, mejor, una excusa para contar para tomar impetu y adquirir derechos para cambiarle la forma -¡naturalmente la forma mas que el fondo! - del ataque á Unamuno. Pero tampoco me hubiera parecido bien si hubiera Vd. sustituido el nombre de Unamuno por "Hay un escritor, etc"? Lisa y llanamente quedaría en el ataque un alarde de mayor erudición, siempre faltaría el motivo objetivo explícito. La carta de don Miguel es una idiotez digna de ser pedida en la "Sociedad Bilbaína", círculo de los ricos bilbaínos. Resumen: me parece mal que escribiera Vd. á Unamuno en tono afuriado; y también mal que le haya Vd. atacado en forma que no está explícitamente, públicamente justificada. La táctica para con Unamuno me parece que debe ser: 1º no tratarla; 2º defenderla de cuando en cuando frente á los bárbaros; y 3º refutarle inexorable pero objetivamente siempre que se cruce públicamente en nuestra causa; y mejor, invertir el orden del 3º al 2º, muchos recuerdos y mil abrazos á Vd de

Ramiro.

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

[22][42]

[De José Ortega y Gasset a Ramiro de Maeztu]

[Octubre de 1911][43]

Querido Ramiro: nuestra cuestión es más interesante de lo que parece.

Al leer su carta he venido a esta conclusión: dejando a un lado la *forma* de mi acometida que cada vez me parece peor, cuanto Vd. opone al fondo del asunto me parece equivocado porque sólo hallaría justificación y fundamento si Vd. me diera un consejo capital que no me da y que es la madre de todo: que yo no debía escribir para los periódicos. Veámoslo.

A lo 1º: No acepto lo de que fueran las alusiones de Unamuno veladas. ¡Esto sería el colmo! Es como si alguien dijera en 1906 algo contra la "europeización" y al contestar a ello Costa se extrañaran las gentes porque la alusión había sido velada. Esos amigos o no han leído el artículo de Unamuno o no me han leído a mí en estos años o nos han leído a ambos a la *española*, es decir, sin que las frases de que el artículo se compone se les ligaran en la *unidad* del artículo. Esto, pues, es de todo punto inaceptable. ¡Ojalá y hubiera sido así y fuera así siempre! Harto me conoce Vd. –diríase que no– para saber que yo sólo empujado por una fría y deliberada voluntad me meto con las gentes. Algún día verá claro que mi defecto es la *paz*.

2º La interpretación que da al consejo de Zulueta la daría quien ni conociera a Zulueta ni a mí ni el *Zusammenhang*[44] de mi carta en que reproducía aquel consejo. Francamente, Ramiro, creo que podía esperar de Vd. una interpretación más compleja. Al preguntar qué debo *yo* hacer con los *enemigos*, se entiende *yo que defiendo tales y tales ideas peligrosas*, tan contra los más hondos instintos de nuestra nación y por enemigos, los que traten de poner en ridículo esas ideas. ¡Vaya por Dios!

3º Tiene Vd. razón. Pero no es tan indiferente como cree. Aún desunidos puede[n] impedir la conversión de muchos. De un modo o *de otro son los escritores de más talento que hay en España*[45].

[42] AO, sig. CD-M/6. Escrita a mano y firmada. No fue enviada.

[43] Sin fecha, probablemente escrita en respuesta a la carta de Ramiro del 3 de octubre de 1911, en una fecha próxima y posterior al 3 de octubre y anterior al 15 de octubre de 1911, pues contamos con una última carta de Maeztu fechada el 15 de octubre en la que no se hace ya alusión a la polémica tratada en estas cartas anteriores.

[44] Vocablo alemán que significa "conexión".

[45] Se refiere sin duda a los autores de la Generación del 98.

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

4º Tal vez tiene Vd. razón: pero yo el escéptico mantengo siempre una esperanza de que el presito[46] se convierta alguna vez.

5º ¿Creía Vd. que yo desconocía que Unamuno dice que ha leído a Hegel y que efectivamente tuvo unas veleidades de tal? Porque lo sabía escribí: "hace *muchos* años no ha dedicado ninguna velada a la dialéctica"[47]. Hegel era entonces, bien que se consideraba superado, el filósofo. Luego pasó, volvió Kant etc. y Unamuno dejó de ser hegeliano para influirse de los irracionalistas enemigos de aquel y que polemizaron con aquel (Kierkegaard se considera como el anti-Hegel con su principio: "La subjetividad es la verdad"). Pero ahora en Croce se le ha presentado la ocasión de remozar su hegelianismo. ¿Por qué? ¿No es Hegel el *lógico*, por excelencia? Sí, pero antikantiano. Ah! ya tengo un dato que no existe, claro está, para el común de los lectores pero que me asegura el sentido de lo que Unamuno dice: no tanto va contra la lógica en general cuanto contra mí. Y esto es de lo que no me apea Vd.: sus artículos son ataques a mi posición personalísima.

6º Llegamos a un punto en que se trata de una discrepancia principial entre Vd. y yo: a Unamuno no se le puede refutar como no se puede refutar –es decir, refutar directamente, objetivamente como Vd. piensa– al escepticismo español que él representa. Hace cuatro años, reciente mi ingreso en Kant, cuando aún no había visto en totalidad a éste, con mirada libre e independiente yo creía que sí. Ahora creo que no. Y esto ya lo sabía Aristóteles: al escéptico se le muestra que incurre en contradicción pero como ésta es su doctrina –que vida es contradicción– no se adelanta nada. Hay que dejarlo[48].

Esto en principio: prácticamente la cosa es todavía más imposible. En los periódicos nuestros el escritor no puede ser científico: ahí está el arte y el problema entero. Ser escritor de periódico y ser *algo* científico. Nuestros artículos, contra sus ilusiones, ni son objetivos como tales –aunque llevan proposiciones objetivas– ni pueden serlo. El periodismo es arte. Donde la cultura ambiente es mucha podrá ese arte arrastrar más elementos objetivos, donde no hay que comprar el derecho a enseñar algo dando a carretadas la emoción, lo estético. Yo no puedo ni tiene sentido que lo intentara refutar, en serio, a un hombre cuyo ser no está en sus afirmaciones particulares. Alguna vez se ha escurrido Unamuno, como en aquella carta a Azorín[49], y ha hecho afirmaciones concretas.

[46] Debe de referirse Ortega a Unamuno.

[47] En su artículo en *El Imparcial* (21/9/1911) "Una respuesta a una pregunta": I, 463.

[48] Se debe referir Ortega al capítulo 5 de *Metafísica* IV, donde Aristóteles define a dos tipos de adversarios: al que se puede persuadir y aquel otro, sofista o escéptico, que discute por el placer de discutir, sin creer en lo que sostiene; por eso es ridículo intentar persuadirlo, sino que hay que constreñirlo dialécticamente, partiendo de su premisa negativa.

[49] Azorín, "De Unamuno", *ABC*, 15/9/1909. Azorín publicó la carta privada que le había enviado Unamuno, felicitándole por su artículo "Colección de farsantes", en el que criticaba a los europeos que se manifestaban contra la condena de Ferrer.

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

Entonces se puede intentar deshacer éstas pero el resultado es ineficaz. Yo le desafío a Vd. a que conteste objetivamente los últimos artículos de Unamuno. Su artículo contra el germanismo sería irrebatible.

Querido Ramiro, me temo que el *objetivismo* sea empleado por Vd. como una guillotina. No: no sólo hay objetos sino que también hay sujetos. Objetivismo es tratar los objetos objetivamente pero no los sujetos. Lo subjetivo sólo subjetivamente puede superarse. Se ha librado Vd. del psicologismo en cuanto que ha descubierto un nuevo mundo, el lógico. Pero ¿y la psicología qué hacemos de ella? Por libertar al objeto del sujeto no hemos aniquilado éste: al *contrario le hemos dado un recinto donde es amo y señor*.

Ante un ataque personal no hay otro medio que o no contestar o atacar personalmente incluyendo en este ataque personal toda la objetividad que se pueda. Pero siendo lo personal el vehículo. Esto último no debe hacerlo, por lo menos, no debe hacerlo de ordinario quien no sólo hace labor objetiva sino que predica objetivismo: de acuerdísimo. *Ergo* hay que no contestar.

–Viene Vd. a lo que yo le he dicho –exclamará Vd. Perdón: ¿qué es no contestar? El escritor que escribe para un público tiene obligación de explicar al público que le lee qué quieren decir las censuras que son dirigidas a las ideas que él sustenta. Dentro de la definición de publicista entra el no rehuir sistemáticamente la polémica, el reaccionar ante públicas acometidas. El científico no es publicista: su público no es el público sino un círculo de lectores exactamente delimitado por la concordancia en admitir ciertos principios, los métodos científicos. Si alguien acomete en verso a un físico éste claro está no tiene para qué contestar.

No contestar es, pues, dejar de ser publicista. Y esto lo fundamental que debía Vd. aconsejarme y que tanto hemos hablado aquí. Todo lo demás es vivir en perpetua antinomia. "El Imparcial" no es una revista de filosofía: *ergo* no se puede en él ser objetivo sino tratando de aquellas cosas que son esenciales en el periódico: administración, hacienda etc.

7º Soy el escritor que menos nombres cita de ordinario. En ese artículo[50] digo que no sabemos nada en España ni podemos aspirar a pensar por cuenta propia en algún tiempo. Que hay que aprender. Que aprender no es genialidad sino menester consuetudinario y al alcance de todas las fortunas. Y que lo que parece genialidad no es sino estudio y aún estudio parcial, insincero –Unamuno.

[50] Se está refiriendo a su reciente artículo "Una respuesta a una pregunta": I, 455-464; *vid.* concretamente pp. 458 y 462-463. En él tiene como interlocutor directo a Pío Baroja y su reciente artículo en *El Imparcial* "¿Con el latino o con el germano?", pero tiene como trasfondo la polémica con Unamuno. Cfr. con el artículo escrito por Ortega dos años atrás en *El Imparcial* (27/9/1909) "Unamuno y Europa, fábula": I, 256-259.

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

Yo que me había ocupado del antiguo almogavarismo[51] erudito tenía que decir algo del nuevo almogavarismo genial, cuya característica es decir: No leáis y si leéis que sean los místicos españoles –y ellos, en tanto, leen los místicos europeos y pueden sacar de ellos artículos.

Lo de que, aparte el subjetivismo de la forma, falte motivo objetivo explícito no lo entiendo. Porque el artículo tenía forzosamente que ocuparse de los que aún no hoy son antieuropeístas.

Lo único positivo que en la táctica frente a Unamuno propone Vd. es utópico: el n.º 3.

Y me parece que ya son bastantes páginas para esta cuestión.

Suyo

Pepe

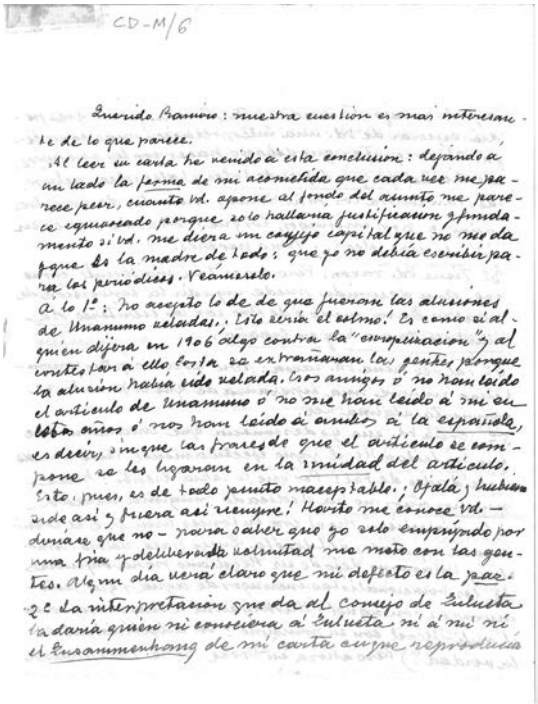
El marburguiano no me deja vivir: grita a toda hora.

Gracias por el artículo que me envía.

[51] La palabra "almogavarismo" no existe en el Diccionario de la RAE. Se debe referir aquí a los escritores eruditos como Menéndez Pelayo o "geniales" como Unamuno, que se comportaban en su combatividad como el almogávar, soldado escogido y muy diestro que realizaba entradas y correrías en tierra enemiga.

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

Primera página de la carta



CD-M/6

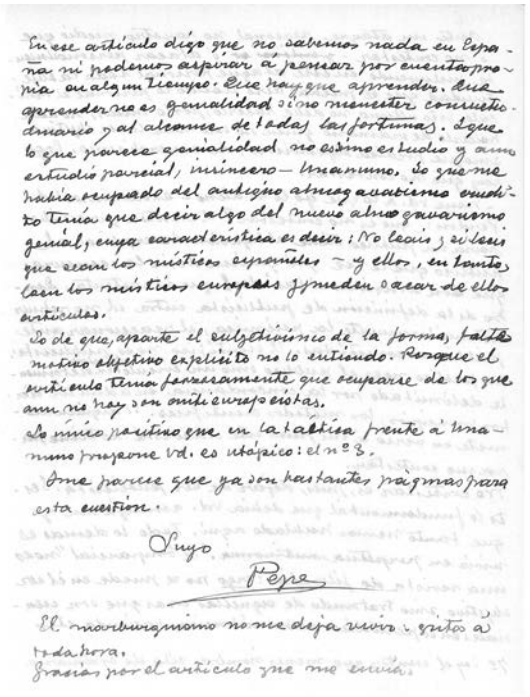
Querido Ramiro: nuestra cuestión es más interesante de lo que parece.

Al leer su carta he venido á esta conclusión: dejando á un lado la forma de mi acometida que cada vez me parece peor, cuanto Vd. apone al fondo del asunto me parece equivocado porque solo hallaría justificación y fundamento si Vd. me diera un cayujo capital que no me da porque es la madre de todo: que yo no debía escribir para los periódicos. Veámoslo.

Á lo 1º: No acepto lo de de que fueron las alusiones de Unamuno veladas. Esto sería el colmo! Es como si alguien dijera en 1906 algo contra la "europeización" y al contrario á ello costa ya extrañaran las gentes porque la alusión había sido velada. Los amigos ó no han leído el artículo de Unamuno ó no me han leído á mí en los años ó nos han leído á ambos á la española, es decir, sin que las frases de que el artículo se compone se les hayan en la unidad del artículo. Esto, pues, es de todo punto inaceptable. ¡Ojalá, hubiera sido así y fuera así siempre! Hasta me conoce Vd. — dónde que no — para saber que yo solo emprendo por una tira y deliberada solitud me meto con las gentes. Algún día verá claro que mi defecto es la paz.

2º La interpretación que da al consejo de Eulueta la daría quien ni conociera á Eulueta ni á mí ni el Ensanmenhong de mi carta cuyo reproducir

Última página de la carta



En ese artículo digo que no sabemos nada en España ni podemos aspirar á pensar por cuenta propia en algún tiempo. Que hay que aprender. Que aprender no es genialidad sino menester cotidiano y al alcance de todas las fortunas. Que lo que parece genialidad no es sino estudio y amor estudio parcial, minero — Unamuno. Lo que me había ocupado del antiguo almagavarismo cuando tenía que decir algo del nuevo almogavarismo genial, cuya característica es decir: No leais, ni leais que como los místicos españoles — y ellos, en tanto, leen los místicos europeos y pueden hacer de ellos artículos.

Lo de que, aparte el subjetivismo de la forma, falta motivo objetivo explícito no lo entiendo. Porque el artículo tenía forzosamente que ocuparse de los que aun no hay sin antiescrupulosidades.

Lo único positivo que en la táctica frente á Unamuno propone Vd. es utópico: el nº 3.

Me parece que ya son bastantes páginas para esta cuestión.

Suyo

Pepe

El noviembrismo no me deja vivir. Quito á toda hora.

Gracias por el artículo que me envía.

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

[23][52]

[De Ramiro de Maeztu a José Ortega y Gasset]

[53]Herrn Professor
José Ortega y Gasset
44, Schwanallée,
Marburg a/L

4, Pariser Str.
Berlín, W.

Domingo [15 de octubre de 1911][54]

Querido Pepe: Mañana espero que el Dr. Buchman recibirá el prospecto de un colegio y se lo enviaré. La cosa es algo difícil porque Berlín, como Vd. sabe, no es católico. La parte católica de Alemania está en Baviera y en el Rhin.

Hoy le escribo para anunciarle que según noticias de un pensionado, Carande[55], el cochino de Unamuno va a escribir una serie de artículos titulados "Don Fulgencio en Marburg"[56]. Aún espero que se tentará la ropa antes de meterse en esa empresa. Excuso decirle que mi pluma y mis puños están a su disposición. Lo de los puños es una tontería, pero casi hubiera sido preferido pegarle a darle un pretexto para hacer esos artículos, como Vd. se lo dio. Ello fue un error táctico. Pero ya no hay que pensar en eso. En lo que hay que pensar es en

[52] AO, sig. C-28/11. Escrita a mano y firmada.

[53] AO, sig. C-28/11b. Sobre con matasellos del 16 de octubre de 1911, está solo escrito en el reverso.

[54] Se colige por la fecha del matasellos, del lunes 16.

[55] Ramón Carande y Thovar (1887-1986), historiador y economista, doctorado en Derecho por la Universidad Central de Madrid en 1910. En 1911 se encontraba pensionado por la Junta de Ampliación de Estudios. Posteriormente, fue catedrático de Economía Política y Hacienda Pública en Madrid y Sevilla. En esta última ciudad inició una labor investigadora en el Archivo de Indias que le procuraría su prestigio, al exponer de forma sistemática la compleja realidad de la Economía y Hacienda en la época de los Reyes Católicos y Carlos I. Su primer libro fue *La hacienda Real de Castilla* y su investigación culminó con su obra cumbre *Carlos V y sus banqueros* (1987). Fue Académico de la Historia desde 1949, doctor *Honoris Causa* por las Universidades de Lille (1960) y de Colonia (1969). En 1985 recibió el Premio Príncipe de Asturias de Ciencias Sociales.

[56] Don Fulgencio Entrambosmares, es un personaje de la novela de Miguel de Unamuno *Amor y Pedagogía* (1902). Representa una sátira del intento de hacer de la ciencia una religión. Don Avito Carrascal con la ayuda del filósofo positivista Fulgencio, quiere convertir a su hijo en un genio aplicando a su educación los programas de la pedagogía científica. El experimento finaliza con el suicidio del hijo.

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

lo que viene y en la manera de probar, de evidenciar la ruindad de los motivos que animan a Unamuno, poniendo en evidencia no los motivos mismos, que a eso no hay derecho, sino la de su obra de reclamo y esterilidad. Profesor, no tiene alumnos; periodista, no ha informado de nada; poeta, sus versos suenan mal; ensayista, le falta capacidad para interesarse por nada; ciudadano, tiene que hacer una oda cuando se trata de defender la libertad. Le hablo a Vd. así, rápidamente, pero le exijo a Vd. que tome siempre el terreno firme, que no dé un paso injustificado, que se mida bien, pero que no descargue un golpe, después de haberlo bien pensado, sin echar en él 20.000 toneladas de fuerza.

Próximamente dentro de un mes estaré en Marburg y allí hablaremos. Ya le enviaré mis señas desde Londres.

Excuso decirle también que todos los chicos de Berlín están indignados con la idea de Unamuno, aunque todos piensan que el ataque de Vd. fue un error táctico. Pero una cosa es un error táctico y otra distinta una campaña innoble, naturalmente.

Aún estaré en Berlín esta semana. Lo de Castro[57] contra Vd. es una sinvergüencería de bajo vuelo de que no vale la pena de ocuparse. ¡Aún hay clases!

En punto a política creo que Vd. se equivoca de todo en todo[58]. Nuestra posición en Marruecos es horrenda[59]. Tenemos en frente a Francia (que ya es

[57] Puede referirse a Américo Castro (1885-1972), filólogo, historiador y ensayista, discípulo de Menéndez Pidal, con quien colaboró en el Centro de Estudios Históricos y participó en la fundación de *Revista de Filología*. En 1911 se doctoró en la Universidad Central de Madrid y en 1915 logró la cátedra de Lengua Española en dicha universidad. Ortega había utilizado un texto suyo en el artículo "Unamuno y Europa, fábula", y tal vez Américo Castro no hubiese estado de acuerdo con esa utilización, ya que, en carta a Ramiro de Maeztu del 26 de septiembre de 1909, Ortega escribe: "Lo importante es que las cuartillas de Américo Castro que publico las ha leído y autorizado el propio Menéndez Pidal", en "José Ortega y Gasset – Ramiro de Maeztu. Epistolario (1908-1926). Segunda parte", ed. cit., p. 46, lo que puede hacer pensar que no consultó a su autor. En cualquier caso, Américo Castro se vinculó a la Generación del 14, al firmar el manifiesto de Ortega de 1913, germen de la Liga de Educación Política Española. Aparte de sus trabajos sobre autores españoles ligados al pensamiento renacentista: *El pensamiento de Cervantes* (1925), *Santa Teresa y otros ensayos* (1929), adquirió gran notoriedad con la tesis mantenida en su libro *España en su historia. Cristianos, moros y judíos* (1948); en pugna con las tesis mantenidas por Sánchez Albornoz sobre el ser de lo español. Se exilió en 1937 e impartió clases en las universidades de Wisconsin, Texas y Princeton.

[58] *Vid.* el artículo de Ortega, publicado en *La Prensa* de Buenos Aires el 9 de julio de 1911, "El problema de Marruecos": I, 424-433.

[59] En 1911 se produce un recrudecimiento de la guerra con Marruecos, que comenzó con la denominada "crisis de Agadir", en la que se dirimían las aspiraciones coloniales de Alemania y Francia sobre Marruecos. El territorio marroquí asignado a España en el acuerdo de Algeciras de 1906 era una pequeña franja próxima a la costa de escasos recursos y de apenas el 5% de la población marroquí. Una revuelta contra el sultán de Marruecos en 1911 avivó el conflicto por la posesión de la zona entre Alemania y Francia, con el control de Marruecos por Francia. España frenó el avance

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

Europa) y a los moros. Es una torpeza colosal. No hay más remedio que elegir entre estar con Francia o con los moros. Los militares, por su afán de ascensos, no hacen más que matar tropa inútilmente. Canalejas es un idiota. Lo que inutiliza a los hombres de la Conjunción, que son los mejores que tenemos, es su republicanismo. Lerroux está muerto. En resumen, todas las posiciones políticas de Vd. en España son falsas. Y le devuelvo lo que me escribía Vd. hace 3 años. "En los planos medios del espíritu su reino es supremo: en los altos no ha penetrado"[60]. En los planos altos el reino de Vd. es supremo. En los medios –política, personas, táctica– se engaña Vd. de todas, todas. Y un abrazo de

Ramiro

Recuerdos a Rosa y muchos besos al marburguiano[61].

[62]N. B. El "caso" Unamuno servirá experimentalmente para que se vaya Vd. haciendo cargo de lo que era *mi generación*[63]. Es ya el número 2. Empezó Vd. por tropezarse con Azorín. Y ya veremos quién tiene razón, dentro de pocos años. Usted al hablar de *mi generación*, como de algo en que puede encontrase 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.

francés en su territorio con el desembarco de Larache y la ocupación de Arcila y Alcazarquivir. La situación desembocó en un conflicto armado. Ortega y Maeztu no parecen estar de acuerdo con la postura que debía tomar España respecto al expansionismo colonial francés.

[60] No se conserva ninguna de las cartas de Ortega de 1908, pero *vid.* la carta de Ramiro del 14 de julio de 1908, en "José Ortega y Gasset – Ramiro de Maeztu. Epistolario (1908-1926). Primera parte", ed. de Jorge Costa Delgado y Andrea Hormaechea Ocaña, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 45 (2022), pp. 50-58.

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

[62] Este párrafo está escrito en una hoja aparte cortada a mano, y constituye la última página de la carta.

[63] La Generación del 98, definida por la fecha en la que España pierde sus últimos territorios en ultramar, fue desde el principio un término controvertido, no sólo por algunos de sus componentes –Maeztu, Baroja–, sino por la crítica literaria –Ricardo Gullón, *La invención del 98*. Madrid: Gredos, 1969. Sin embargo, vemos cómo Ortega y Maeztu utilizan el término con soltura antes de que fuese formulado por Azorín en sus artículos de 1913, en el periódico *ABC* y refrendado por Pedro Salinas en 1934, en su curso en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid: "Concepto de Generación Literaria aplicada a la del 98". Sin duda, la aparición de una nueva generación, encabezada por Ortega y Gasset, diferenciada de la generación anterior por una actitud vital constructiva, propició la necesidad de establecer una barrera frente al pesimismo y la visión esencialista de España de la generación anterior, contribuyendo a su definición.

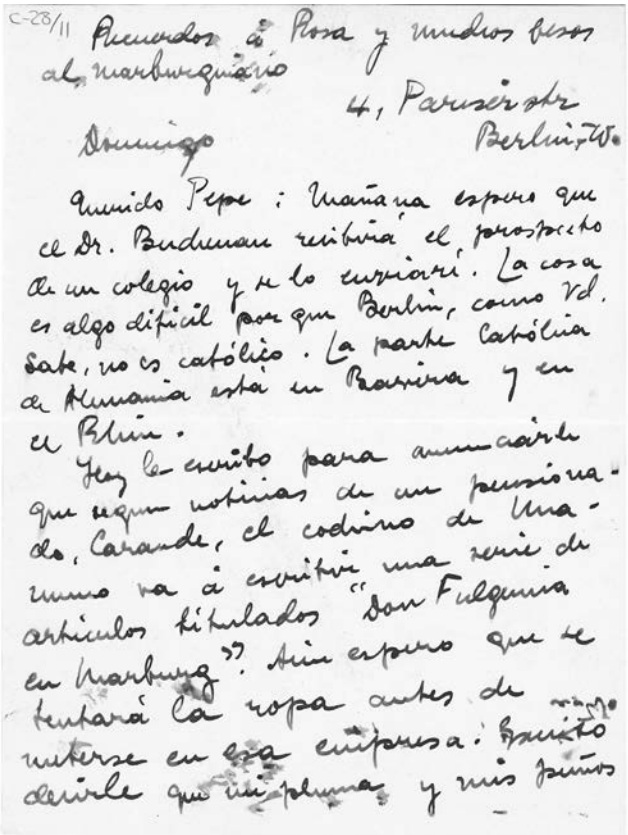
ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

Sobre

C-28/11a

Herrn Professor
José Ortega y Gasset
44, Schwanallée
Marburg a/L.

Primera página de la carta


C-28/11 Recuerdos á Rosa y muchos besos al marburguísimo

4, Pariserstr
Berlin-W.

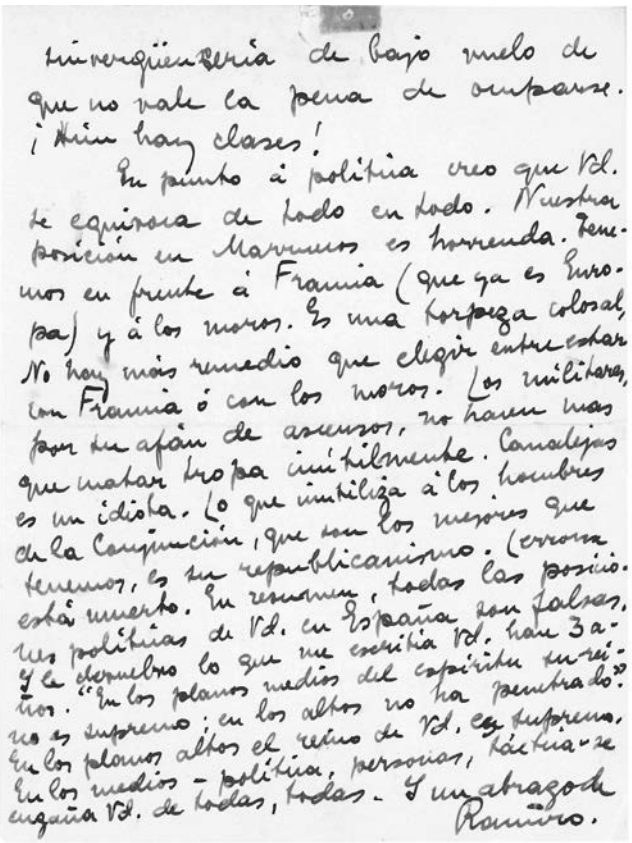
Domingo

Querido Pepe: Mañana espero que el Dr. Buchman recibirá el prospecto de un colegio y se lo enviaré. La cosa es algo difícil porque Berlín, como Vd. sabe, no es católico. La parte católica de Alemania está en Baviera y en el Rhin.

Hoy le escribo para anunciarle que según noticias de un pensionado, Carande, el sobrino de Unamuno va á escribir una serie de artículos titulados "Don Fulgencio en Marburg". Aún espero que se tentará la ropa antes de meterse en esa empresa. Escríbale que su pluma y mis puños

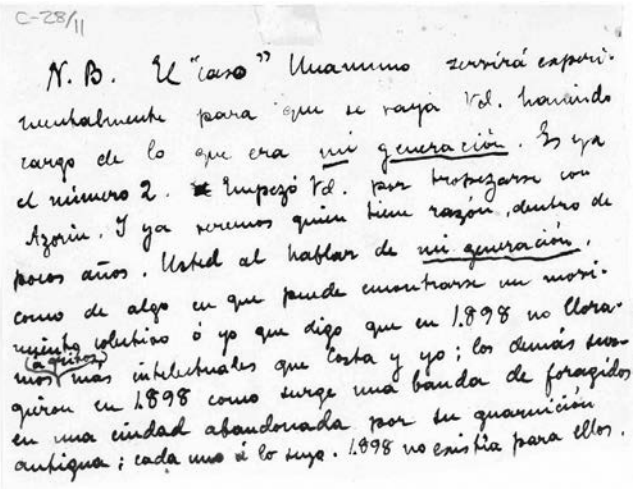
ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

Penúltima página de la carta con la firma



universitaria de bajo nivel de
que no vale la pena de ocuparse.
¡Aquí hay clases!
En punto á política creo que Vd.
se equivoca de todo en todo. Nuestra
posición en Marruecos es horrenda. Tem-
emos en frente á Francia (que ya es Euro-
pa) y á los moros. Es una torpeza colosal.
No hay más remedio que elegir entre estar
con Francia ó con los moros. Los militares,
por su afán de ascensos, no hacen más
que matar tropa inútilmente. Canalejas
es un idiota. Lo que inutiliza á los hombres
de la Conjunción, que son los mejores que
tenemos, es su republicanismo. Cerrera
está muerto. En resumen, todas las posicio-
nes políticas de Vd. en España son falsas.
Y le demuestro lo que me escribía Vd. hace 3 a-
ños. "En los planos medios del espíritu su rei-
no es supremo; en los altos no ha penetrado."
En los planos altos el reino de Vd. es supremo.
En los medios – política, personas, táctica – se
engaña Vd. de todas, todas. Y un abrazo de
Ramiro.

Última página de la carta

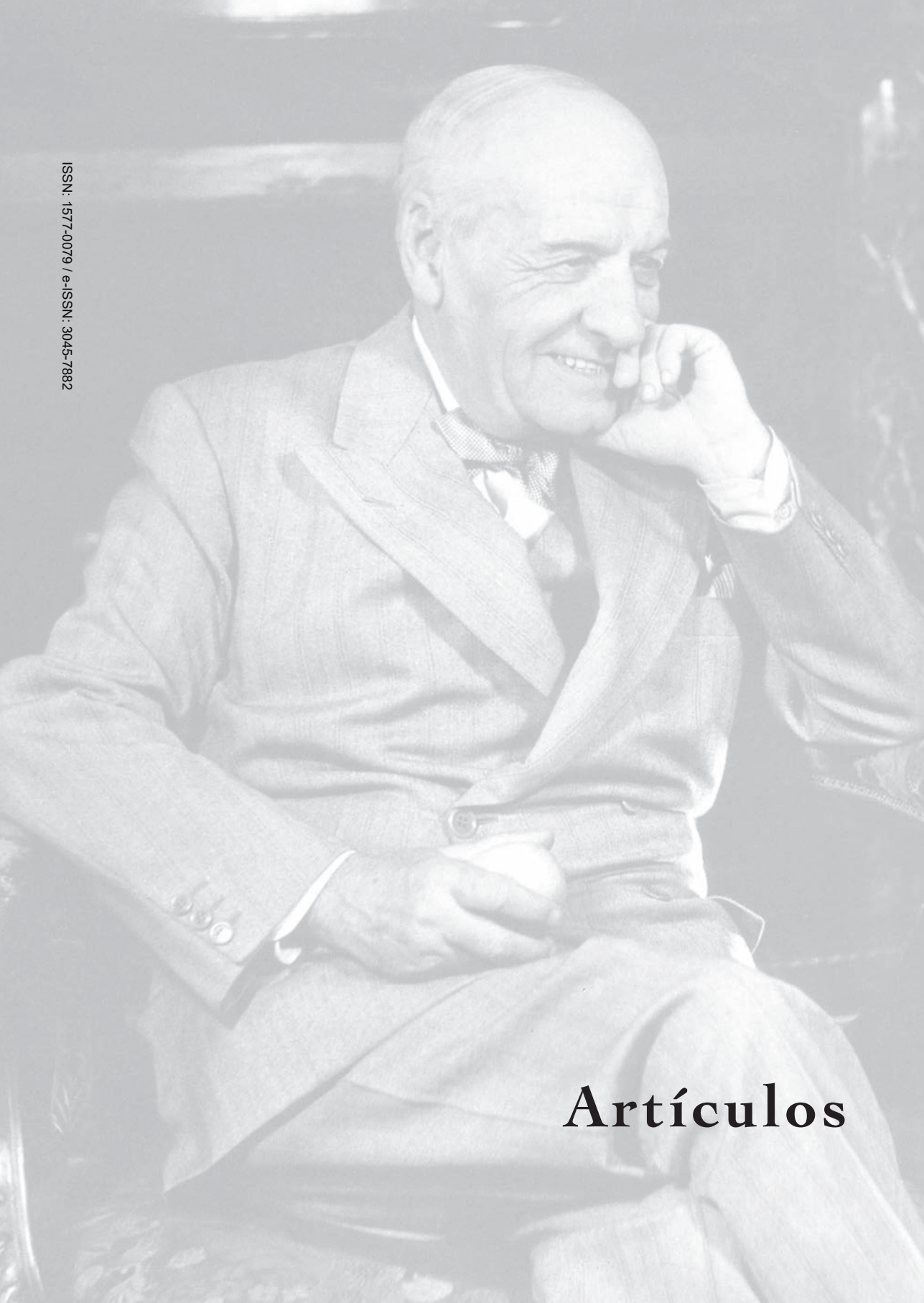


C-28/11

N. B. El "caso" Unamuno servirá especialmente para que se vea Vd. haciendo
cargo de lo que era mi generación. Es ya
el número 2. Empezó Vd. por tropezarse con
Azorín. Y ya veremos quién tiene razón, dentro de
pocos años. Usted al hablar de mi generación,
como de algo en que puede encontrarse un movi-
miento (aquí) solitario ó yo que digo que en 1.898 no lloraron
mas intelectuales que Costa y yo; los demás tuvie-
ron en 1.898 como surge una banda de forajidos
en una ciudad abandonada por su guarnición
antigua; cada uno á lo suyo. 1.898 no existía para ellos.

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

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

< José Ortega y Gasset, Hamburgo, 1953.

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

La cultura como dimensión trascendental de la vida humana. La lectura de Ortega por parte de Giuseppe Cacciatore.
Javier San Martín

La perspectiva en Ortega como clave entre la vida y la cultura: implicaciones pedagógicas.
Valentina D'Ascanio

Lebensform versus *forma (dual) de vida.*
Jesús Padilla Gálvez

A cien años de El tema de nuestro tiempo*: la visita de Einstein a España.*
Gemma Gordo Piñar

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

La cultura como dimensión trascendental de la vida humana. La lectura de Ortega por parte de Giuseppe Cacciatore*

Javier San Martín
ORCID: 0000-0003-4786-6605

Resumen
El ensayo se centra en un texto clave de Cacciatore. El primer apartado expone tres modos de leer a Ortega. El segundo mostrará cómo, desde una fenomenología de la mirada, el perspectivismo supera el relativismo. El tercero estudiará el concepto de cultura en Ortega desde una visión trascendental de la crisis, que implica que la cultura también es una dimensión trascendental. Entonces aparecerán problemas en la metáfora de la "balsa" y del "naufragio". En todo caso, el texto de Cacciatore desemboca en la conexión entre la cultura y la realidad, con lo cual se tocan problemas nucleares de la filosofía.

Palabras clave
Ortega y Gasset, perspectivismo, relativismo, cultura, concepto de "trascendental"

Abstract
The essay focuses on a key text by Cacciatore. The first section sets out three ways of reading Ortega. The second will show how, from a phenomenology of the gaze, perspectivism overcomes relativism. The third will study the concept of culture in Ortega from a transcendental view of crisis, which implies that culture is also a transcendental dimension. Problems will then appear in the metaphor of the "raft" and the "shipwreck". In any case, Cacciatore's text leads to the connection between culture and reality, which touches on the core problems of philosophy.

Keywords
Ortega y Gasset, perspectivism, relativism, culture, concept of "transcendental"

Ante todo, quiero agradecer la oportunidad de participar en este merecidísimo homenaje al profesor Giuseppe Cacciatore, a quien tanto debemos. Desde hace años viene su Departamento universitario, con él a la cabeza, fomentando estudios sobre filósofos de habla española, de una manera que habría merecido incluso la atención de nuestros políticos. Llama mucho la atención visitar el Departamento dirigido por el profesor Cacciatore y ver que en él son autores preferidos Ortega, Zubiri, Nicol, Gaos o María Zambrano, que sobre todos ellos hay estudios, ediciones de libros y traducciones.

* El presente texto reproduce con algunas modificaciones el capítulo que se publicó en el tomo 2 del libro Magister et discipuli*: filosofía, historia, política y cultura* que Antonio Scocozza y Giuseppe D'Angelo (eds.) publicaron en Colombia en homenaje al profesor Giuseppe Cacciatore con motivo de su jubilación en 2016, en la editorial Taurus, junto con la Universidad

Cómo citar este artículo:
San Martín, J. (2023). La cultura como dimensión trascendental de la vida humana. La lectura de Ortega por parte de Giuseppe Cacciatore. *Revista de Estudios Orteguianos*, (47), 75-97. https://doi.org/10.63487/reo.56

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

Él mismo ha editado libros y ha escrito estudios sobre estos autores. En su libro *El búho y el cóndor*[1] es la filosofía en la América hispana la que ocupa sus diversos capítulos[2]. Quiero en este texto estudiar su lectura de Ortega porque creo que toca un punto que me interesa especialmente, el tema de la cultura, que también a mí me ha atraído desde hace años; pero Cacciatore lo hace de un modo que me ha incentivado a volver sobre ese concepto ampliando mi horizonte gracias a sus aportaciones. Los desarrollos impecables que Cacciatore nos expone en el texto que quiero tomar en consideración, y que luego citaré me llevan a ampliar mi horizonte de comprensión de Ortega y me incentivan a comentar los problemas del concepto de cultura en Ortega a partir de Cacciatore, lo que creo es rendir un homenaje de agradecimiento al profesor italiano.

Antes de entrar en materia quiero mencionar, aunque solo sea eso, los otros escritos de Cacciatore sobre Ortega. Dejo los que ha dedicado a María Zambrano –varios textos[3]–, a Zubiri[4], a Gaos[5]. Sobre Ortega empezó escribiendo en 1983 con motivo del centenario del nacimiento del filósofo madrileño, lo que indica una nada desdeñable profundidad temporal de su interés por Ortega.

---

de Salerno y la Universidad Católica de Colombia, pp. 397-421. Las dificultades de distribución con que se ha encontrado la voluminosa edición han restringido su difusión. La importancia de la reflexión que Cacciatore ha desarrollado sobre la filosofía de Ortega, dentro de su enorme interés por la filosofía española, me ha llevado, con autorización de los editores, a publicar este texto en el que se comenta uno de sus ensayos más brillantes sobre Ortega como un pequeño homenaje al gran profesor y filósofo que ha sido Giuseppe Cacciatore, que falleció el pasado día 2 de marzo, y respecto al que la filosofía española está en deuda.

[1] Giuseppe CACCIATORE, *El búho y el cóndor. Ensayos en torno a la filosofía hispanoamericana*. Prólogo de Antonio Scocozza. Bogotá: Planeta / Universidad Católica de Colombia, 2011.

[2] En el reciente acto de homenaje que, el 3 de abril de este año, amigos y discípulos dedicaron al profesor Cacciatore en Salerno, de donde era natural el profesor de la Universidad de Nápoles, la profesora María Lida Mollo anunció que estaba a punto de salir el libro de Cacciatore *Crisis y razón histórica en la filosofía española*, con un epílogo de la mencionada profesora.

[3] En *Sulla filosofia spagnola. Saggi e ricerche*. Bolonia: Il Mulino, 2013, el capítulo III: "Maria Zambrano: la storia come «delirio» e «destino»", pp. 79-124; el IV, "Ortega e Zambrano su Croce", pp. 125-158; y el V, "Il pensiero «insulare» de Maria Zambrano: mito, metafora, immaginazione dell'umanità originaria", pp. 159-175. En *Rocinante. Rivista di filosofia ibérica, iberoamericana e interculturale*, n.º 1 (2005), pp. 107-126, había escrito el texto "María Zambrano: ragione poetica e storia".

[4] En este mismo libro recién mencionado el último capítulo, el VI: "Vita e storia tra Zubiri e Vico", pp. 177-186. El texto había sido publicado en *Xavier Zubiri*, coord. de A. Mascolo y M. L. Mollo, monográfico de la revista *Rocinante. Rivista di filosofia iberica e iberoamericana*, n.º 5 (2010), pp. 101-108.

[5] En Giuseppe CACCIATORE, *El búho y el cóndor*, ob. cit., se dedican capítulos a la Escolástica española y Antonio Briceño; a José Gaos, Leopoldo Zea, Ernesto Grassi, Eduardo Nicol; y hasta se puede leer un agudo comentario sobre el tango, que Cacciatore leyó como conferencia inaugural en un Congreso en Pagani, a pocos kilómetros de Ficiano, la sede de la Universidad de Salerno, en Campania, y que llevaba el incitador título "Mediterran Tango", en el que el excitante tema, por el producto que es el tango, de la interculturalidad aparece en primer término.

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

Así el texto "Ortega y Gasset e Dilthey" fue publicado en el libro *Attualità di Ortega y Gasset*[6], y después recogido como capítulo IX en el libro de Cacciatore *Storicismo problematico e metodo critico*[7].

El siguiente texto sobre filosofía española o en español está en la otra gran línea de trabajo de Cacciatore, la relación de Ortega con Vico. Siendo Cacciatore profesor de Nápoles, y además estudioso de la historia como el modo de ser del humano y como ciencia histórica, es normal que el napolitano Giambattista Vico sea uno de sus temas preferidos, al que ha dedicado, además de dos libros[8], casi dos decenas de artículos y otros tantos de capítulos de libros, además de más de un centenar de títulos de escritos menores, tal como aparecen reseñados en ese más de un millar de títulos, recontados de momento solo hasta el año 2010, con los que ha contribuido a la filosofía[9]. Pero yo me voy a centrar aquí en el que creo que es el gran texto de Cacciatore sobre Ortega, "La «balsa de la cultura». Filosofía y crisis en Ortega y Gasset" ("La «zattera de la cultura». Filosofia e crisi in Ortega y Gasset"), escrito para el libro *La vocazione dell'arciere. Prospettive critiche sul pensiero di Ortega y Gasset*[10]. El artículo ha sido también recogido como capítulo segundo en el libro, de 2013, *Sulla filosofia spagnola. Saggi e ricerche*[11]. Ya el título del artículo, la "balsa de la cultura", unido a filosofía y crisis, nos da una idea de la agudeza de Cacciatore. Porque, aunque la metáfora de la balsa no sea una metáfora muy usada por Ortega, si nos atenemos al concepto de cultura de este, que aparece ya plenamente formulado en *Meditaciones del Quijote*, se podría decir que esta metáfora, aunque no aparezca formulada, funcionaría perfectamente en el primer libro de Ortega como aquello que da seguridad a la espontaneidad de la vida. Es también cierto que, hasta la segunda navegación, aproximadamente a partir de 1930, la inse-

---

[6] Giuseppe Cacciatore, "Ortega y Gasset e Dilthey", en Lorenzo Infantino y Luciano Pellicani (eds.), *Attualità di Ortega y Gasset*. Florencia: Le Monnier, 1984, pp. 89-113.

[7] Giuseppe Cacciatore, *Storicismo problematico e metodo critico*. Nápoles: Guida, 1993, pp. 289-318. En esta edición le ha añadido una "Postilla 1993" bibliográfica (p. 318).

[8] *Metaphysik, Poesie und Geschichte. Über die Philosophie von Giambattista Vico*. Berlín: Akademie Verlag, 2002 y *L'infinito nella storia: saggi su Vico*. Nápoles: Edizioni Scientifiche Italiane, 2009.

[9] Como puede verse en el CV de la Universidad de Nápoles: https://www.docenti.unina.it/#!/professor/474955534550504543414343494154 4f52454343434750503435543032483730335 7/curriculum. En el acto mencionado en la nota 2, el profesor Armando Mascolo indica que la producción de Giuseppe Cacciatore alcanzó la cifra de "piu di due milla titoli", es decir, más de dos mil títulos: https://youtube.com/watch?v=dR5qxg0kcmk&feature=share (10:11).

[10] Giuseppe Cacciatore, "La «zattera de la cultura». Filosofia e crisi in Ortega y Gasset", en Giuseppe Cacciatore y Armando Mascolo (eds.), *La vocazione dell'arciere. Prospettive critiche sul pensiero di Ortega y Gasset*. Bérgamo: Moretti & Vitali, 2012, pp. 37-67.

[11] Giuseppe Cacciatore, "La «zattera de la cultura». Filosofia e crisi in Ortega y Gasset", en *Sulla filosofia spagnola. Saggi e ricerche*, ob. cit., pp. 47-77. Un estudio más reciente sobre Ortega se puede encontrar en Giuseppe Cacciatore, "Il posto della parola: lo stile filosofico di Ortega tra meditazione e saggio", en Giuseppe Cacciatore y Clementina Cantillo (eds.), *Omaggio a Ortega. A cento anni dalle* Meditazioni del Chisciotte *(1914-2014)*. Nápoles: Guida, 2016, pp. 31-47.

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

guridad de la vida espontánea, señalada en las *Meditaciones del Quijote*, no aparecerá como un naufragio y, por tanto, lo que en él puede dar seguridad como una balsa de salvación en medio del agua, pero la metáfora no es difícil de encajar en el conjunto de las reflexiones de Ortega sobre la cultura, aunque también tendremos que ver los problemas que la metáfora lleva consigo.

El artículo de Cacciatore tiene dos claras partes, aunque su autor no las señale: una primera[12] en la que se dibuja en breves y rápidos trazos lo fundamental de la filosofía de Ortega; y una segunda parte, en la que expondrá lo nuclear de la noción orteguiana de cultura y, desde ella, la visión orteguiana sobre la crisis y la historicidad, aportando para apoyar su pensamiento citas muy oportunas perfectamente seleccionadas, fundamentalmente de *¿Qué es filosofía?*, *Goethe desde dentro*, *Principios de metafísica según la razón vital*, y sobre todo de *En torno a Galileo*, libro que para Cacciatore sería un gran tratado sobre la cultura y su devenir; por tanto, sobre la crisis y las crisis.

1. Tres modos de leer a Ortega

Pero, antes de entrar en la exposición de las dos partes que he señalado, quiero dedicar algunas líneas a reflexionar sobre tres modos fundamentales que observo de leer a Ortega, los tres perfectamente válidos y que seguramente serán complementarios entre ellos. El primero, tal vez el más sencillo, es el histórico, en el que se sigue el devenir de la filosofía de Ortega; es obviamente un modo absolutamente legítimo, aunque sólo ofrece garantía plena unos años después del fallecimiento del filósofo, porque sólo con el conocimiento de los póstumos es posible llevar a cabo este modo de lectura con cierta seguridad; más aún, sólo una visión completa de la obra ofrece plena garantía de una interpretación correcta. Desde esa perspectiva, esta lectura, que empezó muy pronto, sólo ahora, una vez concluida la última edición de las obras completas[13], puede ser llevada a cabo con cierta seguridad, pues, por ejemplo, la relación de Ortega con el neokantismo es determinante para entender las conferencias de diciembre de 1912 en el Ateneo de Madrid, que podrían ser calificadas de perfectamente neokantianas[14] y que solo con la nueva edición de póstumos hemos conocido. Este sistema de lectura es el que aplica José Gaos en su primer escrito largo sobre su admirado maestro madrileño "La profecía en Ortega", de 1946 y 1947[15]; en relación con esa investigación hay que decir que, siendo

[12] Va de la p. 47 a la 58. Las citas se refieren a la edición de Il Mulino, de 2013.

[13] Me refiero a la edición de *Obras completas*, en diez tomos. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010. Se señalan, en adelante, el tomo en romanos y las páginas en arábigos.

[14] Ver en "Tendencias actuales de la filosofía" (1912), VII, 221-269.

[15] El texto se publicó en tres entregas a partir de los números 5 y 6 de 1946, y el número 2 de 1947 de la revista *Cuadernos Americanos*, que es la que había previsto un libro sobre "el pronóstico

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

un texto espléndido, ha sido prácticamente desconocido en España hasta muy recientemente, situación que ha resultado muy perjudicial para nosotros porque nos hubiera ayudado mucho conocer la interpretación que Gaos hace de Ortega. Ese texto del filósofo asturiano es el primero en el que se intenta presentar una periodización de la obra de Ortega aplicando así un método histórico para abarcar la totalidad del pensamiento del madrileño[16].

El siguiente comentarista que utiliza una periodización de Ortega es Ferrater Mora, cuya periodización de 1958 en su libro *Ortega y Gasset: etapas de una filosofía*[17], ha sido muy utilizada, aunque en la actualidad esté radicalmente superada, pues cuando escribe Ferrater se desconoce en gran medida sus conexiones con el neokantismo y con la fenomenología, además de la intertextualidad de las *Meditaciones del Quijote*, así como el texto de *Sistema de la psicología*. Por eso, seguir utilizando la periodización de Ferrater Mora en la actualidad es una clara indicación de pereza intelectual y desconsideración grave hacia lo que sobre el tema han escrito otros comentaristas después de Ferrater. Mantener esa periodización en la actualidad, lo que no es la primera vez que ocurre, indica, tal vez, que uno se puede permitir escribir lo que quiera sin miedo a descalificaciones graves. El esquema de Ferrater Mora está radicalmente superado, al menos, desde los años 60 y, con toda seguridad, desde finales de los 70, a partir de los estudios de Ciriaco Morón Arroyo[18], Philip Silver[19], Pedro Cerezo[20] y los míos propios[21]. Conociendo además la intertex-

---

filosófico". Después con algunos cambios se recogió en el tomo IX de las *Obras completas*, pp. 43-112. Actualmente, en José GAOS, *Los pasos perdidos. Escritos sobre Ortega y Gasset*, ed. de José Lasaga. Madrid: Biblioteca Nueva, 2013, pp. 57-126.

[16] Ver José GAOS, *Obras completas*, IX, p. 47 (en la edición de Lasaga, p. 61), en la que se habla de las cuatro etapas en que "se articulan" las producciones de Ortega.

[17] Las tres etapas que propone son objetivismo (de 1902 a 1914), perspectivismo (1914-1923) y raciovitalismo (1924 hasta la muerte de Ortega). Ver José FERRATER MORA, *Tres maestros*, en *Obras selectas*. Madrid: Revista de Occidente, 1967, tomo I, p. 122.

[18] Ciriaco MORÓN ARROYO, *El sistema de Ortega*. Madrid: Ediciones Alcalá, 1968. El estudioso manchego propone otra periodización, que recoge Juan Manuel Monfort en su libro *Filosofía de la cultura en Ortega y Gasset*, p. 11, recordando el texto de Morón Arroyo "Ortega y la literatura española clásica". En el libro (en preparación) *Creencia y realidad* dedico varias decenas de páginas a comentar la obra de Morón Arroyo. Por eso me remito a esa obra. De cualquier modo, una visita al libro de J. M. Monfort sería muy provechosa.

[19] Philip W. SILVER, *Fenomenología y Razón Vital. Génesis de* Meditaciones del Quijote *de Ortega y Gasset*. Madrid: Alianza, 1978.

[20] Pedro CEREZO, *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*. Barcelona: Ariel, 1984.

[21] Javier SAN MARTÍN, *Ensayos sobre Ortega*. Madrid: UNED, 1994; "La fenomenología de Ortega y Gasset", en *Ortega y Gasset, cien años después*. Málaga: Centro de la UNED, 1997, pp. 95-137; *Fenomenología y cultura en Ortega*. Madrid: Tecnos, 1998; *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2012.

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

tualidad de *Meditaciones del Quijote* establecida por Inman Fox en 1984[22], y con la innegable aportación de Nelson Orringer, la clasificación de Ferrater Mora queda totalmente superada, del mismo modo que el estudio de *Las mocedades de Ortega* de Fernando Salmerón[23] queda superado, o al menos muy necesitado de matización y corrección con la publicación de las *Cartas de un joven español*[24] y por el minucioso estudio, que las toma en consideración, de Noé Massó[25].

De todos modos, aplicar este modo de estudio es imprescindible para hacerse una idea clara de los avances o correcciones de Ortega a lo largo de los años. La tesis doctoral de Juan Manuel Monfort sobre la cultura[26] sigue este método.

En la actualidad, teniendo en cuenta la inmensa bibliografía que se ha generado sobre la filosofía de Ortega, creo que todos coincidiríamos hoy en que en Ortega hay tres periodos básicos, el que va desde que empieza a escribir hasta la asunción de la fenomenología como paradigma básico y que por tanto abarca desde 1902 a 1912 y es un periodo fundamentalmente *neokantiano*. El segundo periodo va desde 1913 a 1928, y sería el periodo *fenomenológico*, o de la razón vital, por más que en 1924 haga su aparición la razón histórica con el "sentido histórico". Pero en los años veinte la vida no es aún vida biográfica y Ortega no tiene plenamente diseñada la estructura de su filosofía. Será a partir de 1929, en el tercer periodo, que llega hasta su muerte, el que podríamos llamar el *periodo de la razón histórica*, en el que esta va asumiendo el papel directivo y la crítica a la fenomenología se convierte en un *leitmotiv*. Este periodo, por otro lado, es el que coincide con la formación de los discípulos que constituyeron la "Escuela de Madrid", como Manuel Granell terminaría bautizando a la hasta entonces llamada "Escuela de Ortega"[27]. Esta periodización creo que es la que ya se puede dar como canónica para el siglo XXI, y que convendría que no fuera ignorada por los estudiosos de Ortega. Si hubiéramos de poner términos de "razón" a estas tres etapas, tendríamos que decir que Ortega pasa de la *razón*

---

[22] Edward Inman Fox, "Revelaciones textuales sobre las «Meditaciones» de Ortega", *Ínsula*, 455 (1984), p. 4.

[23] Fernando Salmerón, *Las mocedades de Ortega y Gasset*. México D. F.: Colegio de México, 1959.

[24] José Ortega y Gasset, *Cartas de un joven español*, ed. de Soledad Ortega, prólogo de Vicente Cacho Viu. Madrid: El Arquero, 1991.

[25] Noé Massó, *El joven José Ortega. Anatomía del pensador adolescente*. Castellón: Editorial El Lago, 2006.

[26] Juan Manuel Monfort, *La cultura en Ortega: ámbito en el que se realiza la vida humana*. Tesis doctoral dirigida por Javier San Martín. Madrid: UNED, 2011.

[27] Sobre este tema ver de Gerardo Bolado, "La Scuola di Ortega e la filosofia spagnola contemporanea"; de José Lasaga, "La Scuola di Madrid: un'interpretazione" y mi "Epílogo", todos ellos en Lucia Parente (ed.), *Su la Scuola di Madrid. Filosofia spagnola del XX secolo*. Milán: Mimesis, 2016, pp. 57-106, pp. 107-124 y pp. 255-264, respectivamente.

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

pura (primera etapa) a la *razón vital* (segunda etapa), y de ésta a la *razón histórica* (tercera etapa).

Hay otro modo de leer a Ortega, que para nosotros tiene interés porque es el método que yo identifico en Cacciatore. Podríamos decir que es un método estructural y sincrónico, a diferencia del anterior que es diacrónico. En él los textos se toman como valores de una estructura al margen del tiempo. Este es el método que más se presta a lo que podríamos llamar, con Jesús M. Díaz, una interpretación caritativa[28], o irenista, porque, para dar valor estructural a los textos, a veces, puede ser necesario ignorar las consecuencias o incoherencias de algunas expresiones, dichas en un momento determinado. Los textos son asumidos en su literalidad sin cuestionar si lo que en ellos se dice es correcto o no, si muestra quiebras o no lo hace, o si realmente se atiene o no a un fenómeno.

En mi opinión esta es la forma más habitual de leer a Ortega. No es la más fácil porque los valores estructurales que algunos elementos de muchos escritos pueden representar son a veces difíciles de establecer. En favor de esta forma de lectura opera el disponer de un buen número de trabajos que se han ido publicando desde los años cuarenta sobre la filosofía de Ortega y especialmente desde su deceso. Aquí entrarían también los trabajos de Julián Marías o Antonio Rodríguez Huéscar, quienes se han esforzado por descubrir detrás de los varios cientos de títulos de la obra de Ortega las líneas maestras desde las que hay que leerlo.

Por supuesto, por lo general los estudios posteriores a ambos autores suelen operar desde este modelo, porque, además, esta forma de lectura se puede aplicar al estudio de cualquier concepto, y pueden ser estudios muy rigurosos o menos rigurosos, pero en general suelen ser estudios útiles, porque nos dan una estructura que para ser captada exige posicionarse con cierto distanciamiento del autor para poder percibir las líneas de esa estructura. En esta forma de lectura el momento temporal de los textos es menos importante que su literalidad porque, como hemos dicho, los textos se toman como valores sincrónicos. Por eso se pueden citar sin ningún reparo textos de Ortega de diversas épocas, porque los conceptos de "vida", "masa", "fenómeno", "cultura", etc., significarían estructuralmente lo mismo en un momento que en otro. Y aunque en sentido estricto no sea así, la búsqueda de las líneas sistemáticas permite, incluso recomienda, ignorar los matices que en un momento incluye el texto, para fijarse en el significado estructural. Es como si yo quiero hacer el plano de una ciudad desde determinada altura de ella, desde la cual deberé ignorar los recovecos que pueda tener una calle en la realidad de un paseo por ella. Los matices se pierden, porque no son necesarios, incluso impedirían la visión de conjunto. Esta es fundamental

[28] Jesús M. Díaz Álvarez, "La filosofia della serenità malinconica contro la superbia filosofica. Su José Gaos e l'indebolimento del pensiero", en Lucia Parente (ed.), *Su la Scuola di Madrid*, ob. cit., pp. 137-156.

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

para ver o establecer la posición de un autor en el amplio movimiento del pensamiento filosófico, por ejemplo, para compararlo con otros autores o en el amplio movimiento del pensamiento. Giuseppe Cacciatore, que se sitúa en el historicismo hermenéutico que arranca de Vico y pasa por Croce y Dilthey, necesita esa lectura de Ortega para extraer de sus textos los valores topológicos de los diversos conceptos que se mueven en esa órbita del historicismo.

Pero yo creo que aún hay otra posibilidad de lectura quizás menos caritativa, por llamarla así, porque al detenerse en los textos puede torturarlos con interrogatorios molestos. Este método busca menos situar a un pensador en el movimiento del pensamiento cuanto utilizar sus textos para pensar conceptos concretos; en ese momento los textos ya no entran necesariamente como valores sincrónicos de un esquema o estructura, sino directamente como expresiones que se esfuerzan por dar la palabra a la experiencia, y en ese sentido es un método que podríamos llamar fenomenológico. Como he dicho, es posible que esta lectura resulte menos caritativa para con un autor, porque consiste en escrutar hasta los bajos fondos las expresiones; pero también puede ser que resulte eficaz para pensar los elementos de los que se trata. Como en cierta ocasión me dijo José Lasaga, evaluando mi comentario al primer capítulo de *La rebelión de las masas*[29], que es una forma de "meter el bisturí" en los textos. Me pareció una buena metáfora, diseccionando el texto hasta sus entrañas para ver todas las implicaciones y por tanto su coherencia, para captar todos los matices que puede tener. En el ejemplo de la calle de la ciudad, este método es fundamental para conocer bien la calle familiarizándose con cada uno de sus recovecos.

En la lectura de Ortega hemos operado fundamentalmente con el método primero y segundo. Pero creo que es momento de aproximarse a él con el tercer método, analizando los textos al detalle, tomando en consideración los matices, demorándose en ellos, porque cada uno tiene su valor y en todo caso nos puede dar una perspectiva especial sobre un texto. Esta tercera forma de aproximarse a Ortega ya no pretende "salvar a Ortega", como dirían José Gaos, o recientemente José Emilio Esteban[30], sino sencillamente pensar con él y utilizar sus propios pensamientos como yunque en el que fraguar nuevos conceptos si los de Ortega nos parecen imprecisos. Es, creo, el nuevo nivel en el que tal vez debamos movernos a casi setenta años de su muerte.

---

[29] Ver Javier San Martín, "El primer capítulo de *La rebelión de las masas*: análisis crítico", en *Fenomenología y política*, en *Investigaciones fenomenológicas*, n.º monográfico, 3 (2011), pp. 169-187.

[30] Ver José Emilio Esteban, "L'allievo dimenticato di Ortega: la filosofia di Antonio Rodríguez Huéscar", en Lucia Parente (ed.), *Su la Scuola di Madrid*, ob. cit., pp. 205-240. El profesor de la Autónoma de Madrid habla de la posición de Rodríguez Huéscar de "salvar a Ortega". La misma necesidad había sentido José Gaos cuando escribió su "Salvación de Ortega", nada menos que con motivo de la muerte de este. El artículo salió en el número 1 de 1956 de *Cuadernos Americanos*. Ver en la edición de Lasaga, pp. 127-142.

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

Podría poner muchos ejemplos de este estudio minucioso. Antes de centrarme, como ejemplo, en la diferencia entre materia, alma y perspectiva, voy a dedicar unas líneas a otro ejemplo, porque además incide en el tema de la cultura. Desde que empecé, hace ya veinte años, a estudiar el tema de ideas y creencias, para mostrar los importantes matices de la posición de Ortega, vengo sosteniendo la necesidad de estudiar a fondo los distintos ejemplos que pone el filósofo madrileño. Más aún, creo que uno de los temas metodológicos de esta tercera lectura caracterizada por la minuciosidad analítica exige un cuidado especial con los ejemplos, en concreto en ese caso[31]. También en el tema de la cultura es necesario hacerlo. Un caso típico es el del martillo, que además es un ejemplo ampliamente utilizado por otros autores; por ejemplo, Heidegger años después de haberlo empleado Ortega[32]. El interés que tiene para nuestro análisis es doble; primero, porque nos indica la problematicidad de la tesis orteguiana de la contraposición entre vida y cultura, tomados ambos términos masivamente y que, en cierto modo deducible de *Meditaciones del Quijote*, es el tema básico de *El tema de nuestro tiempo*. Segundo, porque nos indica la ambigüedad del concepto de cultura que maneja Ortega en ambos libros. En efecto, nos dice Ortega que "El martillo es la abstracción de cada uno de sus martillazos"[33], por eso el martillo es abstracto, porque lo único concreto que existe son los martillazos. Un análisis minucioso exige entender plenamente esta frase, una frase preciosa, de las más "icásticas", que diría Cacciatore[34], pero que si no se entiende se pierde uno de los pilares de la obra de Ortega, la referencia de lo cultural a la vida, pero si se lo entiende hasta el fondo se tambalea tanto la identificación de cultura, que hace Ortega en ese mismo texto, con "arte o ciencia o política"[35] como las afirmaciones sobre la oposición de la vida y la cultura.

Efectivamente, el martillo, elemento técnico cultural –y que no creo que pueda ser inscrito en la categoría de "arte"–, si no se usa, no es nada, es una cosa que está ahí y cuyo único sentido como martillo exige referirlo a las acciones instrumentales. El martillo como objeto cultural es abstracto. Sólo es

[31] En el libro en preparación *Creencia y realidad*, esta conveniencia de escrutar los ejemplos es un punto fundamental, por cuanto en algunos de los que pone Ortega en relación con las creencias hay lo que llamo una "traición de los ejemplos".

[32] Ortega lo emplea en *Meditaciones del Quijote* (1914), I, 756. Heidegger lo emplea en *Ser y tiempo*, §15, p. 69, de la edición de Max Niemeyer; p. 77 de la traducción de Jorge E. Rivera. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2005, 4.ª ed. Hay nueva edición en Madrid: Trotta, 2003.

[33] José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, I, 756.

[34] Giuseppe CACCIATORE, "La «zattera de la cultura». Filosofia e crisi in Ortega y Gasset", ob. cit., p. 74. "Icástico" significa representativo: se quiere decir una frase muy significativa del autor, que lo simboliza muy bien; en este sentido, la frase más icástica de Ortega sería la de que "yo soy yo y mis circunstancias", pero habría otras muchas frases "icásticas" de Ortega. En el texto citado de Cacciatore, el filósofo italiano la aplica a la frase de Ortega de que "La historia es precisamente la segunda vista que logra encontrar la razón de la aparente sinrazón" (VIII, 242).

[35] José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, I, 788.

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

concreto como objeto de uso, usándolo dando martillazos en una acción de la vida. El martillo necesita la energía vital para hacer lo que se quiera hacer con él; por eso no es el martillo el que entra en la vida humana, sino sólo los martillazos, que son movimientos corporales encauzados en una acción precisa, porque tiene un objetivo final determinado de antemano.

Este ejemplo nos dice mucho. Primero, que no cabe la oposición de la cultura frente a la vida, porque el martillo, como algo abstracto, no se opone a la vida; lo único que puede hacer es no servirla, no ayudar a la vida, si no sirve. En ese caso es algo inerte. El martillo se puede oponer a mi vida o a la de otro, si es usado para golpearme o para golpear a otro, dándole martillazos; si lo utilizamos para martillear a uno mismo o a otro, pero entonces es una vida contra otra vida: no es el martillo el que se opone, sino la vida que lo usa. La pregunta será si no ocurre así en todas las cosas de la oposición de la cultura y la vida. Si la economía como cultura me oprime ¿será la cultura la que me oprime o más bien la vida de otros que utilizan los martillazos de la economía, por ejemplo, para desahuciarme de mi casa e impedirme tener un techo en el que dormir? Entonces es la vida de aquellos que tienen poder contra la vida de otros. Además, el martillo nos indica que no toda cultura es ciencia, moral y arte. Que hay una cultura (la cultura técnica más sencilla e inmediata), que además es muy anterior a la cultura desarrollada e inventada en Europa, y que, por supuesto es universal, propia de todo ser humano o de todo grupo humano, pues todo grupo humano disfruta de una cultura rudimentaria en comparación con otras culturas más sofisticadas, tal como la ejemplificada en el martillo.

Así, desde el análisis de un ejemplo podemos acceder y evaluar elementos ya mucho más importantes de la teoría orteguiana. Voy a poner otro ejemplo de este cambio de mirada. En *Meditaciones del Quijote* aparece una frase que puede ser leída de un modo distinto en la primera y en la segunda lectura. Dice Ortega en otra de esas frases que llamaríamos "icásticas": "¿Cuándo nos abriremos a la convicción de que el ser definitivo del mundo no es materia ni es alma, no es cosa alguna determinada, sino una perspectiva?"[36] Al italiano han traducido el "alma" en esta frase con la palabra "espíritu": "l'essere definitivo del mondo non è né materia né spirito"[37]. Cacciatore, que también cita la frase[38], de acuerdo con esa traducción, menciona, nada más empezar su texto, el artículo sobre la cultura de la catedrática de Filosofía de León, Isabel Lafuente[39], en el cual

[36] *Ibid.*, 756.

[37] José Ortega y Gasset, *Meditazioni del Chisciotte*, traducción de B. Arpaia, introducción de O. Lottini. Nápoles: Guida, 2000, p. 43. En la nueva edición de Gianni Ferracuti, en la editorial Ousia, la traducción es correcta.

[38] Giuseppe Cacciatore, "La «zattera de la cultura». Filosofia e crisi in Ortega y Gasset", ob. cit., p. 57.

[39] *Ibid.*, p. 59. Se refiere al artículo "Ortega: hombre y cultura", en *Revista de Estudios Orteguianos*, 5 (2002), pp. 85-101.

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

la profesora comenta que en *El tema de nuestro tiempo* Ortega contrapone la vida material a la vida espiritual, que sería la vida de la cultura. Vida cultural de acuerdo con el texto de Isabel Lafuente es vida espiritual. Así la perspectiva (cultura), que según el texto de *Meditaciones del Quijote* está más allá de la dualidad vida/alma, aquí queda identificada con "espíritu", y después reobra sobre *Meditaciones* y ya se puede entender y por consiguiente traducir "alma" por "espíritu". La cultura tiene que encajar con la duplicidad materia y espíritu, sin ninguna dificultad.

Cierto que, en *Meditaciones del Quijote*, frente a la materia están el alma y la perspectiva; pero como en *El tema de nuestro tiempo* a la materia se opone el espíritu, alma y perspectiva serían ambos vida espiritual, sin ningún tipo de problema. Por eso la traducción italiana no suscitaría ningún reparo: "alma", "perspectiva", "espíritu", "cultura", todos pertenecen a la misma familia.

Pues bien, una lectura minuciosa no puede olvidar estos matices. Si el mundo no es ni materia ni alma sino perspectiva, habrá que ver dónde encaja el espíritu, pues quizá sólo mirando el tema desde muy arriba y sin precisión podemos identificar alma, perspectiva y espíritu[40]. La lectura que propongo tiene que fijarse en esos matices y tenerlos siempre presentes y hasta no dar una explicación rigurosa de los matices no avanzar. Es cierto que estos trabajos son propios de seminarios o de comentarios minuciosos de textos, lo que seguramente aún no hemos hecho con Ortega, pues estamos todavía en las fases de las lecturas primera o segunda. A fin de cuentas, llevamos no más de tres décadas, desde mitades de los años ochenta, centrados en los textos de Ortega y apenas hemos hecho aún labor de laboratorio sobre ellos. Es muy posible que aún estemos en las grandes panorámicas sobre la filosofía de Ortega o sobre sus conceptos, sin descender a los textos con el bisturí del cirujano o la lente del entomólogo para filiar especies.

2. Algunas notas de Ortega según G. Cacciatore

En este artículo y tras la lectura pormenorizada del denso y por más interesante artículo de Cacciatore, quiero centrarme en la lectura minuciosa de

[40] No quiero dejar de mencionar la importancia que tiene lo que Ortega dice ya en ese texto: que el mundo no es nada determinado: "no es cosa alguna determinada". Esta frase solo tiene un sentido posible desde la fenomenología, porque supone una ruptura con la actitud natural ordinaria, en la cual tomamos el mundo como lo que es en sí mismo, sin darnos cuenta de que el mundo es el conjunto de nuestras posibles experiencias (cognitivas, estimativas y prácticas), por eso no es nada determinado, sino el conjunto de nuestras perspectivas, de las cuales en cada momento sólo tenemos una, pero que sin dificultad se desliza hacia otra y otra y otra. En realidad, es lo mismo que diría Antonio Machado en esa frase poética absolutamente genial y que no es sino la expresión, aquí diríamos con pleno acierto, más icástica, de la reducción trascendental husserliana: "Caminante no hay camino, se hace camino al andar".

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

las afirmaciones orteguianas sobre el concepto de cultura, que es el tema fundamental del artículo del homenajeado. ¿Qué interés puede tener esta lectura minuciosa sobre el concepto de cultura? A mi modo de ver un interés máximo, porque es, a pesar de las apariencias, uno de los conceptos más problemáticos de Ortega, que por lo demás atraviesa toda su obra, pero lo hace de un modo muy peculiar: primero, siendo definida claramente su obra como una filosofía de la cultura, al principio incluso de un modo explícito[41]; luego, de un modo implícito. Pero, segundo, las tensiones que muestra el concepto terminan llevando a Ortega a sustituirlo por otros en lo que hemos dado en llamar la "segunda navegación", el periodo que antes he definido como el de la razón histórica, sin que, por otro lado, quede clara la relación precisa que con el concepto de cultura tienen esos conceptos que lo sustituyen, como son la técnica, los usos e ideas y creencias. Pues, si hasta 1930 –fundamentalmente con *Misión de la Universidad* y luego en 1933 en *En torno a Galileo*– aún está este concepto muy presente, a partir de esas fechas va desapareciendo progresivamente para ser sustituido por los antes mencionados, sin que quede claro como todos ellos constituyen la cultura, o en qué medida se les aplican todos los predicados o explicaciones que Ortega ha dado sobre la cultura en los años anteriores. Esto sólo lo podemos lograr mediante un análisis quirúrgico de los diversos textos orteguianos sobre el concepto de cultura. En ese sentido el trabajo de Cacciatore sobre la cultura como "balsa de salvación en un naufragio" me sirve para profundizar en el significado de cultura en Ortega tanto en los primeros años de su trayectoria como en la segunda navegación.

Antes de continuar quiero decir que, como ha pasado tantas veces en el caso de Ortega, hay muchos estudios sobre el tema, pero pocos eficaces. La tesis doctoral de Juan Manuel Monfort, que ya he citado, es hasta el momento la investigación más exhaustiva que hay sobre el tema. En ella se puede encontrar una presentación total de todo cuanto Ortega dice sobre la cultura desde el principio hasta el final. Está claro que una de las cosas fundamentales que detecta el doctor Monfort es la diferente presencia del concepto en la primera y la segunda navegación, siendo en esta sustituido por los conceptos que antes he mencionado, tal como él mismo los pone en los excelentes esquemas que incorpora al final de su tesis.

Hasta su trabajo había otras dos tesis citadas por el título por Isabel Lafuente[42], sin que nada sepamos de su contenido porque parece que ni siquiera

[41] Cfr. José Ortega y Gasset, "Teoría del clasicismo" (1907), I, 120.

[42] Ver María Isabel Lafuente, "Ortega: hombre y cultura", en *Revista de Estudios Orteguianos*, 5 (2002), 85-101. Los autores señalados son María José Clavo Sebastián, con la tesis *Filosofía de la educación y de la cultura en Ortega y Gasset*, Universidad de Navarra, 1979; la otra es de Miguel Escudero Royo, con el título *Tribunal de náufragos. Ensayo de razón histórica sobre un proyecto de cultura española*, Universidad de Barcelona, 1999.

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

habrían dado lugar a algún artículo por parte de sus autores. Este texto quiero dedicarlo a la lectura de Giuseppe Cacciatore, por lo que me voy a centrar en su estudio. En las líneas que siguen expondré los puntos fundamentales de la visión de Ortega que expone Cacciatore para pasar después a la exposición de su comprensión de la cultura, si bien en este tercer punto del trabajo ampliaré, de acuerdo con lo que ahora sabemos sobre ese concepto de cultura en Ortega, la exposición de la problemática de ese concepto tal cual Ortega lo maneja.

Para comprender la lectura de Cacciatore quiero empezar señalando la importancia que tiene el concepto de "hombre entero", "*uomo intero*"[43], que Cacciatore atribuye a una influencia de Dilthey. El tema es muy interesante, si tomamos como hombre entero, como dirá Marcel Mauss, en el ámbito de la antropología y sociología, el "hombre total", o como también podríamos decir, el "hombre concreto", porque lo que cuenta fenomenológicamente es tomar la realidad como es; y en el caso propio, tomándonos como punto de partida, yo soy el sujeto que soy, es decir, una vida concreta, en la que entra todo lo que esta vida es; todo lo que yo soy, y lo más importante es que yo soy cuerpo –sensibilidad y afecto, vitalidad–, alma y espíritu: soy animalidad –cuerpo físico y alma– y perspectiva espiritual. Nada debe quedar fuera. Precisamente este punto podría ser en lo que Ortega, de acuerdo con su concepción, se distinguía de Husserl, en que, siempre según Ortega, Husserl, como heredero de la modernidad –por más que yo he mostrado que es una falsa visión– tomaría sólo como referente una conciencia "pura", que sería algo abstracto meramente teórico. Para Cacciatore una de las directrices básicas de Ortega es atender al hombre "entero", un hombre que comprende en sí los múltiples lados de la vida[44]. Este rasgo de "totalidad" es lo que Ortega convertiría en su lema al hablar de razón vital, de raciovitalismo y de la necesidad de superar una razón desvitalizada o "enrarecida", metáfora que utiliza Cacciatore para referirse a una razón sin oxígeno, por tanto, sin vida y, por eso, atrofiada. La vida de la que habla Ortega es una vida que, por un lado, tiene una función racional, porque tiene que ajustarse a las necesidades que le impone el medio, pero, por otro, incluye elementos propios como la fuerza vital, los sentimientos de angustia, de desorientación o eróticos, así como el impulso hacia el otro.

El raciovitalismo, de manera consecuente con la propuesta de hombre íntegro, tiene una forma de realizarse o llevarse a cabo en el perspectivismo. El grueso de la primera parte del artículo de Cacciatore está dedicado a perfilar este perspectivismo orteguiano. Para el profesor napolitano el raciovitalismo es perspectivismo. La vida está situada en un espacio y tiempo y sólo desde

[43] Ver Giuseppe CACCIATORE, "Ortega y Gasset e Dilthey", ob. cit., sobre todo pp. 299 y ss., donde se filia la conexión con Dilthey del rasgo de la "multilateralidad" de la vida humana.

[44] Ver también Giuseppe CACCIATORE, "Il fondamento dell'intersoggetività tra Dilthey e Husserl", en *Storicismo problematico e metodo critico*, ob. cit., p. 261.

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

ese momento y lugar tiene acceso sensible e intelectual al medio. Este perspectivismo orteguiano es comparable con el relativismo historicista de la vida de Dilthey, pero no es para caer en un relativismo escéptico o anárquico. El gran esfuerzo de Ortega –que subraya Cacciatore– es tratar de mostrar cómo el perspectivismo no termina en un relativismo escéptico.

Para mostrar que el perspectivismo no es escéptico, Cacciatore acude y resalta en Ortega una fenomenología de la mirada. Y es que, en efecto, el perspectivismo es ante todo visual; y por eso se basa en una fenomenología de la mirada. Como decía José Jiménez, la perspectiva visual es el modo como conectamos con el cosmos. El cosmos se ordena en perspectivas, que se intercambian por el cambio de posición, no de modo aleatorio, sino según un orden, al que, por ejemplo, el pintor sabe acceder en su obra. Por eso la verdad no es del sujeto sino del mundo; la verdad es un aspecto del mundo, independiente del tiempo. La perspectiva que tiene como correlato un mundo verdadero trasciende lo puntual espacial porque integra todos los espacios; y trasciende el momento temporal porque todos los tiempos están también implicados en ese momento. De este modo la fenomenología de la mirada implícita en la perspectiva del perspectivismo, antes de caer en el escepticismo, es un antídoto frente a él. La perspectiva representa la integración del individuo en el cosmos.

Pero al vincular vida y perspectiva y ésta con la verdad, estamos superando una noción monista de verdad, porque ésta sólo se da en la multilateralidad de las perspectivas, y así el universo no es versión hacia la unidad, sino hacia la multiplicidad, hacia el multiverso.

Cacciatore relaciona, además, esta teoría perspectivística, vinculada a una fenomenología de la mirada, con una fenomenología de la corporeidad, en lo que se manifestaría una "clara diferencia con la fenomenología de la corporeidad"[45]: la diferencia estribaría en que para Ortega las cosas no son meros cuerpos sino cosas agradables o desagradables; en definitiva, cosas insertas en nuestra vida. Y cita el texto de la lección décima[46] de *¿Qué es filosofía?* de acuerdo con el cual el vivir, que se encuentra con cosas o términos de tareas, es un "hallarse cada cual a sí mismo en un ámbito de temas, de asuntos que le afectan", y así "todo vivir es ocuparse con lo otro que no es uno mismo, todo vivir es convivir con una circunstancia"[47], lo que, por otro lado, se corresponde con la definición de mundo ordinario que había hecho Husserl en el §27 de *Ideas I*[48].

---

[45] Giuseppe CACCIATORE, "La «zattera de la cultura». Filosofia e crisi in Ortega y Gasset", ob. cit., p. 53.

[46] En la nueva edición, señalada como la lección IX.

[47] José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?* (1929), VIII, 355.

[48] Ver Edmund HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. 1. Halbband. Husserliana III/1. Texto de la 1.ª y 3.ª edición. Editado por Karl Schumann. La Haya: Martinus Nijhoff, 1977, p. 58. Traducción en español: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*.

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

Y aquí podemos pasar ya al último punto señalado por Cacciatore, porque, si vivir es ocuparse en las tareas, vivir no es algo hecho sino algo que se está haciendo y que hay que hacer. Por eso vivir es algo histórico, un *faciendum*, y en la medida en que el hombre es ese tener que hacer o estar haciendo no tiene naturaleza sino historia.

3. La cultura como una dimensión trascendental de la vida

Pues bien, con estas armas aborda Cacciatore, en la segunda parte del artículo, el tema de la cultura y la crisis que, personalmente, voy a aprovechar para dar un repaso a las ideas orteguianas de cultura, partiendo de la idea del título de este apartado, que me parece muy importante señalar, y en la que de varias maneras insiste Cacciatore, de que la cultura es una *dimensión trascendental* de la vida humana[49].

La idea de cultura es en Ortega omnipresente hasta los primeros años de la segunda navegación, para ir desapareciendo, al menos de modo explícito, a partir de 1933, después de las lecciones de *En torno a Galileo* y la primera lección de *Principios de metafísica según la razón vital*, siendo sustituida, como ya lo hemos dicho y muy bien lo enuncia Juan Manuel Monfort, por los conceptos de técnica, creencias, ideas y usos.

Cacciatore empieza señalando el motivo que quiere abordar: cómo Ortega ve la crisis. También yo citaré los dos tipos de crisis, la que representa un cambio en el mundo y la que significa cambio de mundo. En ambos casos hay que contar con el concepto de cultura. Cacciatore habla de "fenomenologías históricas", que serán descripciones de aquello que ocurre en la historia. Una parte de esa fenomenología es el hecho de que las crisis individuales, que pertenecen a la vida del individuo de modo estructural porque la vida personal está sometida a esos cambios –verdaderas crisis en las que cambia la época de la persona: infancia, adolescencia, juventud, madurez, vejez– se dan también en la colectividad, de manera que las sociedades pasan también por crisis semejantes, como las personas.

Para entender la crisis apela Cacciatore al sentido de libertad de Ortega, una libertad a la que hace depender de las circunstancias. Libertad es la ca-

---

Libro primero: *Introducción general a la fenomenología pura*. Traducción de A. Zirión. México D. F.: Universidad Autónoma de México / Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 137.

[49] Con esta formulación doy un paso adelante en mi propia antropología, que, por más que estuviera implícito en ella, no estaba formulado. En efecto, entre las dimensiones trascendentales de la vida pongo la historicidad, lo que me parece obvio (ver Javier SAN MARTÍN, *Antropología filosófica II. Vida humana, persona y cultura*, Unidad didáctica primera. Madrid: UNED, 2015). Pero la forma en que la historicidad se hace real es en la cultura, lo que en el caso de Husserl está claro en la medida en que en *El origen de la geometría* la definición de la historia y de la cultura coinciden. Por tanto, la historicidad como dimensión trascendental de la vida humana debe incluir la cultura, porque la historicidad se hace real en la cultura.

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

pacidad de elegir entre posibilidades, pero para ello hace falta que las necesidades dejen abierto un espacio de posibilidades, pero justamente ese espacio abierto con la posibilidad de elegir aumenta la inquietud, que lleva a la crisis como crisis de tránsito, de un cambio en el mundo, por más que no sea un cambio de mundo. Con estas ideas emprende la descripción de las crisis y el rasgo sociológico de la cultura como tabla de salvación. Empecemos diciendo que la crisis es un elemento *persistente* en la vida humana, pues a ella le pertenece esencialmente la inquietud de tener que elegir. La crisis pertenece ontológicamente al hombre porque hace "uno con el carácter indefinido y dinámico, dramático e inconcluso del ser humano"[50].

Ortega, como se sabe, estudia la crisis en *En torno a Galileo*, ya que le interesa mostrar hasta qué punto la *crisis es un rasgo trascendental de la vida*. Voy a proceder destacando algunos puntos significativos de la aproximación de Cacciatore. Tal vez lo más interesante sea determinar la trayectoria de su tratamiento: de la definición de crisis a la definición de cultura, y el entrelazo o conexión con la historia, porque tanto la crisis como la cultura son los cauces en los que se ve la historia. Así, en la lectura de Cacciatore, crisis, cultura e historia van absolutamente de la mano.

La crisis surge cuando la cultura pierde su vitalidad[51], y justo explicando esto nos habla de "una verdadera y propia visión trascendental de la crisis"[52]. Esto significa que la crisis no es un azar, un acontecimiento externo, sino una quiebra que se da en la vida personal o colectiva que, en la medida que sea, cambia el mundo. Ahora bien, en esta fase Cacciatore parece genial, porque nos lleva a preguntar si el rasgo trascendental de la crisis no obliga igualmente a plantear el *carácter trascendental* de la cultura, cuestión no planteada explícitamente por la filosofía. Cierto que para hacer esa pregunta necesitaremos antes saber con precisión qué es la cultura y justo ahí es donde la aproximación de Ortega se hace problemática y la interpretación caritativa de Cacciatore, en el sentido que he explicado en el apartado dos, puede resultar insuficiente. Por eso, lo fundamental de la lectura de Cacciatore desemboca en la consideración de la cultura como la balsa que nos salva del naufragio. Para ello hay que asumir que somos náufragos y que en medio del mar proceloso la cultura nos salva. Una crisis significa que la cultura ha dejado de ser esa balsa o tabla de salvación, que se ha problematizado y que hemos caído en un mar de dudas, y que para salir de ellas nos hace falta una recomposición o arreglo de la balsa de salvación.

Tenemos, por tanto, aquí varias metáforas en acción, cuyo poder explicativo deberemos comprobar. Es cierto que la metáfora es un potente instrumento de

---

[50] Giuseppe CACCIATORE, "La «zattera de la cultura». Filosofia e crisi in Ortega y Gasset", ob. cit., p. 59.

[51] *Ibid.*, p. 62.

[52] *Ibid.*, p. 63.

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

conocimiento, pero también es cierto que puede arrastrar inexactitudes que hay que tener en cuenta. Empezaré recordando que la metáfora de la balsa o tabla de salvación no es una metáfora muy usada por Ortega. En realidad, sólo nos habla de ella en tres lugares, que a la postre son dos, porque uno se repite; el primero es el *En torno a Galileo*, y el otro, "Ensimismamiento y alteración"[53], y, por eso, se repite tanto en el texto *Meditación de la técnica* como en *El hombre y la gente*, donde recupera este primer capítulo de la reflexión sobre la técnica. Por otro lado, la *balsa* de salvación en español queda desplazada por la *tabla* de salvación, pero tampoco la tabla de salvación es una metáfora muy usada por Ortega; en realidad aparece en los primeros escritos como tabla donde salvarse sin una aplicación a la cultura, y sólo aparece en *El tema de nuestro tiempo*, en el "Epílogo sobre el alma desilusionada", donde se habla de un espíritu que, incapaz "de mantenerse por sí mismo en pie, busca una tabla donde salvarse del naufragio"[54].

¿Cuál es el principal problema de la metáfora de la balsa o tabla de salvación? Que el sujeto que se salva ya está constituido, ya está hecho, con lo que la cultura y, por tanto, todo lo que de ella depende, por ejemplo, las crisis, ya no son dimensiones trascendentales de la vida. Por eso se hace necesario investigar esta faceta de la cultura a través de las definiciones que de ella nos da Ortega. Cacciatore cita una de ellas: "La elección de un punto de vista es el acto inicial de la cultura"[55]. Como hemos visto, en un momento nos habla Cacciatore de frases "icásticas". ¿No es esta una de ellas? ¿Qué puede significar esta frase, que el acto inicial de la cultura es la elección de un punto de vista? Pocos años antes en *Meditaciones del Quijote* nos había dicho que "El acto específicamente cultural es el creador"[56]. El acto creador siempre es inicial, crear es empezar algo, el acto específico cultural es el acto creador de sentido. Si lo unimos a la anterior definición, podríamos decir que el acto inicial de la cultura como acto creador de sentido es la elección de un punto de vista. Para que esta definición sea trascendental tendríamos que asumir que no hay presencia o estancia en el mundo más que mediante el acto creador de sentido o desde un punto de vista, es decir, desde una perspectiva, lo que es rigurosamente cierto, pero precisamente en ese momento la metáfora del naufragio y la correspondiente de la balsa o tabla de salvación son parciales, porque consideran ya constituido al sujeto que sólo después crea un sentido o elige un punto de vista.

Vamos a tratar de estudiar detenidamente el asunto. En otro momento nos dice, y cita Cacciatore[57], que la cultura "es el conjunto de reacciones intelectuales

[53] En VI, 388 y V, 541, respectivamente.

[54] José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo* (1923), III, 640.

[55] Giuseppe CACCIATORE, "La «zattera de la cultura». Filosofia e crisi in Ortega y Gasset", ob. cit., p. 62. José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, III, 594.

[56] José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, I, 756.

[57] Giuseppe CACCIATORE, "La «zattera de la cultura». Filosofia e crisi in Ortega y Gasset", ob. cit., p. 74.

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

y prácticas en que se realizan ciertas normas ungidas para nosotros de un valor absoluto y decisivo"[58]. Dejemos lo de "valor absoluto", porque puede ser que esas reacciones intelectuales y prácticas sean válidas solo en un momento y espacio determinados, pero asumamos que son ciertas reacciones intelectuales y prácticas que dan sentido a una situación y generan un punto de vista desde el que se va a enfocar esa situación. Para que sean eficaces deben estar ajustadas a un principio de realidad, pues de lo contrario serían inmediatamente desechadas, tal como Ortega mismo dice en *El tema de nuestro tiempo*[59], refiriéndose al ajuste de los pensamientos, pero que vale para toda la cultura que sirva a la reproducción personal y social.

La cuestión está entonces en la relación constituyente de esas "reacciones intelectuales y prácticas" con la vida humana presente en el mundo. Para que la metáfora del naufragio y la balsa o tabla de salvación sea válida, necesitaríamos pensar al sujeto constituido "antes" de la creación de sentido, de la adopción de un punto de vista o de esas reacciones prácticas e intelectuales ante el mundo, y esto es lo que creo que la historia de la especie –externa o interna– pone en tela de juicio, porque no hay vida humana más que configurándose en esas tres vertientes que hemos descubierto en la cultura: creación y asunción de sentido, adopción de un punto de vista desde ese sentido y reacciones prácticas ante una demanda o problema que nos plantea la realidad y que se nos impone tras una reacción intelectual. Por otro lado, no es otra cosa lo que piensa Ortega cuando dice, y lo cita Cacciatore[60], que: "La cultura es un menester imprescindible de toda vida, es una dimensión constitutiva de la existencia humana, como las manos son un atributo del hombre"[61]. Con esto podemos dar otro paso y asumir la definición de cultura que hace Ortega en este último texto citado, donde "Cultura es el sistema de ideas vivas que cada tiempo posee. Mejor: el sistema de ideas *desde* las cuales el tiempo vive"[62], por tanto, las ideas que rigen una sociedad, porque, efectivamente, ese conjunto de sentido que organiza la vida o que determina el punto de vista, o que encauza las reacciones intelectuales y prácticas, esas ideas, ya están dadas en la sociedad y el proceso de formación consiste precisamente en asumirlas como propias e ir configurando la personalidad desde ese conjunto.

Pero todo esto impide concebir la vida al margen de la cultura, como parece ser el postulado en el que Ortega trabaja más de una vez y sobre todo

---

[58] José Ortega y Gasset, "El sentido histórico" (1924), III, 696.

[59] "No puedo pensar con utilidad para mis fines biológicos, si no pienso la verdad. Un pensamiento que normalmente nos presentase un mundo divergente del verdadero, nos llevaría a constantes errores prácticos, y, en consecuencia, la vida humana habría desaparecido" (III, 580).

[60] Giuseppe Cacciatore, "La «zattera de la cultura». Filosofia e crisi in Ortega y Gasset", ob. cit., p. 64.

[61] José Ortega y Gasset, *Misión de la Universidad* (1930), IV, 558.

[62] *Ibid.*, 556.

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

en *El tema de nuestro tiempo*. Si consideramos la crisis desde una perspectiva trascendental, debemos aceptar también que la cultura es una noción trascendental. La oposición vida/cultura solo cabe si, como Ortega dice más de una vez, por ejemplo, en el artículo sobre Scheler, entendemos la cultura como un "rincón" de la vida[63]. Pero en ese caso la noción de cultura queda reducida a la de cultura superior: la ciencia, la moral y el arte. Evidentemente entonces esos ámbitos de la cultura sí pueden oponerse a la vida, pero sólo porque se tiene de cultura aquella noción romana[64] de cultivo de un espíritu ya constituido; pero justo entonces la cultura deja de ser dimensión trascendental de la vida, para convertirse en un rasgo particular de un grupo dentro del conjunto de la sociedad.

Si la metáfora de la cultura como balsa o tabla de salvación tiene problemas porque deja fuera de sí la verdadera función constituyente de la cultura, veamos si eso no afecta también a su contraparte, la vida como naufragio, como desorientación o inseguridad. Esta consideración está dirigida a situar con precisión esos términos. Que en la vida humana hay momentos en los que parecemos naufragar, en los que estamos desorientados, en los que nos sentimos inseguros, es obvio. El problema está en si los convertimos en momentos trascendentales en el sentido en que estamos empleando la palabra "trascendental".

Cuando aseguramos que la vida es naufragio estamos diciendo que toda vida es naufragio y que sólo desde esa idea se puede entender la vida humana. Y aquí se abre el punto fundamental de la cultura, al que termina aludiendo Cacciatore, porque la cultura, desde la visión trascendental de la crisis de una creencia, nos pone "en el cruce de la realidad y las creencias"[65]. Y aquí sí nos surge un problema filosófico fundamental: la relación de cultura, creencia y realidad. Con esto toma sentido también otra frase de Cacciatore que en su momento podría haber permanecido sin fundamentación, que de las ambiguas resoluciones de la crisis nace "la verdadera esencia de los grandes problemas de la filosofía (la verdad, el conocimiento, el ser)"[66]. En efecto, es en la relación

---

[63] José ORTEGA Y GASSET, "Max Scheler.– Un embriagado de esencias (1874-1928)" (1928), en *Goethe desde dentro*, V, 218.

[64] Hay de cultura dos nociones, una de origen romano, ciceroniano, en la que cultura es cultivo de un espíritu que ya está formado, porque en todo caso habla latín. De lo que se trata es de perfeccionarlo. Es la idea básica del humanismo, que pasó al Renacimiento y al Siglo de Oro español, y de ahí a la Ilustración. La otra idea es la que proviene de la *paideia* griega, que no consiste tanto en formar buenos ciudadanos, como en hacerlos ciudadanos, empezando por enseñarles el idioma haciéndolos griegos. Esta noción de cultura es de la que se apropian las ciencias humanas, y es el sentido fundamental de "cultura", porque antes del cultivo del espíritu, en sentido romano, ya tenía que haber una cultura básica. Sobre estas dos orientaciones del concepto de cultura, ver del autor *Teoría de la cultura*. Madrid: Síntesis, 1999, cap. 1.

[65] Giuseppe CACCIATORE, "La «zattera de la cultura». Filosofia e crisi in Ortega y Gasset", ob. cit., p. 76.

[66] *Ibid.*, p. 70.

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

de la crisis con la cultura como creencia y realidad donde se hace visible el carácter trascendental en que nos estamos moviendo.

En efecto, para entender el profundo sentido de la metáfora del naufragio debemos aproximar la cultura a la creencia y ésta a la realidad. En ese momento ya estamos en el punto más problemático y profundo de la filosofía orteguiana y en este sentido vemos también la perspicacia de Cacciatore de poner de relieve el valor filosófico de la aproximación orteguiana. De ahí la importancia de la confesión del carácter necesario de la cultura en *Misión de la Universidad*, nada menos que como "constitutiva de toda vida humana, sea la que sea"[67]. Esas ideas como convicciones "constituyen el suelo donde se apoya su existencia"[68]. El suelo es lo que confiere seguridad, el punto cero fundamental para toda orientación. Al poco de esas frases de octubre de 1930, esas convicciones o ideas vivas terminarán siendo lo que Ortega llamará las "creencias". Creencia será uno de los elementos básicos de la cultura; en esa misma medida las creencias son elementos trascendentales de la vida y por lo mismo la cultura en su nivel más profundo es también elemento trascendental y la pérdida de una creencia es la pérdida de una realidad. Según el nivel en el que esa realidad juegue en nuestra vida, la crisis será mayor o menor. Por eso el tema de la crisis nos hace ver el entrelazo de la creencia y la realidad, que es a donde nos lleva Cacciatore.

Pero con esto podemos recuperar las anteriores definiciones de cultura: primero, como creación de sentido; después, como elección de un punto de vista y, por fin, como reacciones intelectuales y prácticas ante los problemas de la realidad. Pero en la evolución de Ortega no queda claro que todas esas definiciones desemboquen en la posición de realidad, en la definición de lo que el mundo sea. La cultura, al poner y elegir el punto de vista, o al crear o formular el sentido de la vida espontánea, es la que nos da la realidad; y en esa misma medida, la crisis es siempre crisis de realidad.

No podríamos estar en un nivel más profundo en la filosofía. Con esto estamos llegando al núcleo de los problemas filosóficos de la verdad, el conocimiento y el ser. Y justamente, si la realidad puesta o dada en una creencia es la realidad que nos concierne íntimamente, la inseguridad, el naufragio o por lo menos la inmersión en un momento de indecisión está asegurado. Cierto que tendremos que distinguir niveles de realidad o, si se quiere, la realidad y las realidades, o el mundo y los mundos particulares, porque pueden desmoronarse las creencias religiosas, pero no por ello necesariamente desmoronarse el mundo. O al revés, un ser muy religioso puede quedarse a la deriva si pierde su fe religiosa o su fe política y vagar por el mundo como un sonámbulo incapaz de percibir la realidad.

---

[67] IV, 556.

[68] *Idem*.

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

También puede ocurrir que la realidad ya no esté definida desde la fe religiosa sino desde la ciencia, y aunque aquélla siga valiendo para las postrimerías, su pérdida puede no afectar a la vida más que en una proporción limitada. En estos temas caben todas las variaciones que se quiera.

En todo caso, hemos llegado a comprender el carácter trascendental en el que nos desenvolvemos, y la profunda relación que la cultura mantiene en la constitución de la vida humana. Sin embargo, una cosa queda clara: la evolución del concepto de cultura en Ortega creo que se va profundizando desde un concepto neokantiano de cultura superior, el concepto romano frente al griego, hacia un concepto de cultura más ajustado al griego, a través de la asunción en el seno de la cultura de la noción de creencia como posición de realidad. Mas en ese momento, que aparece fundamentalmente en la segunda navegación, ya no tiene sentido la contraposición entre vida y cultura, que sólo vale para una noción de cultura en el sentido romano. Como Ortega tal vez nunca se desprendió de esa noción de cultura como algo superior –el concepto romano frente al griego–, poco a poco el concepto de cultura fue cediendo paso al concepto de creencia y al concepto de uso, que constituyen a la postre su verdadero contenido, pero con esto los problemas que podemos detectar en el concepto de creencia serán a la vez problemas para entender el lugar mismo de la cultura y a la postre su lugar trascendental. ●

Fecha de recepción: 10/04/2023
Fecha de aceptación: 27/06/2023

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bolado, Gerardo (2016): "La Scuola di Ortega e la filosofia spagnola contemporanea", en Lucia Parente (ed.), *Su la Scuola di Madrid. Filosofia spagnola del XX secolo*. Milán: Mimesis, pp. 57-106.

Cacciatore, Giuseppe (1984): "Ortega y Gasset e Dilthey", en Lorenzo Infantino y Luciano Pellicani (eds.), *Attualità di Ortega y Gasset*. Florencia: Le Monnier, pp. 89-113, recogido como capítulo IX, en *Storicismo problematico e metodo critico*. Nápoles: Guida, 1993, pp. 289-318.

Cacciatore, Giuseppe (1993): *Storicismo problematico e metodo critico*. Nápoles: Guida.

Cacciatore, Giuseppe (1993): "Il fondamento dell'intersoggetività tra Dilthey e Husserl", en *Storicismo problematico e metodo critico*. Nápoles: Guida, pp. 249-287.

Cacciatore, Giuseppe (2002): *Metaphysik, Poesie und Geschichte. Über die Philosophie von Giambattista Vico*. Berlín: Akademie Verlag.

Cacciatore, Giuseppe (2005): "María Zambrano: ragione poetica e storia", *Rocinante. Rivista di filosofia iberica e iberoamericana*, 1, pp. 107-126.

Cacciatore, Giuseppe (2010): "Vita e storia tra Zubiri e Vico", en Armando Mascolo y María Lida Mollo (coords.), *Xabier Zubiri*, monográfico de la revista *Rocinante. Rivista di filosofia iberica e iberoamericana*, 5, pp. 101-108.

CACCIATORE, Giuseppe (2011): *El búho y el cóndor. Ensayos en torno a la filosofía hispanoamericana*, prólogo de Antonio Scocozza. Bogotá: Planeta / Universidad Católica de Colombia.

CACCIATORE, Giuseppe y MASCOLO, Armando (eds.) (2012): *La vocazione dell'arciere. Prospettive critiche sul pensiero di Ortega y Gasset*. Bérgamo: Moretti & Vitali.

CACCIATORE, Giuseppe (2013): *Sulla filosofia spagnola. Saggi e ricerche*. Bolonia: Il Mulino.

CACCIATORE, Giuseppe (2013): "La «zattera della cultura». Filosofia e crisi in Ortega y Gasset", en *Sulla filosofia spagnola. Saggi e ricerche*. Bolonia: Il Mulino, pp. 47-77. Publicado antes en Giuseppe CACCIATORE y Armando MASCOLO (eds.), *La vocazione dell'arciere. Prospettive critiche sul pensiero di Ortega y Gasset*. Bérgamo: Moretti & Vitali, 2012, pp. 37-67.

CACCIATORE, Giuseppe (2016): "Il posto della parola: lo stile filosofico di Ortega tra meditazione e saggio", en Giuseppe CACCIATORE y Clementina CANTILLO (eds.), *Omaggio a Ortega. A cento anni dalle* Meditazioni del Chisciotte *(1914-2014)*. Nápoles: Guida, pp. 31-47.

CEREZO, Pedro (1984): *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*. Barcelona: Ariel.

CLAVO SEBASTIÁN, María José (1979): *Filosofía de la educación y de la cultura en Ortega y Gasset*. Tesis doctoral dirigida por Jesús García López. Pamplona: Universidad de Navarra.

DÍAZ ÁLVAREZ, Jesús M. (2016): "La filosofia della serenità malinconica contro la superbia filosofica. Su José Gaos e l'indebolimento del pensiero", en Lucia PARENTE (ed.), *Su la Scuola di Madrid. Filosofia spagnola del XX secolo*. Milán: Mimesis, pp. 137-156.

ESCUDERO ROYO, Miguel (1999): *Tribunal de náufragos. Ensayo de razón histórica sobre un proyecto de cultura española*. Tesis doctoral dirigida por Francisco Javier López Frías. Barcelona: Universidad de Barcelona.

ESTEBAN, José Emilio (2016): "L'allievo dimenticato di Ortega: la filosofia di Antonio Rodríguez Huéscar", en Lucia PARENTE (ed.), *Su la Scuola di Madrid. Filosofia spagnola del XX secolo*. Milán: Mimesis, pp. 205-240.

FERRATER MORA, José (1967): *Tres maestros*, en *Obras selectas*, tomo 1. Madrid: Revista de Occidente, pp. 35-197.

FOX, Edward Inman (1984): "Revelaciones textuales sobre las «Meditaciones» de Ortega", *Ínsula*, 455, p. 4.

GAOS, José (1992): "La profecía en Ortega y Gasset", en *Obras completas*, tomo IX. México D. F.: Universidad Autónoma de México, pp. 43-112. Actualmente en *Los pasos perdidos*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2013, pp. 57-126.

GAOS, José (1992): "Salvación de Ortega", en *Obras completas*, tomo IX. México D. F.: Universidad Autónoma de México, pp. 113-128. Ahora en *Los pasos perdidos*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2013, pp. 127-142.

GAOS, José (2013): *Los pasos perdidos. Escritos sobre Ortega y Gasset*, ed. de José Lasaga. Madrid: Biblioteca Nueva.

HEIDEGGER, Martin (2005): *Ser y tiempo,* trad. de Jorge E. Rivera. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 4.ª ed.

HUSSERL, Edmund (1977): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. 1. Halbband. Husserliana III/1. Texto de la 1.ª y 3.ª edición. Editado por Karl Schumann. La Haya: Martinus Nijhoff.

HUSSERL, Edmund (2013): *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica.* Libro primero: *Introducción general a la fenomenología pura*. Traducción de A. Zirión. México D. F.: Universidad Autónoma de México / Fondo de Cultura Económica.

LAFUENTE, Isabel (2002): "Ortega: hombre y cultura", *Revista de Estudios Orteguianos*, 5, pp. 85-101.

LASAGA, José (2016): "La Scuola di Madrid: un'interpretazione", en Lucia PARENTE (ed.), *Su la Scuola di Madrid. Filosofia spagnola del XX secolo*. Milán: Mimesis, pp. 107-124.

MASSÓ, Noé (2006): *El joven José Ortega. Anatomía del pensador adolescente*. Castellón: Editorial El Lago.

MONFORT, Juan Manuel (2011): *La cultura en Ortega: ámbito en el que se realiza la vida humana*. Tesis doctoral dirigida por Javier San Martín. Madrid: UNED.

MONFORT, Juan Manuel (2014): *Filosofía de la cultura en Ortega y Gasset. Entrevistas con expertos*. Londres: Editorial Académica Española.

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

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

Morón Arroyo, Ciriaco (1968): *El sistema de Ortega*. Madrid: Ediciones Alcalá.

Ortega y Gasset, José (1991): *Cartas de un joven español*, ed. de Soledad Ortega, prólogo de V. Cacho Viu. Madrid: Ediciones El Arquero.

Ortega y Gasset, José (2000): *Meditazioni del Chisciotte*, trad. de B. Arpaia, introducción de O. Lottini. Nápoles: Guida.

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

Parente, Lucia Maria Grazia (ed.) (2016): *Su la Scuola di Madrid. Filosofia spagnola del XX secolo*. Prólogo de Lane Kauffmann. Epílogo de J. San Martín. Milán: Mimesis.

Salmerón, Fernando (1959): *Las mocedades de Ortega y Gasset*. México D. F.: Colegio de México.

San Martín, Javier (1994): *Ensayos sobre Ortega*. Madrid: UNED.

San Martín, Javier (1997): "La fenomenología de Ortega y Gasset", en *Ortega y Gasset, cien años después*. Málaga: Centro de la UNED, pp. 95-137.

San Martín, Javier (1998): *Fenomenología y cultura en Ortega*. Madrid: Tecnos.

San Martín, Javier (1999): *Teoría de la cultura*. Madrid: Síntesis.

San Martín, Javier (2011): "El primer capítulo de *La rebelión de las masas*: análisis crítico", en *Fenomenología y política*, *Investigaciones fenomenológicas*, monográfico, 3, pp. 169-187.

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

San Martín, Javier (2015): *Antropología filosófica II. Vida humana, persona y cultura*. Madrid: UNED.

San Martín, Javier (2016): "Epílogo", en Lucia Parente (ed.), *Su la Scuola di Madrid. Filosofia spagnola del XX secolo*. Milán: Mimesis, pp. 255-264.

Scocozza, Antonio y D'Angelo, Giuseppe (eds.) (2016): Magister et discipuli*: filosofía, historia, política y cultura*, 2 vols. Bogotá: Taurus / Universidad de Salerno / Universidad Católica de Colombia.

Silver, Philip (1978): *Fenomenología y Razón Vital. Génesis de* Meditaciones del Quijote *de Ortega y Gasset*. Madrid: Alianza.

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

La perspectiva en Ortega como clave entre la vida y la cultura: implicaciones pedagógicas

Valentina D'Ascanio
ORCID: 0000-0002-7367-0617

Resumen
Este trabajo quiere analizar la relación entre vida y cultura en el pensamiento de Ortega y Gasset, tomando como clave interpretativa la idea de perspectiva, de la cual se propondrá un análisis conceptual. En particular, desde una perspectiva filosófica y pedagógica, se destacarán las distintas valencias asociadas al perspectivismo orteguiano para poner en evidencia la complejidad de este tema y sus hondos vínculos con el ideal de cultura que, para Ortega, tenía que nutrir la vida humana y colectiva, así como su España y la civilización europea.

Palabras clave
Ortega y Gasset, vida, cultura, perspectiva, España, Europa, crisis

Abstract
This paper aims to analyze the relationship between life and culture in Ortega y Gasset's thought, taking the idea of perspective as an interpretative key, of which a conceptual analysis will be proposed. In particular, from a philosophical and pedagogical perspective, the different valences associated with Ortega's perspectivism will be showed in order to highlight the complexity of this subject and its deep links with the ideal of culture which, for Ortega, had to nourish human and collective life, as well as his Spain and European civilization.

Keywords
Ortega y Gasset, life, culture, perspective, Spain, Europe, crisis

Conocida por la vastedad de los temas e intereses, la filosofía de José Ortega y Gasset contiene en su interior hilos conductores que han atravesado las distintas fases[1] de su pensamiento, señalando las etapas y las múltiples influencias. Entre estas, cabe distinguir la noción de "perspectiva", empleada a menudo, objeto de puntualizaciones y aclaraciones, constantemente mencionada en diversos artículos y ensayos que dibujan la poliédrica y móvil reflexión orteguiana.

[1] Cuestión debatida por los estudiosos, la periodización del pensamiento de Ortega ha sido el punto central de la contribución de Morón Arroyo, que individúa cuatro fases: la primera la define como "racionalista", de 1907 a 1914; la segunda se caracteriza por el concepto de "perspectiva" y dura hasta 1920; la tercera la denomina "psicologista y vitalista" y acaba en 1927; y la última la "raciovitalista" de 1928 a 1955. Véase: Ciriaco Morón Arroyo, *El sistema de Ortega y Gasset*. Madrid: Alcalá, 1968. Ferrater Mora, atento conocedor del pensamiento orteguiano, no acepta la división en cuatro periodos, así que los divide en tres momentos: "objetivista" de 1902 a 1914, "perspectivista" de 1914 a 1923 y, por último, "raciovitalista" de 1924 a 1955. José Ferrater Mora, *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*. Barcelona: Seix Barral, 1973. Véase también: Armando Savignano, *Introduzione a Ortega y Gasset*. Roma / Bari: Laterza, 1996.

Cómo citar este artículo:
D'Ascanio, V. (2023). La perspectiva en Ortega como clave entre la vida y la cultura: implicaciones pedagógicas. *Revista de Estudios Orteguianos*, (47), 99-120.
https://doi.org/10.63487/reo.57

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

Destacando la complejidad y riqueza semántica, como experto conocedor de la herencia de Ortega, Antonio Rodríguez Huéscar[2] evidencia cómo esta idea ha sido una constante en razón de la estrecha unión que esta tiene con la noción de "vida", concebida como la realidad radical cuando se declina en términos individuales o colectivos.

La perspectiva se puede definir, desde los primeros momentos del pensamiento orteguiano, como la categoría descriptiva y heurística para resolver la relación yo/mundo, donde esta es un *faciendum* puesto que la vida misma es un continuo hacerse, entre libertad y necesidad. No obstante, es necesario destacar que esta trama conceptual no sería completa si no se incluyera el concepto de "cultura", interés primordial para el Ortega hombre y pensador, que la consideró *conditio sine qua non* para vivir a la altura de su propio tiempo. Una idea de cultura vital, plural y *noble* que, superada la fase neokantiana, no vive en la esfera del ideal, sino que está rigurosamente pensada en y para la dramaticidad de la existencia. La relación entre perspectiva, vida y cultura tiene un valor político-pedagógico, cuyas implicaciones son completamente comprensibles recordando el audaz proyecto de aculturación nacional que Ortega se puso como tarea prioritaria y finalidad de su filosofar[3].

Para España, la solución era la Europa de la ciencia y del ejercicio del intelecto, rasgos que definían la unidad del rostro y la multiplicidad de las miradas, como dijo un joven y firme Ortega.

Como refinado humanista que se nutrió de los frutos de la tradición europea, Ortega hizo de la europeización de España su misión intelectual, pero, como es sabido, fue al mismo tiempo decano del proyecto de una Europa unida y plural, que se opusiera al delineamento de los nacionalismos de los que fue un crítico agudo y lapidario.

Si en la primera fase de su pensamiento, el perspectivismo surge de una preocupación nacional, después, está relacionado con la crisis política, concebida antes como moral, y que amenaza la Europa a caballo entre las dos guerras. Es por esto que, en las siguientes páginas, se analizará tal evolución haciendo referencia a algunas de las obras que mejor muestran los cambios en la relación entre perspectiva, cultura y vida.

---

[2] Antonio Rodríguez Huéscar, *Perspectiva y verdad*. Madrid: Alianza Editorial, 1985.

[3] "Por eso toda mi obra y toda mi vida han sido servicio de España. Y esto es una verdad inconmovible, aunque (…) resultase que yo no había servido de nada", José Ortega y Gasset, "Prólogo a una edición de sus obras" (1932), en *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, tomo V, p. 96. En adelante, se mencionarán las referencias a esta edición con tomo en números romanos y páginas en arábigos.

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

El héroe para una nueva España

En 1914, llega a las imprentas *Meditaciones del Quijote*, que el autor presenta así: "Bajo el título *Meditaciones* anuncia este primer volumen unos ensayos de varia lección y no muchas consecuencias, que va a publicar un profesor de Filosofía *in partibus infidelium*"[4]. Aunque solo se publicó una única meditación[5], esta obra representa tanto un punto de partida imprescindible para adentrarse en el legado de Ortega, como el momento de la completa sistematización de un proyecto filosófico, cuyos conceptos ya había sembrado en artículos y ensayos, en ocasión de intervenciones anteriores, encaminados a seducir el alma de los españoles.

Concretamente, en 1910, Ortega da la famosa conferencia en Bilbao "La pedagogía social como programa político" durante la cual, remarcando el provincialismo y la fragmentación de la sociedad española, pide una reforma moral y cultural; ineludible y prioritaria solución para resolver los males del propio país.

El problema era político y sobre todo pedagógico:

> Si educación es transformación de una realidad en el sentido de cierta idea mejor que poseemos y la educación no ha de ser sino social, tendremos que la pedagogía es la ciencia de transformar las sociedades. Antes llamamos a esto política: he aquí, pues, que la política se ha hecho para nosotros pedagogía social y el problema español un problema pedagógico[6].

La educación representaba el trámite para socializar y formar al individuo mediante la disciplina de la cultura[7], según la lección de Natorp[8], de

---

[4] José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Cátedra, 2014, p. 43.

[5] En las intenciones del autor, el libro tenía que incluir otras dos meditaciones que habrían llevado por título respectivamente "¿Cómo Miguel de Cervantes solía ver el mundo?" y "El alcionismo de Cervantes". Estas partes no llegaron a publicarse si bien trataban de cerca el tema de la obra.

[6] José ORTEGA Y GASSET, "La pedagogía social como programa político", en *Vieja y nueva política y otros escritos programáticos*. Edición de Pedro Cerezo. Madrid: Biblioteca Nueva, 2014, ed. digital, pos. 2091-2097. En *Obras completas*, II, 97.

[7] "(…) el planteamiento de Ortega partía de la convicción de que el pueblo español, ayuno en las ideas y valores fundamentales de la Europa moderna, no estaba en condiciones de rendir políticamente, si antes no se labraba su alma con la disciplina de la cultura", Pedro CEREZO GALÁN, "Experimentos de nueva España", en José ORTEGA Y GASSET, *Vieja y nueva política y otros escritos programáticos*, ob. cit., pos. 13. Véase también: Ángel CASADO, "Ortega y la educación: perfiles de una trayectoria", *Revista española de pedagogía*, LIX, 220 (2001), pp. 385-402.

[8] "El individuo aislado no puede ser hombre: el individuo humano, separado de la sociedad –ha dicho Natorp– no existe, es una abstracción", José ORTEGA Y GASSET, "La pedagogía social como programa político", en *Vieja y nueva política y otros escritos programáticos*, ob. cit., pos. 2063; en *Obras completas*, II, 95. Véase también: Paolo SCOTTON, "Educazione alla vita politica. Individuo e società nel pensiero di José Ortega y Gasset, a partire dalle *Meditaciones del Quijote* (1914)", *History of Education & Children's Literature*, IX, 2 (2014), pp. 603-621.

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

Fichte[9] y de Pestalozzi. En particular, Ortega retoma el concepto *Arbeitsbildung* de Pestalozzi, es decir, una educación en vista del trabajo y una educación a través del trabajo, viendo la base para poder constituir una comunidad y resolver así el personalismo de la sociedad española.

Él escribe: "Un grupo de hombres que trabajan en una obra común reciben en sus corazones, por reflexión, la unidad de esa obra, y nace en ellos la unanimidad. La comunidad o sociedad verdadera se funda en la unanimidad del trabajo"[10].

Aún así, cuatro años después, un Ortega treintañero se muestra decisivamente distante del idealismo ético de matriz neokantiana en ocasión de la conferencia *Vieja y nueva política*[11], que diferentes voces[12] relacionaron con las *Meditaciones del Quijote*: la fecha cronológica común, 1914; las mismas atenciones hacia la creación de una nueva España, objetivo que delata el título de la conferencia y explicado en la citada obra[13] y, por último, la preparación de aquel *mundo de la vida*, de clara ascendencia husserliana[14] que conforma ambas obras.

En un momento de tumultuosos acontecimientos[15], Ortega se alza como portavoz de su generación con el reconocimiento público de los intelectuales

---

[9] La influencia de Fichte y de los *Discursos a la nación alemana* ya es palpable en 1906 cuando Ortega, que completaba su formación en Alemania, escribió el "Discurso para los Juegos Florales de Valladolid", en el que manifestaba la exigencia de una educación capaz de nutrir la conciencia nacional. José Ortega y Gasset, "Discurso para los Juegos florales de Valladolid", en *Cartas de un joven español (1891-1908)*, edición de Soledad Ortega. Madrid: El Arquero, 1991, pp. 748-749. Sobre la influencia de la tradición cultural alemana en la meditación orteguiana, véase el estudio fundamental de Nelson R. Orringer, *Ortega y sus fuentes germánicas*. Madrid: Gredos, 1979.

[10] José Ortega y Gasset, "La pedagogía social como programa político", en *Vieja y nueva política y otros escritos programáticos*, ob. cit., pos. 2118. En *Obras completas*, II, 98.

[11] Juzgando *Vieja y nueva política*, como "primera actuación pública", Julián Marías así sigue: "La cosa es clara: es el momento en que Ortega, para usar una expresión que repetía con frecuencia, decide *darse de alta*", Julián Marías, "Introducción", en José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, ob. cit., p. 18.

[12] Cfr. Antonio Morales, "*Vieja y nueva política*. La circunstancia histórica", en María Teresa López de la Vieja (ed.), *Política y sociedad en José Ortega y Gasset. En torno a «Vieja y nueva política»*. Barcelona: Anthropos, 1997, pp. 69-100; José Luis Molinuevo, "La crisis del socialismo ético en Ortega", en María Teresa López de la Vieja (ed.), *Política y sociedad en José Ortega y Gasset. En torno a «Vieja y nueva política»*, ob. cit., pp. 23-50.

[13] "Por eso, si se penetrara hasta las más íntimas y personales meditaciones nuestras, se nos sorprendería haciendo con los más humildes rayicos de nuestra alma experimentos de nueva España", José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, ob. cit., p. 89.

[14] Para comprender la relación entre la fenomenología de Edmund Husserl y la filosofía de Ortega, véase: Julián Marías, *Ortega. Circunstancia y vocación*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, pp. 334-335.

[15] Como subrayan algunos estudiosos, el año 1914 marcó un momento de transición para la Restauración que se inició con la Semana Trágica de Barcelona en 1909 y que culmina en 1917, cuando tuvieron lugar diversos acontecimientos: el movimiento de las Juntas Militares, la Asamblea de los Parlamentarios en Barcelona y los movimientos revolucionarios. Véase Pedro Cerezo Galán, "Experimentos de nueva España", en José Ortega y Gasset, *Vieja y nueva política y otros escritos programáticos*, ob. cit.; José María Jover Zamora, Guadalupe Gómez-Ferrer y Juan Pablo Fusi, *España: sociedad, política y civilización (siglos XIX-XX)*. Madrid: Areté, 2001; Manuel Suárez Cortina, *El reformismo en España*. Madrid: Siglo XXI, 1996.

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

que firman el "Prospecto de la «Liga de Educación Política Española»"[16] y que presionan para el final de la España *oficial*, caracterizada por la Restauración, por el poder monárquico y por sus instituciones, ya estériles, como la Universidad, y por el nacimiento de una nueva realidad nacional, cuya germinación provenía de las energías creadoras y vitales que ya eran presentes en el tejido social pero que precisaban de un esfuerzo pedagógico de una *minoría* selecta. Para Ortega, una tal obra de salvación, para que se pudiera concretizar, necesitaba una política animada por una tensión pedagógica y un cambio en el quehacer político. Evidenciando el núcleo pedagógico presente en la concepción orteguiana de la política, Pedro Cerezo Galán destaca cómo se manifiesta desde los primeros escritos juveniles. Además, hablando de la llamada de Ortega a los representantes de su generación para que asumieran el deber de educar a la masa, el estudioso escribe:

> puesto que estaba en juego España como posibilidad, había que actuar como parteros de la nueva criatura. De ahí el carácter fundamentalmente pedagógico de la nueva política, entendida la pedagogía como el arte de enseñar a la vida a dar de sí; una vida lúcida y reflexiva capaz de dar cuenta de sí misma y autorregularse[17].

Por lo tanto, el problema de España estaba indisolublemente arraigado a su historia y, sobre esta cuestión, Ortega dice:

> Lo malo es que no es el Estado español quien está enfermo por externos errores de política sólo; que quien está enferma, casi moribunda, es la raza, la sustancia nacional, y que, por tanto, la política no es la solución suficiente del problema nacional porque es éste un problema histórico. Por tanto, esta nueva política tiene que tener conciencia de sí misma y comprender que no puede reducirse a unos cuantos ratos de frívola peroración ni a unos cuantos asuntos jurídicos, sino que *la nueva política tiene que ser toda una actitud histórica*[18].

Hay que poner la debida atención en el concepto de raza que, en el pensamiento orteguiano, tiene como significado la manera de interpretar la realidad propia de cada pueblo, de la cual cada individuo extrae las normas, los

[16] A la Liga se sumaron los jóvenes intelectuales y los futuros hombres políticos de la España republicana como Azaña, Machado, Maeztu, Madariaga, Pérez de Ayala y García Morente. Véase: José ORTEGA Y GASSET, "Prospecto de la «Liga de Educación Política Española»" (1913), en *Vieja y nueva política*, I, 744.

[17] Pedro CEREZO GALÁN, "Experimentos de nueva España", en José ORTEGA Y GASSET, *Vieja y nueva política y otros escritos programáticos*, ob. cit., pos. 216.

[18] José ORTEGA Y GASSET, "Vieja y nueva política", en *Vieja y nueva política y otros escritos programáticos*, ob. cit., pos. 974. En *Obras completas*, I, 717.

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

valores y las conductas. Constatando el odio y el mero interés que envenenan la convivencia social, y la "perversión en los instintos valoradores"[19], por los que se es incapaz de distinguir la mediocridad de la excelencia, para el filósofo, la creación de esta nueva España ha de basarse en una reforma moral y cultural[20].

A partir de las preguntas *¿qué es España?*, qué ha sido y qué puede llegar a ser, Ortega cree que ha de volver su mirada hacia Cervantes, autor de la obra más cercana al modo de ser español, inventor de la novela, género literario de la Modernidad europea, y padre del *Quijote*, símbolo de una individualidad heroica convertida en modelo[21].

En particular, en la obra del "único filósofo español"[22] se encuentra la mayor descripción del dinamismo y de la emotividad propios de la vida española, características que, como puntualiza Ortega, mal se asocian al ejercicio del rigor intelectual[23]. Según Ortega, las poblaciones con un ánimo más armónico, para usar su bella expresión, pasan a través de periodos de dinamismo y de mayor tranquilidad, en los que, mediante el intelecto, se alcanza el buen gobierno, la prosperidad económica y los progresos de la técnica. Por lo tanto, Ortega advierte que cuando "nuestra nación deja de ser dinámica cae de golpe en un hondísimo letargo y no ejerce más función vital que la de soñar que vive"[24].

Meditaciones del Quijote se ha de leer como un acto para nutrir esta nueva España, una preocupación patriótica que resuena en el lema: "Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo"[25]. Justamente, Julián Marías ve en el héroe cervantino la personificación de aquel destino común que trasciende los trayectos individuales, y explica por qué la elección ha caído en la citada obra. Para sostener la tesis del fiel discípulo, se citan las vibrantes palabras del maestro:

---

[19] José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, ob. cit., p. 123.

[20] Analizando el juicio expresado por el filósofo, Helio Carpintero hace notar cómo este es el centro de la conferencia *Vieja y nueva política*, comparece en las páginas de las *Meditaciones* y se vuelve a citar en un texto posterior, de 1932, titulado *La redención de las provincias y la decadencia nacional*, en el que se insiste sobre los daños derivados de una organización política falsamente democrática, pues controlada por pequeños grupos de poder en lucha entre ellos. En Helio Carpintero, "Ortega, Cervantes y las *Meditaciones del Quijote*", *Revista de Filosofía*, 30, 2 (2005), pp. 7-34.

[21] Véase: José Lasaga Medina, "Sobre una meditación que Ortega no escribió: «El alcionismo de Cervantes»", *Rocinante*, 10 (2017), pp. 57-74.

[22] José Ortega y Gasset, *Epistolario completo Ortega – Unamuno*. Edición de Laureano Robles. Madrid: El Arquero, 1987, p. 166.

[23] "No había habido en los españoles, durante los primeros cincuenta años del siglo XIX, complejidad, reflexión, plenitud de intelecto, pero había habido coraje, esfuerzo, dinamismo", José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, ob. cit., p. 120.

[24] *Ibid.*, p. 121.

[25] *Ibid.*, p. 77.

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

> Cuando se reúnen unos cuantos españoles sensibilizados por la miseria ideal de su pasado, la sordidez de su presente y la acre hostilidad de su porvenir, desciende entre ellos Don Quijote y el calor fundente de su fisonomía disparatada compagina aquellos corazones dispersos, los ensarta como en un hilo espiritual, los nacionaliza, poniendo tras sus amarguras personales un comunal dolor étnico[26].

Por otro lado, hay que considerar que la novela de Don Quijote había atraído la atención de la clase intelectual española que, con ocasión del tricentenario de la publicación, asumió la obra en el marco de la renovación del país[27]. En virtud de esto, Ortega advierte la exigencia de participar en la recuperación[28], sabiendo que, como buen conocedor de su circunstancia, podía favorecer en el pueblo una sentida implicación.

Sin embargo, a diferencia de los intelectuales del tiempo, que le eran contemporáneos, Ortega considera que el empeño para una nueva España tiene que aspirar a la conversión de los infieles, es decir, a enseñar a filosofar, a cultivar el *amor intellectualis*[29]. Movido por la inquietud por el propio país y mirando hacia el horizonte nacional, donde resuenan los truenos de la Primera Guerra Mundial, con esta puerta de entrada en su pensamiento, "*the people's pedagogue*"[30] entrega una nueva filosofía de la vida y una manera de ver las cosas que tiene en la perspectiva su centro.

El bosque como maestro: alusiones y sugerencias pedagógicas

Para introducir el concepto de perspectiva, ayudará recurrir a los ejemplos utilizados por Ortega:

---

[26] *Ibid.*, p. 86.

[27] Se citan aquí dos textos: el primero de Francisco Navarro Ledesma, *El ingenioso hidalgo Miguel de Cervantes Saavedra*; el segundo de Miguel de Unamuno, *Vida de don Quijote y Sancho*.

[28] José Lasaga Medina habla de un "lazo de continuidad" que Ortega quiso establecer con sus maestros, es decir, los escritores de la Generación del 98 "que habían recuperado a Cervantes como inspiración y aliento en la lucha contra la decadencia y falta de pulso que denunciaban en la España de la Restauración", José LASAGA MEDINA, "Sobre una meditación que Ortega no escribió: «El alcionismo de Cervantes»", ob. cit., p. 59. Véase también Pedro CEREZO GALÁN, "Cervantes y *El Quijote* en la aurora de la razón vital", en José LASAGA, Margarita MÁRQUEZ, Juan Manuel NAVARRO y Javier SAN MARTÍN (eds.), *Ortega en pasado y en futuro. Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007, p. 23; Sebastián GÁMEZ MILLÁN, "Desde Ortega: a partir de *Meditaciones del Quijote* y alrededor del ser humano como novelista de sí mismo", en J. LASAGA, M. MÁRQUEZ, J. M. NAVARRO y J. SAN MARTÍN (eds.), *Ortega en pasado y en futuro. Medio siglo después*, ed. cit., [CD-ROM].

[29] Es explícita en el texto la referencia a Spinoza definiendo la filosofía como una ciencia del amor. Ortega sigue el camino de la tradición del *eros* platónico, la *filia* de Aristóteles, la *caritas* heredada por San Agustín hasta llegar al *amor intellectualis Dei* presente en la ética spinoziana.

[30] Robert MCCLINTOCK, *Man and his Circumstances. Ortega as Educator*. Nueva York: Teachers College Press, 1971, p. 149.

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

> Los que viven junto a una catarata no perciben su estruendo; es necesario que pongamos una distancia entre lo que nos rodea inmediatamente y nosotros, para que a nuestros ojos adquiera sentido.
>
> Los egipcios creían que el valle del Nilo era todo el mundo. Semejante afirmación de la circunstancia es monstruosa, y, contra lo que pudiera parecer, depaupera su sentido[31].

Concluyendo, así exhorta al lector: "¿Cuándo nos abriremos a la convicción de que el ser definitivo del mundo no es materia ni es alma, no es cosa alguna determinada, sino una perspectiva?"[32] La imagen de la cascada recuerda la dimensión de la distancia, que se asocia a la idea de perspectiva; al mismo tiempo, se emplea la referencia al valle del Nilo para expresar la necesidad de no absolutizar la propia circunstancia, pues esta es solo un punto de vista desde el que se observa el panorama. Es así que se llega a comprender la estrecha unión entre circunstancia y perspectiva, por lo que cualquier explicación de la una no puede prescindir de la otra. Sobre este punto teórico, la opinión de Julián Marías es precisa:

> El concepto de circunstancia se articula en Ortega con el de perspectiva. Esta articulación es esencial, quiero decir que el tomarlos aisladamente ha hecho que resulten bastante estériles en las filosofías –por otra parte, muy escasas– en que han aparecido[33].

Para el filósofo madrileño, la realidad se organiza en perspectiva, así pues, cada persona puede comprender la circunstancia en la que vive reconociendo la parcialidad de su punto de vista y la posibilidad de otras perspectivas, que se pueden distinguir llevando a cabo un esfuerzo de distanciamiento.

Cabe poner en primer plano el significado de *ser definitivo del mundo* pues en él reside el rechazo de la tradición metafísica, acusada de reconducir todas las manifestaciones de la realidad a un principio único y determinado. Al contrario, para Ortega, no existe una cosa unívoca y fija que se presente delante del sujeto, ya que la inmensa perspectiva del mundo está relacionada con la vida, como realidad radical, y está compuesta por múltiples perspectivas[34].

En uno de los pasajes fundamentales de las *Meditaciones* y de toda su filosofía, Ortega afirma:

> Hemos de buscar para nuestra circunstancia, tal y como ella es, precisamente en lo que tiene de limitación, de peculiaridad, el lugar acertado en la inmensa

[31] José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, ob. cit., pp. 70-71.

[32] *Ibid.*, p. 71.

[33] Julián Marías, *Ortega. Circunstancia y vocación*, ob. cit., p. 363.

[34] Para un análisis en detalle de la conexión entre perspectiva y vida, y del rechazo de las suposiciones de la metafísica tradicional por parte de Ortega, véase Antonio Rodríguez Huéscar, *Perspectiva y verdad*, ob. cit.

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

> perspectiva del mundo. No detenernos perpetuamente en éxtasis ante los valores hieráticos, sino conquistar a nuestra vida individual el puesto oportuno entre ellos. En suma: la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre[35].

El imperativo del inicio señala la imposibilidad de eludir esta tarea, si se quiere hacer de la propia vida un proyecto único y auténtico: los términos de *la circunstancia y el yo* están saldados juntos porque el primero incide en el segundo, sin estar determinado[36]. Comprender adecuadamente la circunstancia significa reconocer el propio lugar en el mundo y actuar en ella, con un proceso doble y sinérgico de conocimiento y autoconocimiento[37]; un proceso que exige ese ejercicio de distanciamiento del que se hablaba anteriormente, gracias al cual, según Ortega, no se cae en la trampa del *provincialismo*, confundiendo la parte con el todo[38].

Para la noción de perspectiva, como hemos visto para la idea de circunstancia[39], se ponen en evidencia las semejanzas y diferencias con otros pensadores: no siendo nueva en el horizonte filosófico, ya había encontrado un claro relieve en las reflexiones de Leibniz[40] y de Nietzsche[41], este último

---

[35] José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, ob. cit., p. 75.

[36] La relación entre yo y circunstancia y la idea de la vida como creación, se han de leer a la luz de la dialéctica necesidad y libertad, así como aclara Ortega en el "Prólogo para alemanes", de 1934, publicado póstumamente en 1958 y considerado por muchos una biografía intelectual. Véase: José ORTEGA Y GASSET, "Prólogo para alemanes", en *El tema de nuestro tiempo*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 2006, pp. 13-71; Eduardo ÁLVAREZ GONZÁLEZ, "La vida del yo: el problema del sujeto en Ortega", *Signos Filosóficos*, XII, 24 (2010), pp. 25-47.

[37] Véase: Pedro CEREZO GALÁN, *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*. Barcelona: Editorial Ariel, 1984.

[38] En una nota a las *Meditaciones del Quijote*, Julián Marías muestra cómo Ortega critica tanto una visión *provinciana*, típica del que cree que "su provincia es el mundo", cuanto el *utopismo*, o sea, la idea de poder establecer verdades válidas siempre y para todos. José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, ob. cit., p. 71.

[39] Como afirma el mismo Ortega, el concepto de circunstancia debe mucho al biólogo Jakob von Uexküll, del que estimó sus tesis ya desde 1913. Aun así, el filósofo madrileño supera el nivel biológico para declinar el concepto en clave filosófica y extenderlo por entero a la vida. Por otro lado, atentos conocedores del pensamiento orteguiano destacan otras importantes influencias como, por ejemplo, la de Husserl en el análisis propuesto por Marías; de Scheler, destacada por Morón Arroyo y, por último, de Schapp, cuya aportación fue notablemente destacada por Orringer. Véase: Ciriaco MORÓN ARROYO, *El sistema de Ortega*, ob. cit.; Julián MARÍAS, *Ortega. Circunstancia y vocación*, ob. cit.; Nelson R. ORRINGER, *Ortega y sus fuentes germánicas*, ob. cit.; Armando SAVIGNANO, *J. Ortega y Gasset. La ragione vitale e storica*. Florencia: Sansoni Editore, 1984.

[40] Véase Gottfried W. LEIBNIZ, *Monadologia*. Milán: Bompiani, 2001. En "Verdad y perspectiva", artículo de 1916, el mismo Ortega hace referencia a Leibniz, aunque precisa que él se separa del idealismo monadológico del filósofo alemán. Cfr. José ORTEGA Y GASSET, "Verdad y perspectiva", en *El Espectador I (1916)*, en *El Espectador I y II*. Madrid: Alianza Editorial, 2016, p. 31.

[41] Cfr. Friedrich NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft* (1882), trad. *La gaya ciencia*. Trad. de José Carlos Mardomingo. Madrid: Edaf, 2011.

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

representante de aquella tradición alemana, faro de referencia para el intelectual español.

Sin embargo, en este caso la influencia es tenue porque, en Ortega, la complejidad del concepto saca a la luz aspectos diferentes respecto al filósofo alemán[42]. De hecho, entender las valencias implícitas en la idea de perspectiva conlleva moverse en diversos planos, en los que cada uno se distingue por un término puesto en relación con otros, según varios grados de cercanía, todos importantes por igual y no excluyentes: espacio, tiempo, estructura, profundidad, son estas las categorías que describen el darse perspectivo de la realidad en el pensamiento de Ortega.

Se explicaba anteriormente la valencia pedagógica implícita en la invitación a desarrollar una capacidad de distanciamiento, declinable como descentramiento del propio punto de vista sobre las cosas, que, necesariamente, implica un movimiento hacia *otro*, todo menos que a-problemático, ya que desvela a quien lo cumple los límites de su mirar. Consciente de las dificultades de este ejercicio y cumpliendo su misión de preceptor, Ortega muestra las características de la realidad y cómo estas necesitan, para ser distintas, una educación de la mirada. Así, imaginando ver un bosque, evidencia la "naturaleza invisible"[43], pues solo una parte de los árboles que lo componen puede ser vista:

> Tengo yo ahora en torno mío hasta dos docenas de robles graves y de fresnos gentiles. ¿Es esto un bosque? Ciertamente que no: éstos son los árboles que veo de un bosque. El bosque verdadero se compone de los árboles que no veo[44].

No obstante, Ortega puntualiza que la latencia no representa un límite ya que es una condición para que se despliegue una multitud de posibilidades en cuanto se vaya más allá de la superficie inmediata:

> Los árboles no dejan ver el bosque, y gracias a que así es, en efecto, el bosque existe. (…)
>
> La invisibilidad, el hallarse oculto no es un carácter meramente negativo, sino una cualidad positiva que, al verterse sobre una cosa, la transforma, hace de ella una cosa nueva. En este sentido es absurdo –como la frase susodicha declara– pretender ver el bosque. El bosque es lo latente en cuanto tal.

---

[42] Cabe citar la lectura de algunos estudiosos según los cuales el perspectivismo de Nietzsche surge de las observaciones de la conciencia, maduradas desde el periodo juvenil, para después asumir un valor moral, que bien se observa en algunos pasajes de *Más allá del bien y del mal*. Entre los que apoyan esta tesis se encuentran: Pietro GORI y Paolo STELLINO, "Il prospettivismo morale nietzscheano", *Syzetesis*, II (2015), pp. 109-128; en concreto, p. 111.

[43] José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, ob. cit., p. 100.

[44] *Idem*.

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

> Hay aquí una buena lección para los que no ven la multiplicidad de destinos, igualmente respetables y necesarios, que el mundo contiene[45].

Organizada en varias perspectivas, abierta y variable, caracterizada por diversos niveles, por presencias y latencias, por zonas próximas y lejanas[46], la realidad despliega delante de los ojos del sujeto impresiones y sensaciones subitáneas y vívidas y, al mismo tiempo, cela en la profundidad lo que el sujeto puede aferrar, a la condición de que cumpla un acto de interpretación. Los que deciden realizar este esfuerzo hermenéutico responden a un imperativo intelectual y ético, es decir, adquirir el sentido de lo que hay alrededor, en su plenitud y profundidad, y efectuar distinciones de valores.

Así pues, distancia y latencia no son condiciones *dadas* y, en cuanto falte la voluntad de comprender, se verá pasivamente, deteniéndose en un caos de neutras y planas impresiones que te arrollarán. Como Ortega explica:

> Algunos hombres se niegan a reconocer la profundidad de algo porque exigen de lo profundo que se manifieste como lo superficial. No aceptando que haya varias especies de claridad, se atienen exclusivamente a la peculiar claridad de las superficies. No advierten que es a lo profundo esencial el ocultarse detrás de la superficie y presentarse solo a través de ella, latiendo bajo ella[47].

La clara referencia a su España, donde la mediocridad se confunde con la excelencia, y es escasa la capacidad de aferrar la profundidad que la superficie siempre encierra[48], es la advertencia de que el *ver activo* es una pieza clave en la obra de educación nacional, aunque no circunscribiéndola a esta, pues forma parte de una reflexión más amplia sobre la vida de un individuo y de toda una época.

La ceguera de Europa

El imperativo de *ver activo* encuentra su perfecta posición en *El tema de nuestro tiempo*, obra que marca el distanciamiento crítico de la fenomenología husserliana para afirmar lo que, a los ojos de Ortega, aparece come una tarea histórica, o sea, poner la cultura al servicio de la vida, ya que: "El hombre no

[45] *Ibid.*, pp. 103-104.

[46] Aquí se pone en evidencia el neto rechazo de las corrientes racionalistas con su visión del mundo como un sistema fijo y comprensible mediante categorías determinadas y objetivas.

[47] José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, ob. cit., p. 104.

[48] Comentando las *Meditaciones del Quijote*, Julián Marías pone en evidencia cómo Ortega no hace propia la contraposición niebla y claridad, sustituyéndola por profundidad-superficie. No obstante, el estudioso puntualiza que el término "superficie" no tiene un valor negativo porque indica una característica igualmente esencial de la realidad. Cfr. *ibid.*, p. 127.

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

es *res cogitans*, sino *res dramatica*. No existe porque piensa, sino, al revés, piensa porque existe"[49].

Es necesario, pues, que el individuo y la generación[50] de la que forma parte reconozcan que se vive una época de crisis, en la que vacilan los que parecían puntos firmes, aquellas creencias que habían orientado la vida individual y colectiva y que ahora están desapareciendo. En particular, Ortega explicita la que se puede llamar *ley de la perspectiva*: visto que la realidad se organiza desde la perspectiva, cuando mutan o se añaden elementos, cambia la jerarquía entre ellos. Esta lectura de la perspectiva en términos metafísicos está vinculada a una significación de tipo ético en cuanto, según Ortega, el cambio refleja y produce una mutación de sensibilidad que acaece en un cierto momento histórico. Vale la pena recordar, por otro lado, la cercanía de los temas desarrollados en *El tema de nuestro tiempo* y en el ensayo dedicado a la teoría de la relatividad de Einstein[51], analizada como un fenómeno histórico, expresión de un modo de leer y comprender la realidad en términos relativistas, destacando la óptica del observador. Aun así, el perspectivismo, del cual Ortega pone en discusión tanto la posición escéptica y relativista como la racionalista[52], conlleva la elección y la manifestación del punto de vista propio, es decir, una misión de verdad a la que cada generación tendrá que rendir cuentas si quiere ser fiel a sí misma.

Una misión de verdad contenida en la pregunta que se dirige al lector: "*¿No es tema digno de una generación que asiste a la crisis más radical de la historia moderna* hacer un ensayo opuesto a la tradición de ésta y ver qué pasa si en lugar de decir «la vida para la cultura» decimos «la cultura para la vida»?"[53] Esto no significa

---

[49] José Ortega y Gasset, "Prólogo para alemanes", en *El tema de nuestro tiempo*, ob. cit., p. 61. En *Obras completas*, IX, 159.

[50] Punto teórico importante en la filosofía orteguiana, el concepto de generación está íntimamente relacionado con la concepción de las crisis históricas, del cambio social y de las relaciones entre masa y minoría. Véase José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, ob. cit. Además, se señala: Giuseppe Cacciatore, "Ortega y Gasset e Dilthey", en Lorenzo Infantino y Luciano Pellicani (eds.), *Attualità di Ortega y Gasset*. Florencia: Le Monnier, 1984, pp. 89-113; Julián Marías, *El método histórico de las generaciones*. Madrid: Revista de Occidente, 1967; Luciano Pellicani, "Prefazione", en José Ortega y Gasset, *Aurora della ragione storica*. Trad. de Leonardo Rossi. Milán: SugarCo Edizioni, 1983, pp. 7-21.

[51] La cercanía es también cronológica puesto que ambas son de 1923. En lo específico, *El tema de nuestro tiempo*, que nace como curso universitario, fue publicado en la revista *El Sol* en seis artículos; mientras que "El sentido histórico de la teoría de Einstein" vio la luz en las páginas de *La Nación* en cuatro artículos. Sobre este argumento, véase: Carlos Javier González Serrano, *Ortega y Gasset. Pensar la circunstancia*. Valencia: Batiscafo, 2015.

[52] Véase: Mariano Pérez Carrasco, "I due volti della modernità: storiografia vs solipsismo in Ortega y Gasset", en Gregorio Piaia e Iva Manova (eds.), *Modernità e progresso. Due idee guida nella storia del pensiero*. Padua: Cleup, 2014, pp. 317-334.

[53] José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, ob. cit., p. 128. En *Obras completas*, III, 600.

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

renunciar *tout court* a la razón[54], sino rechazar todos los *ismos* que tenían como presupuesto una racionalidad pura y ahistórica, a través de la cual se alcanza una verdad *sub specie aeternitatis*[55]. Contrariamente, cualquier conocimiento se encuentra siempre situado y revela una necesidad vital, pues la cultura, cuando es lejana a la vida, decae en un estéril bizantinismo hasta esclerotizar.

Armando Savignano, atento estudioso del pensamiento orteguiano, subraya la originalidad de tal posición teórica, la cual permite mantener unidos la universalidad de la razón y la circunstancialidad y movilidad de la vida mediante la concepción de la verdad como perspectiva, que es un criterio epistemológico del racio-vitalismo[56].

Asumir la falacia de una razón absolutizada y de la concomitante pretensión de presuponer algunos conceptos puros e inmutables, quiere decir tocar en lo más profundo los valores que han marcado la historia y han diseñado la naturaleza de la civilización europea que surgió en el momento en el que Sócrates descubrió la razón. En particular:

> Hubo un momento, de cronología perfectamente determinada, en que se descubre el polo objetivo de la vida: la razón. Puede decirse que en ese día nace Europa como tal. Hasta entonces, la existencia en nuestro continente se confundía con la que había sido en Asia o en Egipto. Pero un día, en las plazuelas de Atenas, Sócrates descubre la razón…[57]

Así, la desorientación de Europa, perfectamente descrita con las siguientes palabras:

> El sistema de valores que disciplinaba su actividad treinta años hace, ha perdido evidencia, fuerza de atracción, vigor imperativo. El hombre de Occidente padece una radical desorientación, porque no sabe hacia qué estrellas vivir[58].

Se exige a España, y a todo el Viejo Continente, que hagan propia la ironía de don Juan y sostengan una ética vital contra una razón pura que piensa ser soberana: el raciovitalismo orteguiano es, por lo tanto, la solución para detener los males que, como nubes, oscurecen la vida del hombre europeo. Cabe destacar la presencia de Ortega entre los que, con acentos diferentes, fueron

---

[54] Este aspecto se trata ampliamente en: José ORTEGA Y GASSET, "Ni vitalismo ni racionalismo", en *El tema de nuestro tiempo*, ob. cit., pp. 209-222. En *Obras completas*, "Ni vitalismo ni racionalismo" (1924), III, 715-724.

[55] Véase: José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, ob. cit., pp. 126-127. En *Obras completas*, III, 647.

[56] Armando SAVIGNANO, *J. Ortega y Gasset. La ragione vitale e storica*, ob. cit.

[57] José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, ob. cit., p. 113. En *Obras completas*, III, 590.

[58] *Ibid.*, p. 138. III, 607.

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

intérpretes de la decadencia de Occidente –piénsese en Spengler[59], Sorokin[60], Toynbee[61], por citar algunos– y que convirtieron la cultura en aquella esfera a la que dirigir la problematicidad de la condición humana y de los hechos sociales[62]. En el pensamiento orteguiano, a partir de la mitad de los años 20, la preocupación por la crisis de Europa adquiere una evidente centralidad, unida a la necesidad, querida fuertemente, de una *reforma de la inteligencia*[63] y de una renovación cultural que, según Ortega, necesitaba una Universidad que volviera a desempeñar su propia misión[64] y una minoría selecta nuevamente ejemplar[65].

Concretamente, la defección de los mejores, el debilitamiento del papel de orientación de los intelectuales[66] junto al reduccionismo cientificista, eran causas

---

[59] Oswald SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes* (1918), trad. de Manuel García Morente, *La decadencia de Occidente*. Madrid: Austral, 2014. Se recuerda el "Prólogo a *La decadencia de Occidente*, de Oswald Spengler" (III, 416-418), escrito por Ortega en 1923 y publicado por la "Biblioteca de Ideas del siglo XX" de Calpe.

[60] Pitirim A. SOROKIN, *The crisis of our age* (1941), trad. de Carmen Canalejas Masip, *La crisis de nuestra era*. Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina, 1948.

[61] Arnold J. TOYNBEE, *A study of history* (10 vols., 1934-1954), trad. *Estudio de la Historia*. Madrid: Alianza Editorial, 2007. Se recuerda el ciclo de lecciones impartidas por Ortega en el Instituto de Humanidades, dedicado a Toynbee y publicado póstumamente por Paulino Garagorri, con el título: *Una interpretación de la historia universal. En torno a Toynbee (1948-1949)*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza editorial, 1979. En *Obras completas*, IX, 1185-1408.

[62] Véase: Gian Paolo PRANDSTRALLER, "Ortega y Gasset e il problema della decadenza dell'Occidente", en Lorenzo INFANTINO y Luciano PELLICANI (eds.), *Attualità di Ortega y Gasset*, ob. cit., pp. 267-276.

[63] José ORTEGA Y GASSET, "Reforma de la inteligencia" (1926), en *Goethe desde dentro*, V, 205-211.

[64] José ORTEGA Y GASSET, *Misión de la Universidad* (1930), IV, 529-568; véase también: Marcelo LÓPEZ CAMBRONERO, "Cultura, ciencia y Universidad: los análisis y propuestas de José Ortega y Gasset", *Daimon*, 30 (2003), pp. 123-130.

[65] Como es sabido, según Ortega, la dinámica histórica es el resultado de un complejo equilibrio entre minorías elegidas y masas, donde las primeras son ejemplares mientras que las segundas son dóciles, o sea, obedecen a la minoría selecta sobre la base de su autoridad, que funciona como estímulo para su propio perfeccionamiento. Basándose en esta concepción, Ortega rechaza la interpretación colectivista del cambio histórico y la individualista, a favor de una dinámica dual que no comporta la justificación del *status quo*, en virtud de la idea de que la vida individual y colectiva son un perenne realizarse. Por lo que concierne a la teoría docilidad-ejemplaridad, Ortega debe mucho a Max SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, vol. 2, en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, II (1916), pp. 21-478. Véase: Ciriaco MORÓN ARROYO, *El sistema de Ortega y Gasset*, ob. cit.; Ignacio SÁNCHEZ CÁMARA, *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*. Madrid: Tecnos, 1986; Nelson R. ORRINGER, *Ortega y sus fuentes germánicas*, ob. cit.; Gonzalo SOBEJANO, *Nietzsche en España*. Madrid: Gredos, 1967; Jesús M. DÍAZ ÁLVAREZ, "Virtualidades y opacidades de la teoría orteguiana de las masas y las minorías", en J. LASAGA, M. MÁRQUEZ, J. M. NAVARRO y J. SAN MARTÍN (eds.), *Ortega en pasado y en futuro*, ob. cit., [CD-ROM].

[66] Cabe destacar cómo la crítica a la figura del intelectual es una cuestión particularmente advertida. Recuérdese el notable ensayo de Julien BENDA, *La trahison des clercs* (1927), trad.

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

de la incapacidad de forjar nuevas normas y conductas en una Europa lacerada por tensiones y separatismos. Por lo tanto, para Ortega, los intelectuales debían volver a ocuparse de su misión histórica, es decir, comprender la realidad sin caer en ningún utopismo o ideal abstracto, indicar nuevos valores, obrando una crítica del presente y estimulando las reformas necesarias; no obstante, era también necesario que dejaran a los hombres de acción, o sea, a los políticos, el deber de gobernar a los hombres, puesto que el intelectual debe practicar la ascesis, una conducta de vida en una soledad contemplativa. Junto a esta posición ética y sociopolítica, la reforma de la inteligencia se entiende también en clave epistemológica en los términos de una crítica al intelectualismo y al racionalismo, así como una toma de conciencia de los límites mismos de la inteligencia.

Con razón, Julián Marías, subrayando cómo el empeño en la circunstancia española se salda con una misma preocupación por el destino de la civilización y de la cultura europea, revela: "Lo que es *España invertebrada* a escala nacional, lo es *La rebelión* para el Continente europeo"[67]. En la primera, Ortega no había dudado en denunciar los males de su país; en *La rebelión de las masas* analiza, con lucidez, la decadencia de un continente a la deriva y, con agudeza, individúa aquellos que aparecen como síntomas comunes[68]. El hombre-masa, el fascismo y el bolchevismo, la reducción de la razón a una mera función instrumental y práctico-ideológica, son estos los mismos extremos de la condición de desorientación y de desmoralización de toda una época, la cual no consigue vivir a la altura de su tiempo porque está desprovista de una cultura orgánica y plural. Trazando la fisionomía del hombre-masa, Ortega está muy atento en remarcar la distancia –cualitativa– que lo separa y lo distingue del hombre noble[69], cuya

---

La traición de los intelectuales. Santiago de Chile: Ediciones Ercilla, 1941. Cfr. José ORTEGA Y GASSET, "Cosmopolitismo" (1924), en *Goethe desde dentro*, V, 199-204; para un análisis crítico, véase: Luciano PELLICANI y Antonio CAVICCHIA SCALAMONTI, "Introduzione", en José ORTEGA Y GASSET, *Scritti politici*. Turín: UTET, 1979, pp. 9-105; Armando SAVIGNANO, *J. Ortega y Gasset. La ragione vitale e storica*, ob. cit.; Paolo SCOTTON, "Intellectuals, Public Opinion and Democracy. On Ortega y Gasset's Social Education", *Social and Education History*, 8, 3 (2019), pp. 272-297.

[67] Julián MARÍAS, *Ortega. Las trayectorias*. Madrid: Alianza Editorial, 1983, p. 226.

[68] Véase: Pedro CEREZO GALÁN, *La voluntad de aventura*, ob. cit.

[69] En relación con el concepto de nobleza del espíritu que caracteriza el ambiente cultural alemán entre los siglos XIX y XX, estudiosos del pensamiento orteguiano se dividen respecto a las influencias: en particular, Nelson R. Orringer señala, poniendo la atención en algunas diferencias, la influencia de la obra de Johannes Maria Verweyen titulada *El noble y sus valores (Der Edelmensch und seine Werte)* publicada en 1919 y que Ortega conocía al menos desde 1922. El mismo Orringer reconoce también temas propios de la visión de Nietzsche, citado por el mismo Ortega en algunos ensayos, y otros atribuibles a la filosofía de los valores de Max Scheler, particularmente presentes en *España invertebrada*. Nelson R. ORRINGER, *Ortega y sus fuentes germánicas*, ob. cit. Otros intérpretes están más convencidos de una clara influencia de la concepción nietzscheana, como Gonzalo Sobejano, que subraya la evidente cercanía entre las tesis desarrolladas en la colección de fragmentos de *La voluntad de poder* y el aristocratismo orteguiano, y la similar definición de hombre noble como el que se exige mucho a sí mismo. Gonzalo SOBEJANO, *Nietzsche en España*, ob. cit.

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

nobleza no es de nacimiento, sino que deriva del empeño, que renueva cada día, de realizar una vida auténtica y creadora.

Mirándolas desde la perspectiva, estas dos figuras están distantes en un plano ético-moral, por su aptitud y, hacia necesidades superiores, por la diversa capacidad de tener un punto de vista sobre la multiforme y cambiante realidad en la que estamos inmersos. Con la usual belleza que caracteriza su escritura, el filósofo madrileño lo expresa así:

> Para mí, nobleza es sinónimo de vida esforzada, puesta siempre a superarse a sí misma, a trascender de lo que ya es hacia lo que se propone como deber y exigencia. De esta manera, la vida noble queda contrapuesta a la vida vulgar e inerte, que, estáticamente, se recluye a sí misma, condenada a perpetua inmanencia, como una fuerza exterior no la obligue a salir de sí. De aquí que llamemos masa a este modo de ser hombre –no tanto porque sea multitudinario, cuanto porque es inerte[70].

Siempre defensor del valor de la ciencia, Ortega dirige críticas al científico, cerrado en su pequeña porción de mundo, convencido de que le basta esta para entender la multiplicidad de lo real y, por esto, lo etiqueta como "un bárbaro que sabe mucho de una cosa"[71].

Hijo del imperialismo de los laboratorios y del predominio de la técnica, surgida del connubio entre industrialismo y experimentalismo, el especialista no reconoce los límites de la razón físico-matemática, ciegamente guiado por la fe en el progreso[72]. Por estas razones, tiene la estatura de un primitivo encandilado por la abundancia de medios ofrecidos por una incipiente civilización, es inculto y está herméticamente encerrado en su propia arrogancia. La soberbia unida a la incapacidad de tener conocimiento de los propios límites explica, según Ortega, la similitud entre el especialista y el hombre-masa, de hecho:

---

[70] José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, ed. de Domingo Hernández Sánchez. 3.ª ed. corregida y aumentada. Madrid: Tecnos, 2016, p. 202.

[71] José Ortega y Gasset, *Misión de la Universidad* (1930), IV, 561.

[72] Véase: José Ortega y Gasset, "Prólogo para franceses" (1937), en *La rebelión de las masas*, ob. cit., pp. 79-127. Remarcado por diversas voces, Ortega opone a la racionalidad de la razón, de matriz hegeliana, la historicidad de la razón, rechazando la visión optimista y providencial, ya que no responsabiliza al individuo de desempeñar su propia misión y de confrontarse con su futuro. José Ortega y Gasset, "Hegel y América" (1928), en *El Espectador VII*, II, 667-679. Para una lectura crítica, véase: Franco Díaz de Cerio Ruiz, *José Ortega y Gasset y la conquista de la conciencia histórica. Mocedad. 1902-1915*. Barcelona: Juan Flors Editor, 1961; Oliver W. Holmes, *Human reality and the Social World: Ortega's Philosophy of History*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1975; Clementina Cantillo, *La ragione e la vita. Ortega y Gasset interprete di Hegel*. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2012; José Lasaga Medina, "La razón histórica como crisis de la razón", en José Luis Moreno Pestaña, Jesús M. Díaz y Txetxu Ausín (coords.), *Los retos de la filosofía en el siglo XXI. Actas del I Congreso Internacional de la Red Española de Filosofía*. Valencia: Universidad de Valencia / Red Española de Filosofía, 2015, vol. XV, pp. 31-39.

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

> Al especializarlo, la civilización le ha hecho hermético y satisfecho dentro de su limitación; pero esta misma sensación íntima de dominio y valía le llevará a querer predominar fuera de su especialidad. De donde resulta que, aun en este caso, que representa un máximum de hombre cualificado –especialismo– y, por tanto, lo más opuesto al hombre-masa, el resultado es que se comportará sin cualificación y como hombre-masa en casi todas las esferas de la vida[73].

La especialización había sido objeto de análisis, desde los primeros años del siglo XX, con tonos diferentes –recuérdese el ambiente alemán con Nietzsche[74] y Max Weber[75]– hasta llegar a los años 30 con la celebérrima conferencia de Husserl sobre la ciencia y el destino de Europa[76] y, después, su discípulo Heidegger, que verá en la hegemonía de la técnica la razón del olvido del ser[77].

Ortega se mueve en tal horizonte y, así como sucedió en su España, considera que tanto las causas como el remedio de las diversas manifestaciones de la crisis europea son de orden pedagógico-cultural: masificación, especialización, nacionalismos son superables mediante la formación de un hombre culto, con memoria del pasado y conciencia del propio tiempo. En razón de esto, se entiende la profunda unión entre la *Misión de la Universidad* y *La rebelión de las masas*, y las referencias a un ensayo un poco anterior, *Las Atlántidas*, donde el descubrimiento de otras culturas se convierte en fermento para afirmar un pluralismo histórico-cultural que, sacando a la luz las falacias del ideal unitario-absolutista de la razón pura, se nutre del encuentro con las múltiples perspectivas que dan forma a lo real. Un encuentro posible solo a través del abandono de los sistemas totalizantes y de cualquier pretensión de enjaular la volubilidad y la perentoriedad de la vida con categorías fijas e inmutables, para ir hacia una

---

[73] José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, ob. cit., p. 263.

[74] Friedrich NIETZSCHE, *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten* (1872), trad. *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*. Barcelona: Maxi-Tusquets, 2000 y *La gaya ciencia*, ob. cit.

[75] En la célebre conferencia sobre la ciencia como vocación, Max Weber afirma: "En nuestro tiempo la obra realmente importante y definitiva es siempre obra de especialistas". Aunque pueda parecer una visión positiva de la especialización, la tesis de Max Weber nace de la constatación de la definitiva carencia del ideal de una ciencia libre y desinteresada, así como de la unidad del saber, ya casi fracturada en diversos especialismos. El hombre de ciencia, si quiere permanecer fiel a su vocación, no tiene más remedio que ser consciente de la imposibilidad de llegar a una explicación omnicomprensiva de lo real, aceptando tal limitación y adoptando una postura ética basada en la autolimitación y en el ejercicio de la claridad. Max WEBER, *Wissenschaft als Beruf* (1917), trad. de Francisco Rubio Llorente, *El político y el científico*. Madrid: Alianza Editorial, 1979, p. 191.

[76] Edmund HUSSERL, *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie* (1935), trad. de Peter Baader, *La filosofía en la crisis de la humanidad europea*. Valencia: Universidad de Valencia, 1995.

[77] Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (1927), trad. de Jorge Eduardo Rivera, *Ser y tiempo*. Madrid: Editorial Trotta, 2018.

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

formación del ser humano a través de la cultura, es decir, las ideas vivas de las que el individuo y la época obtienen apoyo y orientación:

> (…) cultura es el sistema de ideas vivas que cada tiempo posee. Mejor: el sistema de ideas *desde* las cuales el tiempo vive. Porque no hay remedio ni evasión posible: el hombre vive siempre desde unas ideas determinadas, que constituyen el suelo donde se apoya su existencia. Ésas que llamo "ideas vivas o de que se vive" son, ni más ni menos, el repertorio de nuestras *efectivas* convicciones sobre lo que es el mundo y son los prójimos, sobre la jerarquía de los valores que tienen las cosas y las acciones: cuáles son más estimables, cuáles son menos[78].

Con semejante definición, Ortega recuerda a su pueblo y a toda Europa que la cultura es la necesidad que emana de la vida y es, al mismo tiempo, lo que permite flotar en el mar de la existencia. Sin embargo, se vive siempre en una perspectiva temporal, por lo que es necesario ser conscientes del patrimonio cultural del que se es heredero y de moverse hacia el futuro, con tensión, tanto a nivel intelectual como colectivo: un deber arduo y en un continuo hacerse que necesita la capacidad de comprender, tener unidos e integrar la multiplicidad de los saberes, de los puntos de vista, de las creencias y de los valores. Encontramos claramente expresadas, en esta posición, la exigencia de una conciencia histórica como antídoto contra la barbarie y la desmoralización –tema que llena el pensamiento orteguiano y las reflexiones de diferentes intelectuales del tiempo[79]– y la sensibilidad hacia la riqueza de la pluralidad, de la diferencia, del encuentro con el otro.

La falta de cultura histórica y la incapacidad de reconocer e interpretar la multiplicidad de perspectivas de lo real trágicamente unen al hombre-masa y al científico, y la civilización europea: el recrudecimiento de los movimientos nacionalistas, obrar en vista de intereses personales, la idea de nación empleada como afirmación y defensa de lo propio y no como conquista que se ha de renovar[80], hasta llegar al resultado de los regímenes dictatoriales, todas estas

---

[78] José Ortega y Gasset, *Misión de la Universidad* (1930), IV, 556.

[79] Entre los muchos acreditados intérpretes de la crisis de Europa, pensamos en Stefan Zweig, a quien, como a Ortega, lo animaba un marcado europeísmo y no dejó de auspiciar, gracias a la cultura, la constitución de una Europa unida, enriquecida por el diálogo entre sus múltiples voces. Stefan Zweig, "La desintoxicación moral de Europa. Una conferencia para el congreso sobre Europa de la Academia de Roma", en *La desintoxicación moral de Europa y otros ensayos políticos*. Barcelona: Plataforma Editorial, 2017, pp. 99-132.

[80] Como resalta Julián Marías, la visión orteguiana se inspira en las tesis de Renan, en concreto en su idea de "nación" como plebiscito cotidiano; no obstante, el filósofo español se aleja de él, porque este concepto tiene una validez retrospectiva, refiriéndose a la nación que ya se ha formado y no a una que está naciendo. Véase: Jorge Acevedo Guerra, *Ortega, Renan y la idea de nación*. Santiago de Chile: Universitaria, 2014; Julián Marías, *Ortega. Las trayectorias*, ob. cit., p. 252; Ernst Renan, *Qu'est-ce qu'une nation?* (1882), trad. de Andrés de Blas, *¿Qué es una*

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

son manifestaciones de una Europa olvidada de ser "muchas abejas y un solo vuelo"[81]. Una metáfora utilizada para describir el "carácter unitario de la magnífica pluralidad europea"[82], una unidad que no ha actuado como freno de la diversidad sino como terreno sobre el que poder germinar y dar frutos exquisitos. Describiendo la historia de Europa y de su cultura, Ortega escribe:

> Este enjambre de pueblos occidentales que partió a volar sobre la historia desde las ruinas del mundo antiguo se ha caracterizado siempre por una forma dual de vida. Pues ha acontecido que conforme cada uno iba poco a poco formando su genio peculiar, entre ellos o sobre ellos se iba creando un repertorio común de ideas, maneras y entusiasmos. (…) Porque en ellos la homogeneidad no fue ajena a la diversidad. (…) La idea cristiana engendra las iglesias nacionales; el recuerdo del *Imperium* romano inspira las diversas formas del Estado; la "restauración de las letras clásicas" en el siglo XV dispara las literaturas divergentes; la ciencia y el principio unitario del hombre como "razón pura" crea los distintos estilos intelectuales que modelan diferencialmente hasta las extremas abstracciones de la obra matemática[83].

No obstante, participar y sentirse parte de un fondo común ha significado, en el curso de los siglos, un ejercicio de equilibrio[84], un equilibrio entre diversas fuerzas, resultado, por lo tanto, de la voluntad de cada uno de mediar por un interés común. Por eso, Europa, para Ortega, será siempre historia, realidad y proyecto, aun cuando, tras la tragedia de la Segunda Guerra Mundial, volverá

---

nación? Cartas a Strauss. Madrid: Alianza Editorial, 1987; José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, ob. cit. Además, se recuerda la neta oposición a la teoría de Toynbee, acusado de haber reducido la idea de nación a una combinación de tribalismo y democracia, dándole un valor negativo al primer concepto y declinando el nacimiento de las naciones al Estado democrático. Véase también: José ORTEGA Y GASSET, *De Europa meditatio quaedam* (1949), en *Meditación de Europa y otros ensayos*. Madrid: Alianza Editorial, 2015, pp. 53-159; Luis Alberto MORATINOS LAGARTOS, "El europeísmo orteguiano: recepción y valoración", en J. LASAGA, M. MÁRQUEZ, J. M. NAVARRO y J. SAN MARTÍN (eds.), *Ortega en pasado y en futuro. Medio siglo después*, ed. cit., [CD-ROM].

[81] José ORTEGA Y GASSET, "Prólogo para franceses" (1973), en *La rebelión de las masas*, ob. cit., p. 94.

[82] *Idem*.

[83] José ORTEGA Y GASSET, *De Europa meditatio quaedam* (1949), en *Meditación de Europa y otros ensayos*, ob. cit., p. 67. Semejante dinámica entre unidad y pluralidad se describe también con ocasión de la conferencia dada en Múnich en 1953 titulada "¿Hay una conciencia cultural europea?", cuyo texto fue publicado con el título *Cultura europea y pueblos europeos*.

[84] Se recuerda que el concepto de equilibrio europeo y de su definición también aparece en dos importantes obras dedicadas a la historia de Europa, ambas publicadas en momentos cruciales: la primera, de Benedetto Croce, *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, impresa en 1932; la segunda, de Federico Chabod, *Storia dell'idea di Europa*, nacida de un curso universitario en el año 1943/1944.

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

a utilizar la misma metáfora[85], invitando a los presentes a perseguir el ideal de una Europa plural y unida, manifestando una confianza que muchos intérpretes han destacado como rasgo del europeísmo orteguiano[86].

Una confianza sostenida por sentirse heredero y decano de una cultura que ha de ser custodiada y renovada, sobre todo cuando la hora es oscura: "La cultura europea es creación perpetua. No es una posada, sino un camino que obliga siempre a marchar. Ahora bien, Cervantes, que había vivido mucho, nos dice, ya viejo, que el camino es mejor que la posada"[87].

Una enseñanza que, volviendo la mirada a nuestra actualidad, se revela en toda su fuerza y contundencia, convirtiéndose en uno de los legados más fecundos de la filosofía orteguiana. ●

Fecha de recepción: 14/12/2022
Fecha de aceptación: 30/05/2023

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Acevedo Guerra, J. (2014): *Ortega, Renan y la idea de nación*. Santiago de Chile: Universitaria.

Álvarez González, E. (2010): "La vida del yo: el problema del sujeto en Ortega", *Signos Filosóficos*, XII, 24, pp. 25-47.

Benda, J. (1941): *La traición de los intelectuales*. Santiago de Chile: Ediciones Ercilla.

Cacciatore, G. (1984): "Ortega y Gasset e Dilthey", en L. Infantino y L. Pellicani (eds.), *Attualità di Ortega y Gasset*. Florencia: Le Monnier, pp. 89-113.

Cantillo, C. (2012): *La ragione e la vita. Ortega y Gasset interprete di Hegel*. Soveria Mannelli: Rubbettino.

Carpintero, H. (2005): "Ortega, Cervantes y las *Meditaciones del Quijote*", *Revista de Filosofía*, 30, 2, pp. 7-34.

Casado, A. (2001): "Ortega y la educación: perfiles de una trayectoria", *Revista española de pedagogía*, LIX, 220, pp. 385-402.

Cerezo Galán, P. (1984): *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*. Barcelona: Ariel.

Cerezo Galán, P. (2007): "Cervantes y *El Quijote* en la aurora de la razón vital", en J. Lasaga, M. Márquez, J. M. Navarro y J. San Martín (eds.), *Ortega en pasado y en futuro. Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 17-40.

[85] José Ortega y Gasset, *De Europa meditatio quaedam* (1949), en *Meditación de Europa y otros ensayos*, ob. cit., p. 128.

[86] Véase: Luis Alberto Moratinos Lagartos, "El europeísmo orteguiano: recepción y valoración", ob. cit.; Gian Paolo Prandstraller, "Ortega y Gasset e il problema della decadenza dell'Occidente", ob. cit., pp. 267-276; Denis de Rougemont, *Vingt-huit siècles d'Europe. La conscience européenne à travers les textes. D'Hésiode à nos jours*. París: Payot, 1961.

[87] José Ortega y Gasset, *Cultura europea y pueblos europeos* (1953), en *Meditación de Europa y otros ensayos*, ob. cit., p. 51.

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

Cerezo Galán, P. (2014): "Experimentos de nueva España", en J. Ortega y Gasset: *Vieja y nueva política y otros escritos programáticos*. Edición de Pedro Cerezo. Madrid: Biblioteca Nueva, ed. digital, pos. 13-802.

Chabod, F. (2003): *Historia de la idea de Europa*. Madrid: Editorial Complutense.

Croce, B. (1996): *Historia de Europa en el siglo XIX*. Trad. de Atilio Pentimalli Melacrino. Barcelona: Ariel.

Díaz Álvarez, J. M. (2007): "Virtualidades y opacidades de la teoría orteguiana de las masas y las minorías", en J. Lasaga, M. Márquez, J. M. Navarro y J. San Martín (eds.), *Ortega en pasado y en futuro. Medio siglo después*, [CD-ROM]. Madrid: Biblioteca Nueva.

Díaz de Cerio Ruiz, F. (1961): *José Ortega y Gasset y la conquista de la conciencia histórica. Mocedad. 1902-1915*. Barcelona: Juan Flors Editor.

Ferrater Mora, J. (1973): *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*. Barcelona: Seix Barral.

Gámez Millán, S. (2007): "Desde Ortega: a partir de *Meditaciones del Quijote* y alrededor del ser humano como novelista de sí mismo", en J. Lasaga, M. Márquez, J. M. Navarro y J. San Martín (eds.), *Ortega en pasado y en futuro. Medio siglo después*, [CD-ROM]. Madrid: Biblioteca Nueva.

González Serrano, C. J. (2015): *Ortega y Gasset. Pensar la circunstancia*. Valencia: Batiscafo.

Gori, P. y Stellino, P. (2015): "Il prospettivismo morale nietzscheano", *Syzetesis*, II, pp. 109-128.

Heidegger, M. (2018): *Ser y tiempo*. Trad. de Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Editorial Trotta.

Holmes, O. W (1975): *Human reality and the Social World: Ortega's Philosophy of History*. Amherst: University of Massachusetts Press.

Husserl, E. (1995): *La filosofía en la crisis de la humanidad europea*. Trad. de Peter Baader. Valencia: Universidad de Valencia.

Jover Zamora, J. M.; Gómez-Ferrer, G. y Fusi, J. P. (2001): *España: sociedad, política y civilización (siglos XIX-XX)*. Madrid: Areté.

Lasaga Medina, J. (2015): "La razón histórica como crisis de la razón", en J. L. Moreno Pestaña, J. M. Díaz y T. Ausín (coords.), *Los retos de la filosofía en el siglo XXI. Actas del I Congreso Internacional de la Red Española de Filosofía*. Valencia: Universidad de Valencia / Red Española de Filosofía, vol. XV, pp. 31-39.

Lasaga Medina, J. (2017): "Sobre una meditación que Ortega no escribió: «El alcionismo de Cervantes»", *Rocinante*, 10, pp. 57-74.

Leibniz, G. W. (2001): *Monadologia*. Edición de Salvatore Cariati. Milán: Bompiani.

López Cambronero, M. (2003): "Cultura, ciencia y Universidad: los análisis y propuestas de José Ortega y Gasset", *Daimon*, 30, pp. 123-130.

Marías, J. (1967): *El método histórico de las generaciones*. Madrid: Revista de Occidente.

Marías, J. (1983): *Ortega. Las trayectorias*. Madrid: Alianza Editorial.

Marías, J. (1984): *Ortega. Circunstancia y vocación*. 1.ª ed. de 1960. Madrid: Alianza Editorial.

Marías, J. (2014): "Introducción", en J. Ortega y Gasset: *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Cátedra, pp. 17-32.

McClintock, R. (1971): *Man and his Circumstances. Ortega as Educator*. Nueva York: Teachers College Press.

Molinuevo, J. L. (1997): "La crisis del socialismo ético en Ortega", en M. T. López de la Vieja (ed.), *Política y sociedad en José Ortega y Gasset. En torno a «Vieja y nueva política»*. Barcelona: Anthropos, pp. 23-50.

Morales, A. (1997): "*Vieja y nueva política*. La circunstancia histórica", en M. T. López de la Vieja (ed.), *Política y sociedad en José Ortega y Gasset. En torno a «Vieja y nueva política»*. Barcelona: Anthropos, pp. 69-100.

Moratinos Lagartos, L. A. (2007): "El europeísmo orteguiano: recepción y valoración", en J. Lasaga, M. Márquez, J. M. Navarro y J. San Martín (eds.), *Ortega en pasado y en futuro. Medio siglo después*, [CD-ROM]. Madrid: Biblioteca Nueva.

Morón Arroyo, C. (1968): *El sistema de Ortega y Gasset*. Madrid: Alcalá.

Nietzsche, F. (2000): *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*. Barcelona: Maxi-Tusquets.

Nietzsche, F. (2011): *La gaya ciencia*. Trad. de José Carlos Mardomingo. Madrid: Edaf.

Orringer, N. R. (1979): *Ortega y sus fuentes germánicas*. Madrid: Gredos.

Ortega y Gasset, J. (1979): *Una interpretación de la historia universal. En torno a Toynbee (1948-1949)*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial.

Ortega y Gasset, J. (1987): *Epistolario completo Ortega – Unamuno*. Edición de Laureano Robles. Madrid: El Arquero.

Ortega y Gasset, J. (1991): *Cartas de un joven español (1891-1908)*. Edición de Soledad Ortega. Madrid: El Arquero.

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

Ortega y Gasset, J. (2006): *El tema de nuestro tiempo*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial.

Ortega y Gasset, J. (2014): *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Cátedra.

Ortega y Gasset, J. (2014): *Vieja y nueva política y otros escritos programáticos*. Edición de Pedro Cerezo. Madrid: Biblioteca Nueva, ed. digital.

Ortega y Gasset, J. (2015): *Meditación de Europa y otros ensayos*. Madrid: Alianza Editorial.

Ortega y Gasset, J. (2016): *El Espectador I y II*. Madrid: Alianza Editorial.

Ortega y Gasset, J. (2016): *La rebelión de las masas*. Edición de Domingo Hernández Sánchez. 3ª. ed. Madrid: Tecnos.

Pellicani, L. y Cavicchia Scalamonti, A. (1979): "Introduzione", en J. Ortega y Gasset, *Scritti politici*. Turín: UTET, pp. 9-105.

Pellicani, L. (1983): "Prefazione", en J. Ortega y Gasset, *Aurora della ragione storica*. Trad. de Leonardo Rossi. Milán: SugarCo Edizioni, pp. 7-21.

Pérez Carrasco, M. (2014): "I due volti della modernità: storiografia vs solipsismo in Ortega y Gasset", en G. Piaia e I. Manova (eds.), *Modernità e progresso. Due idee guida nella storia del pensiero*. Padua: Cleup, pp. 317-334.

Prandstraller, G. P. (1984): "Ortega y Gasset e il problema della decadenza dell'Occidente", en L. Infantino y L. Pellicani (eds.), *Attualità di Ortega y Gasset*. Florencia: Le Monnier, pp. 267-276.

Renan, E. (1987): *¿Qué es una nación? Cartas a Strauss*. Trad. de Andrés de Blas. Madrid: Alianza Editorial.

Rodríguez Huéscar, A. (1985): *Perspectiva y verdad*. Madrid: Alianza Editorial.

Rougemont, D. de (1961): *Vingt-huit siècles d'Europe. La conscience européenne à travers les textes. D'Hésiode à nos jours*. París: Payot.

Sánchez Cámara, I. (1986): *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*. Madrid: Tecnos.

Savignano, A. (1984): *J. Ortega y Gasset. La ragione vitale e storica*. Florencia: Sansoni Editore.

Savignano, A. (1996): *Introduzione a Ortega y Gasset*. Roma / Bari: Laterza.

Scheler, M. (1916): *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, vol. 2, en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, II, pp. 21-478.

Scotton, P. (2014): "Educazione alla vita politica. Individuo e società nel pensiero di José Ortega y Gasset, a partire dalle *Meditaciones del Quijote* (1914)", *History of Education & Children's Literature*, IX, 2, pp. 603-621.

Scotton, P. (2019): "Intellectuals, Public Opinion and Democracy. On Ortega y Gasset's Social Education", *Social and Education History*, 8, 3, pp. 272-297.

Sobejano, G. (1967): *Nietzsche en España*. Madrid: Gredos.

Sorokin, P. A. (1948): *La crisis de nuestra era*. Trad. de Carmen Canalejas Masip. Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina.

Spengler, O. (2014): *La decadencia de Occidente*. Trad. de Manuel García Morente. Madrid: Austral.

Suárez Cortina, M. (1996): *El reformismo en España*. Madrid: Siglo XXI.

Toynbee, A. J. (2007): *Estudio de la Historia*, 3 vols. Madrid: Alianza Editorial.

Weber, M. (1979): *El político y el científico*. Trad. de Francisco Rubio Llorente. Madrid: Alianza Editorial.

Zweig, S. (2017): "La desintoxicación moral de Europa. Una conferencia para el congreso sobre Europa de la Academia de Roma", en *La desintoxicación moral de Europa y otros ensayos políticos*. Barcelona: Plataforma Editorial, pp. 99-132.

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

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

Lebensform versus forma (dual) de vida

Jesús Padilla Gálvez
ORCID: 0000-0002-2890-3514

Resumen

Este trabajo se propone fijar las diferencias entre el concepto *Lebensform* como es usado por Spengler y la expresión "forma (dual) de vida" como viene a ser caracterizado por Ortega y Gasset. Aunque ambos se inscriban en el marco de una teoría de la cultura, las diferencias son profundas: según Spengler el concepto es subjetivo, está enmarcado en un proyecto monista. Según Ortega, una forma de vida considera elementos objetivos de la cultura. Además, tiene un carácter plural en el que se inscribe el principio de diferenciación ya que toda cultura se diversifica debido a que los significados de las nociones originales comparten un contenido disímil. El segundo principio está expresado en términos holísticos, ya que las culturas se consideran como orbes cerrados hacia dentro de sí mismos, sistemas completos y herméticos, sin comunicación entre sí. Las culturas han de ser analizadas como un conjunto clausurado hacia dentro. Finalmente, el tercer principio se vincula con la pluralidad de formas humanas. Este punto de vista se opone al supuesto de homogeneidad cultural de Spengler.

Palabras clave

Ortega y Gasset, Spengler, forma de vida, cultura

Abstract

This paper sets out to establish the differences between the concept *Lebensform* as used by Spengler and the expression "(dual) form of life" as characterised by Ortega y Gasset. Although both are inscribed in the framework of a theory of culture, the differences are profound: according to Spengler the concept is subjective, it is framed in a monistic project. According to Ortega, a way of life considers objective elements of culture. Moreover, it has a plural character in which the principle of differentiation is inscribed since every culture diversifies because the meanings of the original notions share a dissimilar content. The second principle is expressed in holistic terms, as cultures are seen as self-enclosed orbs, complete and hermetic systems, without communication with each other. Cultures are to be analysed as an inwardly closed whole. Finally, the third principle is linked to the plurality of human forms. This view is opposed to Spengler's assumption of cultural homogeneity.

Keywords

Ortega y Gasset, Spengler, form of life, culture

Introducción

La obra de José Ortega y Gasset configura un corpus teórico unitario e identificable con una potencialidad para interpretar la genealogía de la sociedad contemporánea. Dicha obra atiende a la necesidad de una conceptualización sistemática e histórica capaz de mostrar y sacar rendimiento hermenéutico de la convergencia entre los conceptos y la historia social. El estudio sistemático de la conceptografía orteguiana depara aún muchas

Cómo citar este artículo:
Padilla Gálvez, J. (2023). *Lebensform versus* forma (dual) de vida. *Revista de Estudios Orteguianos*, (47), 121-141.
https://doi.org/10.63487/reo.58

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

sorpresas. Esto es debido a que los conceptos filosóficos se van concretizando con el paso del tiempo, logrando así nuevas precisiones. Los conceptos hacen referencia a entidades objetivas que permiten identificar las cosas, por lo que son propensos a ser analizados formalmente. También los conceptos permiten introducir reglas en el proceso de clasificación. Esta complejidad permite operar con múltiples contenidos significativos, lo que concede a la reflexión una enorme riqueza.

Junto con la formación de palabras y los préstamos, el cambio de significado es uno de los tres principales procesos que afecta a la transformación del contenido semántico de los conceptos. Esta conmutación puede invertir hasta el propio significado original de una palabra. Esto fue lo que ocurrió en la primera década del siglo pasado con el concepto *Lebensform* –es decir, la expresión "forma de vida"– que alteró sustantivamente su campo semántico. La primitiva definición recogida en el diccionario publicado por los hermanos Grimm[1] admitió una connotación biológica. En pocos decenios se amplió al ámbito cultural estrechamente vinculado a los asuntos humanos. El concepto alemán de *Lebensform* adoptó un significado distinto al de "estilo de vida", ya que este último abarcaba un campo más liviano y temporal. La forma de vida referencia la esencia de la vida anímica y las características típicas de la vida interna de un grupo de personas que comparten unas reglas comunes.

Grosso modo, una forma de vida se exterioriza mediante la exhibición de ciertas estructuras inalterables y fijas tanto en la vida interna y externa de una persona como en la manifestación cultural. Por ello, la forma de vida describe también la conciencia de un colectivo humano, que se corrobora en la organización de una sociedad asentada en una conciencia objetiva. El estudio de una forma de vida parte del supuesto de que los pensamientos y las acciones individuales se pueden entender exclusivamente en un contexto cultural en que están inmersos los humanos. Por esta razón, el estudio de una forma de vida incluye el análisis de una pluralidad de elementos entre los que se circunscriben las manifestaciones estéticas, religiosas, sociales, políticas, institucionales o económicas.

En este contexto parece pertinente estudiar detalladamente el uso que hace Ortega y Gasset en su obra del término "forma de vida" y que con el paso del tiempo evolucionó a lo que denominó "forma dual de vida". Para fijar de manera cabal su punto de vista estudiaremos primeramente la propuesta desarrollada por Oswald Spengler de la que se distancia claramente Ortega y Gasset desde los inicios de sus indagaciones. Esta disyunción permitirá caracterizar de

[1] El término *Lebensform* hace referencia a la constitución física de los cuerpos que comparten semejanzas entre sí. Jacob GRIMM y Wilhelm GRIMM, "Lebensformen", *Jenaer litt-zeitung*, n.º 179 (1838), p. 468. Véase: *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*, 16 vols. Leipzig: S. Hirzel, 1854-1960. Cfr. Padilla Gálvez y Gaffal, 2012: 10.

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

manera puntual la propuesta del segundo. En la biblioteca privada de Ortega se encuentran la primera y segunda versión del primer volumen de *Der Untergang des Abendlandes* y un ejemplar del segundo volumen[2]. Como es usual, Ortega también visitó a Spengler[3] para hacerse una imagen propia del autor. Encargó a Manuel García Morente la traducción de dicha obra[4] y publicó un prólogo sumamente esclarecedor[5]. Por intermediación de Walter Knoche, Spengler fue invitado a impartir en abril de 1936 unas conferencias en Madrid[6].

En los años veinte, el lector interesado en las transformaciones sociales descubrió un nuevo contenido significativo del término *Lebensform* en varios libros publicados en Austria y Alemania. Estas obras surgieron debido a que el estudio de las formas de vida permitía un análisis detallado de las técnicas que intervienen en las estructuras sociales[7]. El concepto de "forma de vida" establece un vínculo entre el desarrollo cultural y la aplicación de las habilidades sociales[8]. Esto es así, ya que existe una cierta afinidad entre las formas de vida, por un lado, y los conceptos abstractos, como "civilización", "pueblo" o "religión", por otro. En consecuencia, varios autores establecieron una relación inmediata entre el campo semántico de "forma de vida" y nociones como "cultura" y "orden social". Analizaremos esta relación con más detalle.

1. El concepto *Lebensform* propuesto por Spengler

El historiador y filósofo alemán Oswald Spengler utilizó en sus escritos el concepto *Lebensform* o *Form des Lebens* en contadas ocasiones. En el segundo volumen de su libro *La decadencia de Occidente*, subtitulado "La perspectiva de la historia del mundo", el autor introdujo el término "Lebensform" principalmente en singular y utilizó la expresión sólo seis veces. Consideraba que el motivo que justificaba el uso del término se debía principalmente a una reacción a los "cambios repentinos" que se producen en la vida de muchas personas. No obstante, agregó que la razón precisa no estaba clara por lo que afirma: "la forma de vida humana, como cualquier otra, debe su origen a un

[2] Spengler, vol. I, 1920 y 1923. Spengler, vol. II, 1922.

[3] Ortega escribe una carta en 1921 a Spengler. Spengler, 1963: 186. En la Fundación Ortega – Marañón se encuentra la correspondiente respuesta remitida por Spengler el día 24 de julio de 1922 en la que conciertan una cita en Múnich.

[4] Se realizaron cuatro entregas de los dos volúmenes: Spengler, 1923-1927.

[5] Ortega y Gasset, 2005: III, 416-418. Se hace referencia a la edición de *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010. Se indica el tomo en romanos.

[6] Véase la correspondencia entre W. Knoche y Spengler del 28 de noviembre y el 29 de diciembre de 1935, en Spengler, 1963: 754-756.

[7] Fred (Alfred) Wechsler, 1905.

[8] Spranger, 1921.

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

cambio repentino, cuyo origen, cómo y por qué seguirá siendo un misterio impenetrable"[9].

Afirma pues, que el origen de una "forma de vida" se debe a una trasformación imprevista por lo que pertenece al ámbito irracional asentado en un enigma hermético. De por sí, el individuo vive absorbido en su forma de vida por lo que carece de discernimiento sobre la misma. Seguidamente constata que el individuo toma conciencia de su propia forma de vida al enfrentarse a otra forma de vida distinta a la propia: "Sobre todo con las formas de vida ajena se toma conciencia de la propia"[10].

Efectivamente, Spengler asume desde el inicio una posición egocéntrica, presuponiendo una cierta ineptitud para dilucidar la realidad objetiva y una incapacidad para asumir o comprender con precisión cualquier perspectiva propia. Por esta razón recurre a lo desconocido, a lo ajeno, para reflexionar y concienciarse de su propia forma de vida. En dicho procedimiento no altera su propia perspectiva, sino que la forma de vida ajena sirve exclusivamente para resaltar su propio modo de ser. Al analizar una forma de vida disímil comprueba simplemente que lo desconocido es desemejante, por lo que esta diferencia le permite volver a indagar las características peculiares de su propia forma de vida. La alteridad foránea es una mera superficie de proyección que le permite tomar conciencia de sí mismo y determinar su propia forma de vida mediante el procedimiento comparativo. Este modo de diferenciación egocéntrica se apoya en el prejuicio reiterado por el idealismo en su teoría de la conciencia[11].

Con el fin de afianzar su punto de vista, compara las culturas antiguas y las contemporáneas. Sugiere que la relación entre las civilizaciones antiguas y las contemporáneas tiende a ser cubierta por una densa capa de formas de vida occidentales, especialmente ubicadas en Europa y América, mientras que los elementos característicos de las civilizaciones antiguas desaparecen gradualmente por lo que insiste:

---

[9] "(...) die Lebensform des Menschen wie jede andre ihren Ursprung einer plötzlichen Wandlung verdankt, deren Woher, Wie und Warum ein undurchdringliches Geheimnis bleiben wird", Spengler, 1963, vol. II: 592. No comparto la traducción propuesta por Manuel G. Morente que traduce este pasaje de la siguiente manera: "la forma vital del hombre es debida, como todas las demás formas, a una conversión subitánea", Spengler, 1966: 45.

[10] "Erst an fremden Lebensformen wurde man sich nun der eigenen bewußt", Spengler, 1963, vol. II: 594. Spengler se refiere a una forma de vida "fremd", es decir, ajena a la propia, foránea, extraña y, por tanto, desconocida. La traducción de Manuel G. Morente es muy sugestiva cuando traduce: "Las ajenas formas de vida despertaron la conciencia de las propias", Spengler, 1966: 47.

[11] Véase la crítica de Ortega y Gasset al prejuicio desarrollado por el idealismo alemán asentado en la teoría de la conciencia. Gadamer, 1999: 439.

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

> Y en todos los demás campos formales, también, la relación de estas jóvenes civilizaciones con las antiguas aún existentes era que todas ellas los cubrían con una capa cada vez más densa de formas de vida occidentales europeo-americanas, bajo la cual su propia forma antigua se desvanecía lentamente[12].

Spengler postula una tesis monista según la cual la forma de vida occidental se ha de considerar una cultura universal obtenida por refundición de todas las esferas culturales. Las demás culturas estarían en posiciones inferiores ya que no habrían conseguido un nivel tan sofisticado de organización social y cultural como la forma de vida europeo-americana. Para mostrar la relación de superioridad analiza por contraposición la cultura rusa e intenta demostrar que está menos avanzada que la cultura occidental. Sus indagaciones transcriben y extractan meramente las narraciones efectuadas por L. Tolstoi y F. Dostoievski en sus novelas sobre la religión en Rusia. De hecho, Tolstoi había erigido una descripción literaria monumental acerca de la idiosincrasia de las costumbres rusas. En sus novelas representó con realismo la situación de las personas que viven en una sociedad hostil. Retrató la naturaleza de los personajes revelando sus peculiaridades y utilizando un estilo literario puro. Dostoievski, por su parte, utilizó en sus novelas un tipo de realismo extremo para ofrecer un análisis detallado de los problemas existenciales y la complejidad psicológica de sus afectados personajes de ficción. Sus protagonistas se enfrentan a Dios y a la religión, y sobre todo a su destino y a su vida en condiciones difíciles. Estas condiciones repercutían sobre su propia conciencia.

Spengler elucidó la ficción como una descripción real de los hechos y sustituyó así los datos históricos y sociológicos por meras generalizaciones obtenidas de las novelas de Tolstoi y Dostoievski. Concluyó que el problema ruso se debía a que el pueblo carecía de espacios urbanos adecuados para desarrollar sus propias formas de vida, su propia religión y su propia historia[13]. Todo el

[12] El texto afirma literalmente: "Und auch auf jedem andern Formgebiet bestand die Beziehung dieser jungen zu den alten noch bestehenden Zivilisationen darin, daß sie sie sämtlich durch eine immer dichtere Schicht westeuropäisch-amerikanischer Lebensformen überdeckte, unter denen die alte eigne Form langsam dahinschwindet", Spengler, 1963, vol. II: 610. Manuel G. Morente propone la siguiente traducción: "En cualquier aspecto, la relación entre esta joven civilización y las antiguas civilizaciones existentes aún consiste en verter sobre ellas una espesa capa de formas vitales europeo-americanas, bajo la cual las formas viejas y propias van poco a poco desapareciendo", Spengler, 1966: 62.

[13] Ortega realiza una lectura completamente distinta y discrepa radicalmente de que el costumbrismo literario sea una fuente fidedigna que permita producir juicios sobre la sociedad. Según su punto de vista la materia en la que se forja el realismo de Dostoievski no es la vida misma sino, al contrario, se trata más bien de la descripción de una forma de vida ficticia. Indicará al respecto: "la historia es, en serio, íntegra una forma de vida en que toma parte entero el hombre historiador si es, de verdad, un hombre –por tanto, con su intelecto, pero también con toda la jauría de sus más egregias pasiones, *cum ira et studio*", Ortega y Gasset, 2006: VI, 860.

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

pathos en su obra se asienta en una visión diletante obtenida de representaciones genéricas de segunda mano por lo que su obra era incapaz de discernir la ficción de la realidad. Por ello concluye afirmando que los rusos son: "el pueblo sin ciudad que anhela su propia forma de vida, su propia religión, su propia historia futura"[14].

Esta cita muestra que el término "forma de vida" se vinculaba a una transformación fortuita producida en los procesos sociales por la que el individuo adquiriría gradualmente conciencia de sí mismo. Mediante este argumento, el término "forma de vida" se encuadraba en un contexto de ensimismamiento egocéntrico de la conciencia sobre su propia cultura. El error más sorprendente se establece al presentar las formas de vida en el contexto de ciertas transformaciones sociales asentadas en descripciones elaboradas estrictamente desde un punto de vista psicológico y justificado mediante la ficción literaria. Como comprobaremos posteriormente, el objetivo principal de Ortega fue aislar el concepto de "forma de vida" de la contaminación psicológica. Una vez asegurada la objetividad de este núcleo conceptual, una vez distinguida su íntima relación con la cultura, el relato spengleriano de la conciencia podía relegarse a la psicología y, en consecuencia, lo exhibía sobre la alfombra de la filosofía con algunos tópicos aparentemente inocuos.

Spengler partía de la base de que dos fuerzas reñían por la primacía, a saber, el rango social y el Estado. Según su punto de vista, estas formas tienen una determinada estructura de carácter simbólico. *In propria vocem*: "Por tanto, queda claro que en las cumbres de la historia, dos grandes formas de vida luchan por la primacía: el rango social y el Estado, ambas corrientes de existencia con gran hechura interna y poder simbólico"[15].

El debate inaugurado por Spengler ubicaba el concepto *Lebensform* en el marco más amplio de la *Weltanschauung* cultural-antropológica. Según la cosmovisión, el significado de "forma de vida" abarca la totalidad de todas las ideas personales sobre el mundo y los individuos. De este modo, las culturas se presentan como un todo coherente. En las cosmovisiones cerradas, las creencias se relacionan homogéneamente entre sí y encajan sistemáticamente. En este sentido, el concepto de "forma de vida" se utiliza para describir sociedades y culturas

[14] "(...) das stadtlose Volk, das sich nach seiner eigenen Lebensform, seiner eigenen Religion, seiner eigenen künftigen Geschichte sehnt", Spengler, 1963, vol. II: 794. Manuel G. Morente propone la siguiente traducción: "el pueblo sin ciudades que anhela realizar su forma propia de vida, su propia religión, su propia historia futura", Spengler, 1966: 232.

[15] "Es ist demnach klar, daß auf den Höhen der Geschichte zwei große Lebensformen um den Vorrang kämpfen, Stand und Staat, beides Daseinsströme von großer innerer Form und sinnbildlicher Kraft", Spengler, 1963, vol. II: 1011. Manuel G. Morente traduce: "Es, pues, claro que en las cumbres de la historia dos grandes formas vitales luchan por la preeminencia: la clase y el Estado, torrentes de existencia ambos, con gran forma interior y fuerza simbólica", Spengler, 1966: 426.

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

cerradas. Las visiones del mundo están en parte conformadas socioculturalmente y en parte determinadas por ideas filosóficas o religiosas transculturales. Cabe señalar que la visión del mundo tiene una pretensión normativa por lo que se considera que poseen un carácter absoluto y exclusivo. Sólo a través del encuentro de diferentes culturas y sus correspondientes formas de vida, el sujeto se ve llamado a reflexionar sobre sus propios orígenes.

No obstante, el concepto "cosmovisión" caracteriza una visión homogénea de los acontecimientos históricos y sociales. Se asienta en una idea abstracta, uniforme y general del mundo. Las personas, los pueblos y las culturas se formaron mediante conceptos, opiniones y valores, sobre los que se fundaron y difundieron determinados prejuicios. La cosmovisión de una época se manifestaba en convicciones y opiniones firmes que se expresaban de manera uniforme en todos los ámbitos, como la ciencia, la literatura, la política, el arte y la filosofía. En este sentido, Spengler se refería a la experiencia vital común de una generación caracterizada por unos principios firmemente establecidos que asentaba un canon cultural. Esta visión homogénea parece abarcarlo todo. Sin embargo, esta posición conduce inexorablemente a una cierta ceguera ante los fenómenos sociales e históricos complejos ya que imposibilita un análisis ecuánime de los procesos plurales. La visión homogénea no puede hacer justicia a los múltiples fenómenos que aparecen en las sociedades occidentales.

Ortega objeta que la visión homogénea de los acontecimientos históricos y sociales es anacrónica. Esto es debido a que el modelo seguido por Spengler para explicar la toma de conciencia de la propia forma de vida mediante una cultura ajena no consigue aclarar el problema fundamental de nuestro tiempo: los procesos de autoconciencia generan la diversificación social.

2. *Cultura* en Ortega y Gasset

Estaría fuera de lugar tratar de detallar aquí todas las propuestas esbozadas por Ortega y Gasset acerca de la cultura. Nuestra atención se centrará en mostrar cómo el significado de "forma de vida" en sus diferentes significados incide en el significado del concepto "cultura". Ortega insiste en ello en su obra temprana, que coincide con Spengler en ciertos asuntos, pero también hay puntos discordantes que matizan las discrepancias entre ambos. La obra de Spengler encaja, en rasgos generales, con las tesis mantenidas en *Meditaciones del Quijote*[16]. Estas concomitancias vienen a ser descritas de la siguiente manera: "Las

[16] Ortega reitera este punto en el "Prólogo" escrito a *La decadencia de Occidente* en la traducción publicada en la colección "Biblioteca de Ideas del siglo XX", de 1922: Ortega y Gasset, 2005: III, 416-418. Pero también indica que Spengler "exageraba" ideas preexistentes: Ortega y Gasset, 2005: III, 673 y ss. Las exponía "ruidosamente", por lo que llamaba la atención: Ortega y Gasset, 2005: III, 696 y 760.

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

culturas forman orbes históricos cerrados hacia dentro de sí mismos, sistemas completos y herméticos, sin comunicación entre sí"[17].

Si bien la cita es sumamente compleja y requeriría de una mayor especificación, sin embargo, circunscribiremos nuestra lectura ya que permite fijar algunos rasgos esenciales del concepto de "forma de vida" desde una perspectiva cultural. La puntualización magistral detallada por Ortega de la propuesta spengleriana muestra, primero, el carácter clausurado que detenta cualquier forma de vida; segundo, que su interpretación se establece mediante un procedimiento de interiorización; tercero, hace referencia a sistemas complejos e impenetrables; y, cuarto, estas culturas son incapaces de generar una comunicación fluida entre las diferentes formas de vida. Las formas de vida son definidas por Spengler como una suma de mundos cerrados. Todos estos motivos son relevantes a la hora de estudiar los procesos involucrados en las formas de vida.

Ortega se distancia del modelo de mundo spengleriano clausurado hacia adentro, caracterizándolo desde una perspectiva completamente distinta. Lo primero que salta a la vista es que las estructuras internas que rigen la forma de vida son "complejas" por lo que se resisten a ser abordadas mediante un modelo uniforme y simplista que exhiba cierta homogeneidad. Todo sistema complejo envuelve una pluralidad. Esta interpretación pluralista pretende comprender las diferentes formas de vida que incluyen un determinado universalismo intercultural y diversidad intracultural. El pluralismo en el que se asienta el enfoque orteguiano de las formas de vida se opone decididamente al monismo spengleriano. El pluralismo acentúa la diversidad y el carácter particular de las manifestaciones culturales de la sociedad, por lo que indica:

> Cultura es todo aquello que para nosotros tiene buen sentido. Son ideas cultas las que nos parecen verdaderas; instituciones cultas, las que nos parecen justas. Cultura es el conjunto de reacciones intelectuales y prácticas en que se realizan ciertas normas ungidas para nosotros de un valor absoluto y decisivo[18].

Este nuevo punto de vista genera una segunda objeción al modelo clausurado propuesto por Spengler. Ortega indica que no podemos aportar garantía alguna de que un *sistema normativo* determinado sea el único sistema congruente. De hecho, en la cultura occidental encontramos una variedad muy rica de modelos alternativos que se han ido generando históricamente para satisfacer las necesidades sociales de cada una de las formas de vida occidental surgidas históricamente. Ortega tiene presente la historia medieval española, que es distinta a la del resto de Europa ya que alternan diferentes reinos, sistemas

[17] *Ibid.*, 676.
[18] *Ibid.*, 696.

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

políticos, estructuras sociales, religiones y sistemas jurídicos, por lo que esta diversidad le confiere una unidad cultural compleja. Por ello, y con el paso del tiempo, los escritos van presentando distinciones fundamentales que repercutirán en el modo de abordar el concepto de "forma de vida". Las discrepancias más relevantes ponen en tela de juicio el carácter cerrado y absoluto con el que se ha definido el concepto clave.

La segunda discrepancia viene de la mano de lo que denominaremos el *principio de diferenciación*. Ortega observa que las culturas se diversifican entre sí debido a que los significados de las nociones originales comparten un contenido disímil[19]. Hace referencia al carácter polisémico del concepto "espacio", que referencia algo distinto dependiendo del marco cultural en el que es usado. Por ello indica que "las culturas se diferencian muy principalmente en lo más elemental, en las nociones primigenias"[20]. En la cita se denuncia una fuente de error muy común, al dar por supuesto que las nociones originales establecen una acepción primigenia estricta que denota un referente rígido que carece de toda contextualización. Ortega rectifica en sus investigaciones este prejuicio muy común que se transmite en los análisis culturales[21].

El segundo principio está expresado en términos *holísticos* y describe las culturas como sistemas cerrados hacia dentro de sí mismos, es decir como sistemas completos y herméticos[22]. Ortega postula que las culturas tienden a producir sistemas completos que deben ser analizados como un conjunto clausurado hacia dentro a partir de la agrupación ordenada de estructuras unitarias. Por tanto, el principio holista considera que la "completitud" es un elemento clave de toda cultura que se manifiesta en un sistema complejo. Esta complejidad no debe ser abordada como una mera suma de elementos constituyentes sino como un todo. Evidentemente, cuando el principio holístico se aplica a la cultura nos movemos en un nivel intuitivo que engloba todo aquello que abarca la forma de vida humana de un pueblo o una sociedad. Cuando aplica este principio, Ortega evalúa los factores psicológicos y sociales de una cultura y las acciones que realizan en concreto determinados individuos. El estudio que realiza sobre Velázquez y su época muestra, como analizaremos posteriormente, que su forma de vida está enmarcada en una tradición y fuera de esta, el pintor carecería de relevancia[23].

Finalmente, el tercer principio se vincula con la *pluralidad de formas* humanas. Esta tesis se opone decididamente al supuesto spengleriano de la homoge-

[19] *Ibid.*, 760.

[20] *Idem*.

[21] Posteriormente, el efecto que produce la diversificación acarreará un nuevo cambio semántico que propiciará la propuesta de considerar este asunto como una "forma dual de vida".

[22] *Ibid.*, 761.

[23] Cfr. Ortega y Gasset, 2006: VI, 609 y ss.

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

neidad cultural ajustada a los planteamientos monistas. La perspectiva monista asume que pueden surgir conflictos entre las diferentes etapas de desarrollo de las formas de vida. El error del monismo se debe a que el concepto de "forma de vida" examina exclusivamente la singularidad, por lo que las diferencias entre las diversas formas de vida sólo se consideran según su grado de desarrollo ordenadas jerárquicamente. Este planteamiento imposibilita estudiar una pluralidad de formas de vida en el marco de un sistema. Estas jerarquías se forman a partir de un grado de valores relativos a la cultura predominante, que en su caso es la cultura europea y americana. Estas imponen su baremo y el orden de dependencia. Ortega antepone a este punto de vista monista el carácter peculiar de la población humana, apoyada en "la heterogeneidad de los espíritus colectivos"[24]. El punto de vista monista se rebate habida cuenta de la compleja relación de acciones comunes que se dan en un sistema referencial heterogéneo, que genera una pluralidad de formas de vida que no pueden elucidarse adecuadamente desde un punto de vista monista.

La acción común que realiza el ser humano es el marco de referencia mediante el cual se pueden interpretar las diferentes acciones comprendidas en una forma de vida ajena. De *facto*, "acción" y "forma de vida" no son conceptos coextensivos. Si bien toda forma de vida está orientada a la acción, sin embargo, la acción como tal no es necesariamente de carácter holístico. Una forma de vida debe considerarse holística, ya que las acciones que se realizan sólo adquieren sentido en relación con todo el sistema. Las acciones están, por así decirlo, sistemáticamente ancladas y vinculadas a otras acciones.

3. *Forma de vida* en Ortega y Gasset

Ortega propone un viraje radical del significado de "forma de vida" con respecto a la tradición germana. Si ignoramos este giro, no comprenderemos elementos fundamentales en su obra. Este nuevo punto de partida tiene que ver con la imposibilidad de reducir los fenómenos ligados a la vida cultural de una época a una mera "fórmula vaga" que designe "psicológicamente un sentimiento"[25]. El punto de partida de sus reflexiones se centra en observaciones sobre la vida medieval y estas giran alrededor del concepto de "desesperación" –y hay que recalcar que aquí se encuentra lo novedoso–, abordado con todo rigor como una forma de vida. Por tanto, parece pertinente que planteemos la siguiente cuestión, ¿en qué consiste el análisis riguroso, objetivo y preciso del término "desesperación" al determinar una forma de vida medieval? Para dar una respuesta adecuada a esta duda Ortega indica que una contestación pertinente solo se puede llevar a cabo mediante un análisis pormenorizado

[24] Ortega y Gasset, 2005: III, *763*.
[25] Ortega y Gasset, 2006: VI, *455*.

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

de los actos y las acciones concretas realizadas por un grupo de hombres en dicha época[26].

Efectivamente, Ortega genera un nexo fundamental entre su concepto objetivo de "forma de vida" y los modos de actuar de los individuos que conviven en una sociedad en un momento histórico concreto. Estos modos de actuar engloban la totalidad de las prácticas descritas puntualmente mediante la descripción de patrones de comportamiento que aparecen en una sociedad. Estos modos de actuación humana serán expuestos en su "Lección IX" del libro *En torno a Galileo*[27], la cual lleva como epígrafe "Sobre el extremismo como forma de vida"[28]. El "extremismo" exterioriza una serie de comportamientos en los que se ratifican ciertos patrones excesivos del ser humano. El paradigma externo más llamativo es el fenómeno de la desesperación que, a su vez, engloba tipos de comportamientos al margen de la racionalidad, que generan incoherencias en las sociedades medievales y que perduran peregrinamente en nuestro tiempo. Analicemos detenidamente los argumentos desarrollados al respecto en su obra.

Ortega inicia su argumento indicando que un estudio pormenorizado de la forma de vida medieval muestra que el hombre se encuentra en una situación tal que ha de hacer constantemente algo para (sobre-)vivir y por ello: "no se le ocurre ningún quehacer que le parezca satisfactorio, a nada que parezca suficiente le incitan las cosas de su horizonte material y social ni las ideas de su horizonte intelectual"[29].

La forma de vida del hombre medieval impide reflexionar sobre sus propios actos debido a que estos carecen de sentido al estar privados de efecto real. Pero ¿cómo se exhibe esta situación extrema? La primera observación que realiza Ortega al respecto apunta al hecho de que los hombres huyen del mundo, ya que les produce "un asco indominable"[30]. Por ello advierte el fenómeno de la persona que busca la soledad y su retirada a un rincón. Es decir, se describe una acción recurrente caracterizada por un individuo que opta por vivir en un espacio incivilizado más allá de la ciudad y distante de los vínculos sociales. Por tanto, una acción reiterativa y muy común que aparece en época medieval es el aislamiento.

Estas acciones descritas próvidamente se deben a alguna razón imperiosa, por lo que Ortega responde que dicha actitud extrema se asienta en una "desorientación". Esta situación se da en la época medieval ya que concurren ciertas condiciones que impiden a los hombres deliberar sosegadamente. Esta

[26] Cfr. Padilla Gálvez, 2016: 1 y ss.; y Padilla Gálvez, 2013.
[27] Ortega y Gasset, 2006: VI, 367-506.
[28] *Ibíd.*, 455.
[29] *Idem*.
[30] *Idem*.

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

desorientación tiene su origen en una dificultad palpable, ya que el hombre medieval no presta la debida atención, tiene dificultades para recordar y, por tanto, se imposibilita la toma de decisiones. Evidentemente, esta forma de vida extrema de desorientación entra en conflicto con el hecho natural de que el hombre ansía orientarse[31].

Desde la aparente contradicción que se genera entre la orientación de un proyecto vital y la desorientación real se deduce una apatía producida por la inercia que provoca la falta de orientación. La posible solución de esta situación paradójica no es otra que superar la desorientación. Evidentemente, la intención del eremita no es otra que la de generar una expectativa de futuro mediante un proceso autorreflexivo que le permita de nuevo encaminar su orientación. Todo ello induce a pensar que hay que saber cómo se muestra esa "desesperación" arriba indicada.

4. La desesperación como forma de vida

En este contexto Ortega estudia un patrón de comportamiento caracterizado por una disposición a reiterar ciertas acciones. Así pues, dedica unas reflexiones al concepto de "desesperación" que permiten comprender el *modus operandi* de los hombres del medievo. Distingue dos contenidos distintos del significado del término "desesperación" gracias a ciertas observaciones fenomenológicas. La primera observación se refiere a la desesperación como una "situación extrema"; la segunda, se despliega como "exasperación"[32]. Analicemos detenidamente la propuesta presentada en su obra.

No debemos olvidar que Ortega examina esta forma de vida exclusivamente desde planteamientos objetivos, es decir, que estudia el fenómeno de la desesperación desde el punto de vista de la acción. Por tanto, en las reflexiones sobre el asunto se deja de lado cualquier acercamiento psicologista que reiterará meros prejuicios[33]. Ortega define concisamente lo que entiende por "situaciones extremas" ya que "el hombre desespera de la totalidad de su vida"[34]. La acción desesperada se proyecta, pues, sobre la "totalidad de la vida" humana. Podemos seguir inquiriendo sobre el asunto por lo que preguntamos: ¿cómo se caracteriza esta acción desesperada? Ortega responde puntualmente a dicha cuestión indicando que la acción de "des-esperar" envuelve tres significados distintos: primero, el hombre pierde la esperanza de que algo suceda por lo

[31] Ortega lo explica del siguiente modo: "Ahora bien, es evidente que el desorientado y sólo desorientado espera orientarse", *ibid.*, 456.

[32] *Ibid.*, 457.

[33] Sobre las consecuencias de una lectura psicologista, véase mi estudio sobre las objeciones antipsicologistas esbozadas por Husserl: Padilla Gálvez, 2019: 53-58.

[34] Ortega y Gasset, 2006: VI, 457.

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

que esa pérdida de expectativa se transforma en una *acción intransitiva*. Esta transformación se debe a que "des-esperar" pierde un elemento referencial, a parte del sujeto, que involucre una acción. Segundo, como *acción transitiva*, significa que alguien externo anula cualquier atisbo de esperanza de que algún acontecimiento pueda suceder. Por esta razón, este sujeto que no puede proyectar o realizar acciones concretas tiende a perder la paciencia o compostura. La tercera acepción nos conduce inevitablemente a la "exasperación", que será abordada a parte como segundo aspecto crucial de este estado extremo de forma de vida.

La desesperación a la que se refiere Ortega viene descrita de manera cabal como aquella situación en la que el hombre no dispone de una variedad de soluciones, sino que se encuentra literalmente "entre la espada y la pared"[35]. Por tanto, el hombre medieval es incapaz de elegir libremente ya que se encuentra ante una situación límite y sin evasiva aparente. Esta situación determina de modo crucial la vida propia. Téngase presente que Ortega no se refiere a "la vida" en términos impersonales, sino que acentúa que la situación afecta sobre todo al modo posesivo –es decir, la vida en tanto que es "*mi* vida"– por lo que este modo de enfocar el problema es capaz de modificar el contenido sustantivo[36].

Como ya hemos anticipado, indica también que la *desesperación* se presenta como *exasperación* en su forma transitiva[37]. Este fenómeno paradigmático es sostenido mediante la introducción de términos con cierto parecido de familia como la "exageración" y la "exacerbación". La exageración es un recurso que se usa para llamar la atención generando sentimientos desmesurados o una fuerte impresión. La exacerbación exagera los fenómenos sociales con el fin de generar alteraciones de orden público, por lo que va acompañada de acciones violentas o arrebatos.

Volvamos por un momento sobre los pasos dados y recordemos que Ortega se detiene a considerar la descripción de fenómenos sociales extremos: los hombres del medievo, de pronto, se aíslan, ya que andan desorientados; por tanto, se encuentran ante una situación caracterizada por un estado anímico de contante irritación. Esta irritación es provocada por una reacción ante la imposibilidad de elegir una alternativa, por lo que viven constantemente en un estado anómalo. Por ello, la única escapatoria posible la encuentran en un modo extremo de retraimiento hacia dentro. Esta nueva forma de vida es

[35] *Idem*.

[36] El uso reiterativo del modo posesivo revela una íntima relación de pertenencia a una forma de vida concreta. Por tanto, no sorprende que las formas posesivas exterioricen que su posesor participe de una relación común con otros "tenedores" de la misma, por lo que funcionan como determinantes. Este proceso confiere una suerte de "identidad" colectiva, la mayoría de las veces asentada en una mera ficción, como en el caso de Spengler, o en abstracciones históricas o sociales, como son estudiadas por Ortega y Gasset.

[37] *Idem*.

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

caracterizada de diferentes modos: mediante un alejamiento de la sociedad, la incomunicación, la inhibición, el recogimiento, el aislamiento y la soledad. Este estado produce una "crisis de cultura"[38]. Es en este cambio de paradigma donde Ortega va a enfocar, de manera singular e incomparable a la tradición germana, el significado de "forma de vida".

5. Trasformación del contenido referencial

La fortaleza de la filosofía alemana se caracteriza por ofertar una gran erudición alrededor de la multiplicidad referencial que deparan los conceptos fundamentales. La reflexión filosófica radica en aportar ese desplazamiento singular del significado de un concepto, mostrando así toda su riqueza mediante el estudio de la variedad semántica que enriquece la lengua. No se trata, pues, de marcar una cierta *soberanía interpretativa* –es decir, la discusión germana acerca de la denominada *Deutungshoheit*– y volver a plantear la vieja cuestión acerca de quién tiene autoridad sobre algún asunto concreto. Este modo de encarar los problemas nos remite indefectiblemente a la descripción llevada a cabo por Ortega sobre el individuo medieval que carece de alternativa posible y es incapaz de elegir una alternativa, por lo que en su desesperación actúa de manera irracional autoexcluyéndose a sí mismo de la sociedad en la que vive. Esta salida en falso es descrita ejemplarmente clasificándola como una forma de vida peculiar que se concretiza en una acción.

Para Ortega el punto fijo sobre el que se articula la forma de vida es la cultura. Y la cultura viene a ser analizada sobre la base concreta de las acciones que realizan los hombres en una época determinada. Por ello, indica de manera explícita: "La cultura es, en efecto, una faena de integración y una voluntad de aceptar lealmente todo lo que, queramos o no, está ahí constituyendo nuestra existencia"[39].

En esta definición, la acción viene a ser determinada de un modo cabal como "faena", es decir como tarea o trabajo que requiere un esfuerzo intelectual y hasta corporal. Mediante el uso de un término coloquial, Ortega recalca que el término "forma de vida" ha de ser abordado en el marco de una *praxeología*, analizando así la estructura formal de las acciones. Estas acciones exhiben las características más relevantes de la existencia humana. Recordemos que esta "faena" se enmarca en lo que Ortega denomina "quehacer". Considera que la vida es quehacer por lo que la vida auténtica consiste en hacer lo que hay que hacer. Este *imperativo praxeológico* guiará su planteamiento primigenio. La acción humana no está dispersa, sino que se realiza constituyendo una totalidad. Esta acción se lleva a cabo mediante una decisión volitiva que vertebra

[38] *Idem*.
[39] *Ibid*., 459.

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

la conducta humana y constituye el fundamento existencial de un pueblo. En contra de las ofertas germanas acerca de la función que ha de asumir una forma de vida, Ortega opta por el carácter integrador de la cultura como núcleo vertebrador de la misma[40]. Los hombres perciben su forma de vida mediante todas aquellas acciones que han ido siendo aprendidas a lo largo de su vida. Todas estas acciones provienen del pasado, por lo que constata que su *uso* "es el petrefacto humano, la conducta o idea fosilizada"[41]. Esta observación es sumamente relevante, ya que el estudio de los fenómenos sociales ligados a nuestras formas de vida nos remite siempre a la descripción de hechos acaecidos en el pasado y que perduran en el presente, por lo que tienen carácter anacrónico[42]. El estudio de las formas de vida desde un punto de vista social muestra que la vida humana está inmersa en un procedimiento que "conserva y fosiliza". En este proceso surge una tensión que será resuelta posteriormente mediante una propuesta dualista.

La filosofía analizada desde la perspectiva de una forma de vida actúa retrotrayéndose al pasado y describe una vida caracterizada por reglas de conducta de otra vida pretérita. El esfuerzo teórico que genera la reflexión sobre una forma de vida concreta siempre está ligado a la participación en otra existencia condicionada por experiencias comunes. Esta perspectiva hace referencia a un campo semántico del pasado[43], por lo que la perspectiva pretérita genera siempre una tensión con nuestra propia vida y el tiempo presente. Lo más destacado de esta tensión se manifiesta en que ninguno de los conceptos tradicionales sirve para describir las categorías del vivir presente[44].

Para que comprendamos la relevancia de la propuesta de Ortega sobre el concepto de "forma de vida" solo tenemos que volver sobre nuestros pasos y recordar que, para Spengler, toda "forma de vida" está vinculada a un proceso de cambio repentino por el cual el individuo adquiere gradualmente conciencia de la distinción entre su propia forma de vida y la de los "otros", es decir esas personas extrañas, desconocidas o ajenas a la propia cultura. Todos estos términos involucrados en la descripción de la forma de vida propia, por oposición a la foránea, se enmarcan en un contexto estrictamente psicológico y sociocultural. El modelo aplicado nos conduce inexorablemente a derivaciones totalmente incompatibles, es decir, a dos formas de vida opuestas y enfrentadas. Cuando ambas entran en colisión una de estas formas debe ceder ante la otra por lo que

[40] *Idem*.

[41] Ortega y Gasset, 2010: X, 282.

[42] En una conferencia impartida por Ortega y Gasset en Múnich en 1951 expone por primera vez la falacia anacrónica que se genera mediante la transferencia de los hechos acaecidos en el pasado al presente intentando dar soluciones a los problemas actuales mediante procedimientos y soluciones anacrónicos. Cfr. Ortega y Gasset, 1951: 1-9.

[43] Puede comprobarse el ejemplo dado, cfr. Ortega y Gasset, 2009: IX, 858.

[44] Ortega y Gasset, 2010: X, 263 y ss.

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

prima el principio con mayor peso dependiendo de los avances culturales, según el caso concreto. En opinión de Spengler, cuando dos formas de vida colisionan, la solución consiste en establecer una relación de preferencia condicionada. Aunque no exista una relación de precedencia absoluta, no obstante, se presume que existe una prelación de orden a la que se supedita la sociedad en concreto. Este modelo carece de reflexión propia. Como afirma Gadamer, es un mero "prejuicio *a priori*"[45]. Como hemos demostrado anteriormente en la exposición, el contraste entre supuestas formas de vida enfrentadas cae en un error, abusa de los recursos que le pone a disposición la ficción literaria con el fin de mostrar la superioridad de la sociedad occidental con respecto la sociedad eslava.

Por el contrario, para Ortega, el término "forma de vida" ha de ser analizado en el marco objetivo de la cultura que se concretiza como una acción integradora de una voluntad que constituye la existencia de una sociedad. Toda la fuerza reflexiva recae en la comprensión de la acción actual que vertebra una forma de vida sustentada en una tradición pretérita. Desde mi punto de vista, el contenido referencial de la forma de vida es diametralmente opuesto al proyecto egocéntrico y psicologista germano. Pero, además, el proyecto orteguiano es pluralista y, por tanto, se opone decididamente al monismo presupuesto en la obra de Spengler. Este punto de vista se reitera en diversos escritos como cuando afirma Ortega entre paréntesis: "El error de Spengler consiste en menospreciar las diferencias de las épocas «semejantes»"[46].

El modelo aplicado por Spengler es incapaz de descubrir en las sociedades las diversificaciones existentes. Su método está cegado por su incapacidad para reflexionar *motu proprio* sobre las propias estructuras sociales. Esta incapacidad para ver la diferencia en la unidad es una de las observaciones más lúcidas de Ortega y que tendrá unas consecuencias ingentes en su trabajo.

6. Forma dual de vida

Pero Ortega sigue reflexionando acerca de la expresión "forma de vida" y observa que en esta se cumple el *principio de Heráclito* al descubrir que toda forma de vida singular se asienta en un principio dual que conjuga a la vez la quietud y la fluidez[47]. Por ello, el principio de diferenciación exige que la forma de vida deba ser abordada desde dos puntos de vista completamente contrapuestos: la forma de vida es, asimismo, eterna y mutable. Por esta razón se referirá a este proceso mediante la expresión "forma dual de vida" que es introducida en su obra de la siguiente manera:

[45] Gadamer, 1999: 444.
[46] Ortega y Gasset, 2004: II, 621.
[47] *Ibid.*, 815.

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

> Este enjambre de pueblos occidentales que partió a volar sobre la historia desde las ruinas del mundo antiguo se ha caracterizado siempre por una forma dual de vida. Pues ha acontecido que, conforme cada uno iba formando su genio peculiar, entre ellos o sobre ellos, se iba creando un repertorio común de ideas, maneras y entusiasmos. Más aún. Este destino que les hacía, a la par, progresivamente homogéneos y progresivamente diversos ha de entenderse con cierto superlativo de paradoja. Porque en ellos la homogeneidad no fue ajena a la diversidad. Al contrario: cada nuevo principio uniforme fertilizaba la diversificación[48].

Con ello, considera que la forma de vida tiene una naturaleza dual. El paradigma de esta dualidad lo encuentra Ortega en el análisis del hombre del *quattrocento*, en el que sobrevive una forma de vida medieval en declive y surge con fuerza un hombre nuevo que sentará las bases del hombre moderno. Esta tensión entre la quietud y la fluidez; la eternidad y la mutabilidad genera una nueva forma dual de vida que perdura hasta nuestro tiempo. En dicha forma de vida, el hombre debe conjugar los elementos homogéneos que adquirimos de la tradición con los elementos del progreso que se dan en el presente. La tensión descrita aparece entre la formación de caracteres comunes que establecen relaciones de semejanza y uniformidad, por un lado, y la generación de procesos diferenciadores que conlleva una disgregación social, por otro. Así pues, analizado desde un sistema de referencia fijo, se observan exclusivamente los elementos homogéneos de una sociedad. Sin embargo, desde un sistema de referencia variable se observa la dispersión social. Dicha tensión es integrada mediante la razón vital.

La tensión subyacente a este dualismo se comprueba cuando la forma de vida de una sociedad atraviesa un periodo de libertad. En dicha etapa aparecen las contradicciones a las que hace referencia el dualismo existente entre una época pretérita asentada en formas de vida arcaicas con una fuerte tendencia a la uniformidad y a la homogeneización social y las posibilidades futuras que se conjugan en el presente que diversificará la sociedad. Por ello afirma Ortega que, en referencia a una forma de vida de cariz dual nos encontraremos ante una contradicción. Para resolver esta tensión hay que proceder rigurosamente buscando en el pasado a aquella generación de hombres que vivió aún tranquila e instalada en un mundo sin contradicciones y contraponer esta nueva dualidad[49]. Esta forma de vida pretérita se asienta en certezas y creencias definitivas. En la forma dual de vida, el hombre, sin embargo, desconoce qué posición ha de tomar debido a la indecisión reinante. Pero, ¿qué persigue Ortega con su concepto de "forma dual de vida"? La pregunta no es baladí y entre sus obras proporciona la respuesta cuando afirma:

[48] En el "Prólogo para franceses" de su libro *La rebelión de las masas* acuña el significado de "forma dual de vida", Ortega y Gasset, 2005: IV, 352.

[49] Ortega y Gasset, 2009: IX, 456.

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

> Con esto hemos conseguido muchas cosas de gran calibre. Una, quitar al conocimiento el carácter de realidad absoluta a que absolutamente está el hombre adscrito, y convertirla en pura magnitud histórica. El conocimiento no es una operación "natural" y, a fuer de ello, inexcusable del hombre, sino una "forma de vida" puramente histórica a que llegó –que inventó– en vista de ciertas experiencias y de que saldrá en vista de otras[50].

La perspectiva que propone al analizar la historia humana desde la configuración humana –es decir, su forma de vida– disipa el punto de vista que considera nuestro conocimiento exclusivamente desde una perspectiva absoluta en el que el sistema epistémico se reduce a ciertos procedimientos "naturales". Para llevar a cabo este proyecto debe naturalizar la historia poniendo el foco de atención en las acciones humanas. Desde esta nueva perspectiva, el conocimiento deja de ser mera utopía, concretizándose y exhibiendo la relatividad constitutiva del quehacer humano. El estudio de la forma dual de vida permite, no sólo disipar el aspecto utópico que impregna el punto de vista absoluto, sino, lo que es más importante, hacer historia de la realidad concreta teniendo en cuenta todos los elementos praxeológicos involucrados en las formas de vida, focalizando los problemas humanos como faenas concretas que se proyectan al futuro. Solo así podemos investigar el sentido pleno de las labores elementales que realiza el ser humano y el modo de hacer sus quehaceres, lo cual a su vez los distingue de otras formas de vida. El paradigma de esta situación lo encuentra Ortega al final de la Edad Media, durante la transformación humanista del Renacimiento, por lo que afirma:

> La vida en él –como toda vida en crisis– es dual en su raíz misma: por un lado es persistencia de la vida medieval o, dicho más rigorosamente, supervivencia. Por otro, es germinación oscura de vida nueva. En cada uno de aquellos hombres del *quattrocento* chocan dos movimientos contrapuestos: el hombre medieval cae como el cohete consumido y ya ceniza. Pero en esa ceniza descendente, inerte, irrumpe un nuevo cohete recién disparado y ascendente, puro vigor cenital, puro fuego –el principio enérgico aunque confuso de un nuevo vivir, del vivir moderno. El choque entre lo muerto y lo vivo que en el aire se produce da lugar a las combinaciones más varias pero todas inestables e insuficientes[51].

Esa tensión "dual" descrita en un periodo de tiempo constituye la historia. Por ello, abstrae los elementos más relevantes y los transforma en "regla" general. Por esta razón afirma que los pueblos occidentales se caracterizan por

[50] Ortega y Gasset, 2006: VI, 21.
[51] *Ibid.*, 486.

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

una "forma dual de vida"[52] ya que recoge las tensiones de toda época: persistencia del pasado –o supervivencia– e irrupción de una nueva etapa que se proyecta al futuro. Este choque entre lo "muerto" y lo "vivo" genera en el presente una combinación entre lo "inestable" y lo "insuficiente". Esta tesis no es parcial o coyuntural, al contrario: la dualidad es inseparable "a lo largo de la historia, cobrando en cada etapa figura diferente"[53]. Esta dualidad afecta a la autenticidad misma y hace que los humanos nos encontremos ante una situación comprometida. Ninguno de los autores que han abordado el tema de la forma de vida en el mundo germano lo ha expresado con tan descarnada sinceridad:

> si quieres realmente ser tienes *necesariamente* que adoptar una muy determinada forma de vida. Ahora: tú puedes, si quieres, no adoptarla y decidir ser otra cosa que lo que tienes que ser. Mas entonces, sábelo, te quedas sin ser nada, porque no puedes ser verdaderamente sino el que tienes que ser, tu auténtico ser[54].

Ciertamente, el *imperativo de autenticidad* es un requerimiento humano. Su incumplimiento impone una falsificación de la vida propia. La paradoja resulta, pues, de que se nos exhorta a realizar lo que resulta ser una obligación. El hombre ha de actuar libremente en la aceptación de una necesidad que se ejemplifica en la adopción de una forma de vida y sus normas pretéritas. La tragedia surge en ese momento en el cual una generación ignora su propia forma de vida[55]. Para ser más concreto, esta generación no ha cotejado un epítome de pensamientos filosóficos pretéritos por lo que no puede enfrentarse a los problemas del presente y dar una respuesta novedosa ante los retos actuales. Estas generaciones viven en un mundo impostado que consta de meros pensamientos prestados. Ortega es radical en lo que respecta al significado que adscribe a la expresión "forma dual de vida", por lo que afirma consecuentemente: "Es, pues, esencial a toda forma de vida humana provenir de otra y en este sentido el individuo consiste en una tradición y fuera de ella no es nada"[56].

Esta conclusión sirve de cierre a su larga trayectoria de pensamiento sobre un concepto que proviene de la tradición germana y que ha sabido asimilar en su propuesta filosófica. No hay vuelta atrás: o se asimila la tradición o se falsifica la vida mediante la impostura. Ahora bien, si se asume la forma (o formas) de vida[57], entonces para ser auténtico se debe dar soluciones a una dualidad

---

[52] Ortega y Gasset, 2005: IV, 352.
[53] Ortega y Gasset, 2009: IX, 868.
[54] *Ibid.*, 137.
[55] *Idem*.
[56] *Ibid.*, 1460.
[57] Ortega reitera en sus escritos la procedencia de una forma de vida de otras más pretéritas por lo que he optado por la pluralización de estas en el tiempo mediante la introducción de los paréntesis. Cfr. Ortega y Gasset, 2006: VI, 779 y ss.

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

manifiesta: la forma de vida siempre es pretérita; ahora se trata de resolver los problemas del presente ampliando esa línea impuesta por la tradición. El acrecimiento en el presente se forma como algo nuevo frente y contra el pasado tradicional. Resulta el enriquecimiento vital del repertorio de opciones más abundante frente al pasado. Este enriquecimiento se asienta en el aumento del conocimiento, en nuevas conductas, en los usos que van surgiendo, que generan vínculos y hechos que se consideran más eficientes que los antiguos. En definitiva, en el presente siempre se podrán hacer innumerables más cosas que en el pasado[58].

Conclusión

Ortega tiene que liberar el concepto de "forma de vida" de la estrechez del biologismo científico y el psicologismo egocéntrico por lo que lo interpreta en términos de experiencia vital y de experiencia histórica. Este punto de vista significa algo esencialmente nuevo. La expresión orteguiana de "forma de vida" se desarrolla en contradicción con el concepto de *Lebensform* propuesto por Spengler. Coinciden en el hecho de que el concepto se inscribe en el marco cultural. Las diferencias más características que surgen entre ambos se pueden resumir de la siguiente manera: según Ortega, toda forma de vida debe ser analizada siguiendo el *principio de diferenciación*, ya que las culturas se diversifican entre sí debido a que los significados de las nociones originales son siempre disímiles. Seguidamente considera que las culturas tienden a ser abordadas *holísticamente*, ya que se consideran como sistemas completos y herméticos que pueden ser analizados como un conjunto clausurado hacia dentro. Finalmente, las culturas exhiben una *pluralidad de formas*, por lo que no comparte el supuesto spengleriano de que la *Lebensform* es culturalmente homogénea, asentada en planteamientos monistas.

Ortega expone y amplía el significado de "forma de vida" en su obra tardía. Por esta razón introduce la expresión "forma dual de vida", que describe la tensión entre el pasado y el presente. En dicha forma dual de vida concurren elementos homogéneos procedentes de la tradición cultural con las fluctuaciones contemporáneas que generan progresivamente una dispersión social. Esta tensión entre el pasado y el presente es denominada el *principio de Heráclito* ya que chocan quietud y fluidez; eternidad y transformación; homogeneidad y diversificación. Dichas contradicciones deben ser resueltas por cada generación ya que están inmersas en una forma dual de vida. Cada generación atribuye a la tradición un rasgo histórico distinto debido a que su experiencia vital difunde una perspectiva disímil sobre el pasado. Spengler y Ortega referencian *Lebensform* y "forma dual de vida" de manera distinta. Aquí radica la originalidad de

[58] Ortega y Gasset, 2009: IX, 1305.

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

la obra orteguiana, que fija el significado de la expresión "forma dual de vida" mediante un nuevo contenido. Muestra que la forma dual de un pueblo es, en resumidas cuentas, el resultado de la conjugación de las acciones realizadas en el pasado y el planteamiento novedoso que cada generación tiene que resolver en el presente para poder proyectarse al futuro. ●

Fecha de recepción: 15/07/2022
Fecha de aceptación: 21/10/2022

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Gadamer, Hans-Georg (1999): "Dilthey und Ortega. Philosophie des Lebens", en *Gesammelte Werke*, vol. 4. Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), pp. 436-447.

Ortega y Gasset, José (1951): *Die pädagogische Paradoxie und die Idee einer Mythenbildenden Erziehung*. Múnich: Stiftung Internationale Jugendbibliothek, 9 páginas escritas a máquina y corregidas. (Existe una traducción aproximada de la conferencia: "La paradoja de la pedagogía y el ideal de una educación creadora de mitos", en Jella Lepman, *Un puente de libros infantiles*, trad. Augusto Gely. Vigo: Creotz Ediciones, 2017, pp. 225-243).

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

Padilla Gálvez, Jesús y Gaffal, Margit (2012): "Forms of Life and Language Games. An Introduction", en *Forms of Life and Language Games*. Frankfurt: Ontos, pp. 7-16.

Padilla Gálvez, Jesús (2013): "Digresiones acerca de las formas de vida", en *Formas de vida y juegos del lenguaje*. Madrid / México D.F.: Plaza y Valdés, pp. 77-110.

Padilla Gálvez, Jesús (2016): "Action, Decision-Making and Forms of Life", en *Action, Decision-Making and Forms of Life*. Berlín / Boston: Walter de Gruyter, pp. 1-8.

Padilla Gálvez, Jesús (2019): *Estado de cosas. Reconstrucción de la polémica sobre el* Sachverhalt. Valencia: Tirant Humanidades.

Spengler, Oswald (1920): *Der Untergang des Abendlandes: Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte. I: Gestalt und Wirklichkeit*. Múnich: C. H. Beck. (2.ª ed., 1923).

Spengler, Oswald (1922): *Der Untergang des Abendlandes: Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte. II: Welthistorische Perspektiven*. Múnich: C. H. Beck.

Spengler, Oswald (1923-1927): *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la Historia Universal*, 4 vols. Primera Parte: *Forma y realidad* (vols. I y II). Segunda Parte: *Perspectivas de la Historia Universal* (vols. III y IV). Traducción de Manuel García Morente. Madrid: Calpe.

Spengler, Oswald (1963): *Briefe. 1913-1936*, coord. de Manfred Schröter, ed. de Anton M. Koktanek. Múnich: C. H. Beck.

Spengler, Oswald (1966): *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la Historia Universal*, 2 vols., trad. de Manuel García Morente. Madrid: Espasa-Calpe.

Spranger, Eduard (1921): *Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit*. Halle: Max Niemeyer.

Wechsler, Fred (pseudónimo de Alfred) (1905): *Lebensformen. Anmerkungen über die Technik des gesellschaftlichen Lebens*. Múnich / Leipzig: Georg Müller.

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

A cien años de *El tema de nuestro tiempo*: la visita de Einstein a España

Gemma Gordo Piñar
ORCID: 0000-0001-6837-8964

Resumen
En estas páginas abordamos cómo repercutió en el pensamiento y la obra de José Ortega y Gasset el cambio de paradigma científico que se produce en la Física con la Teoría de la Relatividad de Einstein. A su vez, destacamos el importante papel de mediador y divulgador que Ortega jugó en la visita que hizo Einstein a Madrid en 1923. Para ello analizamos los principales textos del filósofo madrileño que giran en torno al físico y su pensamiento, dando especial relevancia a *El tema de nuestro tiempo*, obra de cuyo centenario nos hacemos eco.

Palabras clave
Ortega y Gasset, Einstein, Relatividad, Perspectivismo, Física, mediación, divulgación

Abstract
In these pages we will address the repercussion in José Ortega y Gasset's thinking and work of the change of scientific paradigm generated in Physics by Einstein's Theory of Relativity. In turn, we highlight the key role as a mediator and science communicator Ortega played in Einstein's visit to Madrid in 1923. To that effect, we analyze the main texts by the philosopher from Madrid, which revolve around the physicist and his thinking, prioritizing *El tema de nuestro tiempo*, a work whose centenary we remember.

Keywords
Ortega y Gasset, Einstein, Relativity, Perspectivism, Physics, mediation, dissemination

Introducción

La celebración del centenario de la publicación de una de las obras más paradigmáticas de José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, es un buen motivo para releerla y ver qué ecos tiene en nuestro tiempo y, a su vez, recordar y valorar uno de los acontecimientos más importantes en la historia intelectual de España y de la vida del filósofo madrileño. Nos referimos a la visita que el eminente físico Albert Einstein realizó a Madrid en 1923, en la que Ortega tuvo un papel destacado, la cual nos permitirá sumergirnos en la relación entre estos dos pensadores y cómo las teorías del alemán son percibidas por el madrileño.

Son varias las lecturas que se han hecho de la relación de Ortega con Einstein y de la interpretación que el filósofo hizo de la teoría del físico, ofreciéndonos incluso lecturas contradictorias sobre el papel que el madrileño jugó en la comprensión y difusión del pensamiento einsteniano. Desde los que consideran que Ortega yerra "en todas las consideraciones físicas que hace sobre la teoría

Cómo citar este artículo:
Gordo Piñar, G. (2023). A cien años de "El tema de nuestro tiempo": la visita de Einstein a España. *Revista de Estudios Orteguianos*, (47), 143-164.
https://doi.org/10.63487/reo.59

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

de la relatividad"[1] hasta los que afirman que, en asuntos de ciencia, Ortega "ofreció distintas perspectivas usualmente interesantes y sólo algunas veces de modo inapropiado"[2], por lo que se le atribuye un lugar "entre los comentarios considerados clásicos en la recepción (impacto) y difusión inicial (reacciones) de la teoría de la relatividad"[3].

Bajo este espectro de apreciaciones hay varias cuestiones de fondo. En primer lugar, el tipo de relación que se da o se debe dar entre Ciencia y Filosofía; si se establece una fisura (resultando imposible abordar ciertas ciencias, como la matemática o la física, por los filósofos que no tengan una formación científica) o si debe haber una mediación y una interpretación de estas ciencias por parte de la filosofía, lo cual nos llevaría a la pregunta sobre hasta qué punto los filósofos entienden o pueden entender algunas teorías científicas y pronunciarse al respecto, sacando conclusiones filosóficas de éstas. Como señala Criado, resultaría imposible o errático sacar conclusiones filosóficas de una teoría que no se comprende[4]. En segundo lugar, bajando a lo concreto, estaría la cuestión de si la teoría de la relatividad de Einstein se nutría de o constituía en sí alguna filosofía.

En este marco de planteamientos, dudas y retos, las consideraciones de Francisco González de Posada sobre Ortega y su relación con la Física son reveladoras, al considerar éste "un tema de permanente actualidad filosófica y de constante reflexión científica", y señalar como un *clásico* de la Filosofía de la Ciencia el principal texto orteguiano dedicado a Einstein, "El sentido histórico de la teoría de Einstein"[5]. En esa misma línea, relacionando la Historia de la Ciencia con la Historia de la Filosofía, Eduardo Gutiérrez propone el *perspectivismo* orteguiano como el "modelo epistemológico para la nueva Física que se desarrolla a partir de Einstein", al igual que la epistemología de Kant había justificado las leyes de Newton[6].

Por todo ello, hemos querido exponer aquí las principales consideraciones que nos dejó Ortega en sus *Obras completas* sobre Einstein; *meditar*, en términos orteguianos (entendido como un descender a las profundidades, un movimiento en que abandonamos las superficies), sobre la relación de los dos pensadores. Esta meditación estará inserta en las circunstancias y el devenir histórico, tanto de Ortega y Einstein como nuestro, por lo que en estas páginas intentamos

---

[1] Carlos Criado Cambón, "Einstein en España y su relación con Ortega y Gasset", *Paradigma: Revista universitaria de cultura*, 0 (2005), p. 9.

[2] Francisco González de Posada, "Ortega ante la teoría de la relatividad", *Estudios Canarios: Anuario del Instituto de Estudios Canarios*, 50-51, II (2006-2007), p. 551.

[3] *Ibidem*, p. 553.

[4] Carlos Criado Cambón, "Einstein en España y su relación con Ortega y Gasset", ob. cit., p. 9.

[5] Francisco González de Posada, "Ortega ante la teoría de la relatividad", ob. cit., p. 550.

[6] Eduardo Gutiérrez Gutiérrez, "Filosofía y Física: una historia paralela. La erosión del Kantismo en la Física de Albert Einstein", *Thémata. Revista de Filosofía*, 57 (2018), p. 246.

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

por ello rescatar y analizar no sólo las diferentes lecturas que en su momento Ortega hizo sobre Einstein, sino también las que hicieron sus contemporáneos sobre el papel de Ortega respecto a la visita de Einstein a España y las que se han generado posteriormente de aquel acontecimiento.

Ese mismo devenir histórico influyó en las ideas de Ortega sobre Einstein, haciendo que éstas no sean inmutables, sino que sufren variaciones con el paso del tiempo y el suceder de los acontecimientos. Es decir, el espectro de estas ideas va desde los más altos reconocimientos hasta la crítica más dura. Ejemplo de esta última la tenemos en la edición inglesa de *La rebelión de las masas*, donde introduce un ensayo titulado "En cuanto al pacifismo" (1937), en el que critica a Einstein por atreverse a opinar sobre la Guerra Civil y posicionarse ante este conflicto sin conocer la historia de España:

> Hace unos días, Alberto Einstein se ha creído con "derecho" a opinar sobre la guerra civil española y tomar posición ante ella. Ahora bien, Alberto Einstein usufructúa una ignorancia radical sobre lo que ha pasado en España ahora, hace siglos y siempre. El espíritu que le lleva a esta insolente intervención es el mismo que desde hace mucho tiempo viene causando el desprestigio universal del hombre intelectual, el cual, a su vez, hace que hoy vaya el mundo a la deriva[7].

Antes de esas afirmaciones, especialmente en los años veinte, la visión respecto a Einstein de Ortega fue altamente positiva, presentándole incluso como evidencia de sus teorías filosóficas. ¿Qué le atrae de Einstein y sus teorías en las primeras décadas del siglo XX? ¿Qué motivos le llevan a tenerlo como tema de sus conferencias dándolo a conocer a sus auditorios? Éstas serán algunas de las preguntas que intentaremos responder en estas páginas, basándonos en los principales textos que Ortega escribió sobre el genial físico.

Contamos con tres escritos dedicados enteramente al alemán. En primer lugar, el ensayo publicado en 1923, "El sentido histórico de la teoría de Einstein", incluido como apéndice en *El tema de nuestro tiempo*. Según sus propias palabras, presenta en él "brevemente una interpretación filosófica del sentido general latente en la teoría física de Einstein" haciendo énfasis en su creencia de que "por vez primera, se subraya aquí cierto carácter ideológico que lleva en sí esta teoría y contradice las interpretaciones que hasta ahora solían darse de ella"[8]. En él Ortega expone con detalle algunas de sus principales consideraciones en torno a la teoría de la relatividad, a la que considera el hecho intelectual de

[7] José Ortega y Gasset, "En cuanto al pacifismo…" (1937), en *La rebelión de las masas*, *Obras completas*, tomo IV. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2005, p. 525. En adelante se señalan las referencias a esta edición con el tomo en romanos y las páginas en arábigos.

[8] José Ortega y Gasset, "*Advertencia al lector*" (1923), en *El tema de nuestro tiempo*, III, 559.

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

más rango que en aquel momento se podía ostentar[9]. Valora y analiza dicha teoría como fenómeno histórico (y no en función de su verdad o falsedad), reflexionando sobre qué ha posibilitado su nacimiento. Las ideas centrales del ensayo se estructuran en torno a cuatro cuestiones (que Ortega considera las tendencias generales que están bajo la teoría de la relatividad): absolutismo, antiutopismo, perspectivismo y finitismo, y que tienen que ver con las afirmaciones más relevantes del físico, como la de que el conocimiento es absoluto y el espacio finito.

El siguiente escrito de Ortega sobre Einstein es el artículo "Con Einstein en Toledo", publicado en *La Nación* de Buenos Aires el 15 de abril de 1923. A lo largo de sus páginas nos relata los ratos que pasó con Einstein en Madrid y Toledo y las conversaciones que mantuvieron sobre su teoría, la personalidad del físico y los motivos de su fama mundial. De ese mismo año data otro artículo "Mesura a Einstein", donde Ortega hace un repaso por la historia de la física y pone de relieve los avances introducidos por Einstein en la misma.

Aunque son estos tres los escritos referidos explícitamente al físico, las consideraciones en torno a su persona y obra están diseminadas por numerosos escritos de Ortega. A todos ellos nos referiremos a lo largo de estas páginas.

Einstein: *El tema de nuestro tiempo*

Antes de profundizar en la relación entre estos dos hombres, es interesante mencionar algunas ideas de la ya centenaria y fundamental obra, *El tema de nuestro tiempo*, para poder ubicar en el marco de éstas las consideraciones de Ortega sobre el físico alemán y su teoría.

El tema o más bien los temas de *El tema de nuestro tiempo* son su popular *teoría de las generaciones*, su *razón vital* y su *perspectivismo*, planteamientos vinculados a un cambio de sensibilidad vital, en torno al cual gira toda la obra.

En la dinámica masas-minorías que Ortega expone en este libro, tanto él como Einstein son presentados como parte de esa minoría que inicia una etapa diferenciándose significativamente de la anterior, dando más importancia al futuro que al pasado, debido a una necesidad urgente de cambio. Y estos cambios, para que lo sean realmente, no deben darse en primer lugar en ámbitos como la política o la industria, sino que deben ser cambios ideológicos, los cuales provienen de la sensación radical ante la vida, la sensibilidad vital que caracteriza a cada época, los cuales se concretan en las generaciones, y en los componentes, inseparables, de éstas: las masas y las minorías. De ahí que, refiriéndose a Einstein, Ortega enfatice el carácter, el aspecto ideológico de la teoría de la relatividad y no tanto sus aplicaciones científicas.

[9] José Ortega y Gasset, "El sentido histórico de la teoría de Einstein" (1923), en *El tema de nuestro tiempo*, III, 642.

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

En terminología orteguiana, él y Einstein han sido fieles a su vocación, no han renunciado a su misión de verdad y han desempeñado la labor de liderazgo que les correspondía. Una de las concreciones de esta misión es señalar, mostrar una nueva perspectiva de la realidad, la que el mundo les arroja a cada uno de ellos. Para Ortega, esta nueva perspectiva consiste primariamente en indicar que la diatriba no es "o relativismo o racionalismo" (ni la evaporación de la razón ni la nulificación de la vida), ni en ciencias, ni en filosofía, ni en ningún otro aspecto de la vida o disciplina, sino que se trata de ser conscientes de que el pensamiento, el pensar, está al servicio de la vida, y no al revés. Es así como la razón pasa de ser *dictadora* a ser *humilde instrumento*. La vida es la prioridad para Ortega, y a su servicio debe estar el pensamiento adecuándose a su vez a la realidad de las cosas. Puesta la vida en el primer término, todo tiene que ser (re)ordenado desde su punto de vista, dándose un cambio de valores en el que la vida es el valor superior. Es así como su razón vital supera la oposición racionalismo-vitalismo, quedando unificadas en un mismo concepto razón y vida, necesitándose mutuamente (no hay razón sin vida, ni vida sin razón). Y, si bien es una propuesta integradora, conciliadora, en dicha razón tiene predominio la vida sobre la razón, ya que el pensamiento surge de la vida, la razón se da en la vida, no al revés. La razón vital permite mantener el pensamiento enraizado en la vida (no recluirnos en abstracciones) y proyectar la vida hacia el futuro (evitando que nos limitemos a vivir en el presente). Es así como el vitalismo y el racionalismo aportan lo mejor de cada una en la fórmula de la razón vital, mostrando a la historia que no tienen por qué seguir enfrentadas, superponiéndose la una a la otra, anulando a su opuesta y sesgando así la vida del hombre, quien las necesita a ambas para su correcto y completo desarrollo.

Igual que Sócrates estuvo a la altura del tema de su tiempo ensalzando la razón y eclipsando con ella lo espontáneo, Ortega encarnó como tema de su tiempo el rechazo de esta Razón absoluta, protagónica, dándole una mayor importancia a la vida y poniendo la razón al servicio de ésta. La razón es sólo una *forma* y *función* de la vida. Es decir, el tema del tiempo de Ortega fue someter a la razón pura en beneficio de la vitalidad, lo cual da como resultado una nueva cultura: la de la razón vital, donde la cultura está al servicio de la vida y no al revés; la cultura es para la vida y no la vida para la cultura. Pero esta disposición no es un ejercicio egoísta, sino todo lo contrario: a la vida la caracteriza estar volcada fuera de sí, el altruismo del *Yo vital* hacia *lo Otro*, por lo que a ojos del filósofo madrileño queda patente la superioridad del sistema de valores de esta propuesta frente a los anteriores sistemas.

Esta presentación de la razón vital en la que consiste esta obra no quedaría completa sin las aclaraciones que Ortega desarrolla en torno a ella a colación de Einstein, sus teorías y la relación de éstas con su circunstancia y la historia pasada, tanto la científica como la propiamente humana. Es decir, su propuesta raciovitalista (frente a la razón pura y sus defensores) no se

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

entiende correctamente sin la crítica al racionalismo, la exaltación de la vida, el rechazo del relativismo filosófico, etc. que lleva a cabo Ortega en el libro, pero muy especialmente en el apéndice ya mencionado, "El sentido histórico de la teoría de Einstein". Es en esa *interpretación filosófica* del *sentido general latente* de la teoría física de Einstein donde hallamos las consideraciones, pioneras a ojos de Ortega, que subrayan el aspecto ideológico de la teoría de la relatividad, contradiciendo así las interpretaciones al uso de ésta. Al hablar del *sentido histórico* Ortega se refiere a que va a abordar lo que la teoría de la relatividad es como fenómeno histórico, independientemente de sus resultados, de si es verdadera o errónea. El estudio del sentido histórico nos lleva a conocer el alma, las tendencias que la guían, en el creador de la teoría y, por ende, de un momento histórico, ya que no puede ser una creación adánica, individual, sino que tiene un substrato histórico y social. Justo por no ser fruto de un solo individuo, encarna el rumbo de la historia. Frente a los viejos absolutistas, la nueva sensibilidad vital representa un cambio de percepción del hombre, pasando de ser el centro del universo a un rincón de éste. Para Ortega, éste es el principal error que corrige la teoría de Einstein. Y, junto a éste, otro de los rasgos más destacables del pensamiento del alemán es que opone e invierte la relación que durante cuatro siglos se había dado entre observación y razón, pasando la razón de ser un imperativo a ser un repertorio de instrumentos de los que disponer.

Y es esta nueva interpretación, de carácter filosófico, de la teoría de Einstein lo que va a permitir a Ortega no sólo explicar sus propios planteamientos sino darles legitimidad, al estar en cierta manera apoyados por los del mejor físico del siglo XX.

Ortega y Gasset mediador de Einstein

Antes de sumergirnos en las ideas que circulan y se generan entre los dos pensadores, es imprescindible exponer los orígenes y la naturaleza de su relación. Como podemos deducir del diario de viaje[10] de Einstein sobre los días que pasó en Madrid, la presencia de Ortega se sucedió, siendo una de las principales personas con las que compartió su tiempo. Einstein llega el 2 de marzo a Madrid desde Barcelona. Los diez días que pasó en la capital estuvieron repletos de actos académicos y sociales, en los que el físico conoció a lo más granado tanto de la alta sociedad como de la intelectualidad madrileña, llegando incluso a reunirse con el rey y su madre. A continuación, se recopilan algunos de los momentos que pasó con Ortega. El 4 de marzo los marqueses de Villavieja dieron un té en honor de Einstein en el que estuvo presente Ortega.

[10] Thomas F. Glick, *Einstein y los españoles. Ciencia y sociedad en la España de entreguerras*. Madrid: CSIC, 2005, pp. 373-374.

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

Dos días después, el 6 de marzo, hizo un viaje a Toledo, camuflado para pasar desapercibido, donde Ortega y Einstein pudieron pasear y conversar, como Ortega nos cuenta en su escrito "Con Einstein en Toledo". Según el propio Einstein, éste fue uno de los días más hermosos de su vida. En Toledo visitaron el puente de Alcántara, el Tajo, la catedral, la sinagoga, la plaza de Zocodover, la iglesia de Santo Tomé (donde está el cuadro del *Entierro del conde Orgaz*, del Greco), etc. Ortega comparte con sus lectores a través de este escrito algunas de sus conversaciones con Einstein y las reacciones de éste a algunos de sus comentarios. También le habló de figuras como Francisco Brentano, al que Einstein desconocía por completo y respecto al cual Ortega hace un juicio de valor filosófico interesante, ya que considera que de Brentano "ha nacido toda la profunda reforma filosófica que hoy comienza a imponerse en el mundo"[11].

En Madrid Einstein impartió varias conferencias en la Universidad Central, en la Sociedad de Matemáticas… Las que más nos interesan son las que dio en el Ateneo y en la Residencia de Estudiantes. Thomas F. Glick en su libro *Einstein y los españoles* detalla el contenido y el enfoque de estas disertaciones entre el público madrileño, destacando el protagonismo de las consecuencias filosóficas de la relatividad, para lo que "empezó por definir el movimiento, indicando que todos los movimientos son relativos y que puede haber infinitos sistemas de referencia, sin que ninguno tenga motivos para ser privilegiado" (marcando así la diferencia con los planteamientos de Galileo y Newton), para continuar invalidando la geometría euclidiana y concluyendo que no hay una geometría absoluta[12].

Parece que en esa época el Ateneo era el lugar preferido para las exposiciones no matemáticas de la relatividad[13]. El *tour* de Einstein por las diferentes instituciones académicas y culturales madrileñas continuó el 9 de marzo, acudiendo a la Residencia de Estudiantes por la tarde (después de haber pasado la mañana en El Escorial). En ella, Ortega y él dieron dos conferencias. La de Einstein se tituló "Resumen de las teorías de relatividad". Mientras Einstein hablaba en alemán, Ortega iba traduciendo al público lo que el físico decía, no sin antes advertir a éste que la "relatividad (…) constituía un nuevo modo de pensamiento, «el símbolo de toda una edad»", tras lo que Einstein aclaró que él "era más un tradicionalista que un innovador –un tema que introdujo repetidamente en su gira española. (…) La relatividad –dijo– no había cambiado nada. Había reconciliado hechos que eran irreconciliables por los métodos habituales"[14]. Estas palabras chocarían con la visión de Ortega sobre Einstein y abrirían la falla de su posterior alejamiento.

---

[11] José Ortega y Gasset, "La metafísica y Leibniz" (1925), III, 813.
[12] Thomas F. Glick, *Einstein y los españoles*, ob. cit., p. 120.
[13] *Ibidem*, pp. 236-237.
[14] *Ibidem*, pp. 120-121.

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

Como podemos observar, la labor de traducción y de mediación de Ortega fue fundamental en el recorrido madrileño del físico, posibilitando, o al menos intentando, la comprensión de las ideas de éste y aclarando al público algunos de los aspectos más relevantes de la teoría de la relatividad, especialmente los de carácter sociohistórico, permitiendo así al público valorar en su justa medida las aportaciones del alemán, en qué consistían sus innovaciones y cómo se relacionaban con el pasado científico.

Otro espectador que nos dejó su testimonio en primera persona de las conferencias de Einstein en Madrid fue el escritor mexicano Alfonso Reyes, constatando el complicado papel que desempeñó Ortega en calidad de mediador entre las teorías del físico y la capacidad de atención y comprensión del público de éstas:

> Con su cabellera desordenada, su sonrisa todavía juvenil, tímida y un tanto burlona, Einstein parece siempre decir: "Señores, yo no tengo la culpa de haber descubierto esto…". Pretende explicar al pueblo su teoría, pero como hasta hoy esta teoría sólo posee una realidad matemática, después de algunas consideraciones que están al alcance de todos, Einstein empieza a trazar cifras en el encerado, y el público se va quedando fuera del sortilegio: se nos escapa la fórmula del abracadabra que tiene poder para transformar la danza de los astros. Y el sabio, con su aire tímido, se va quedando solo, afinando el instrumento del Cosmos, cambiando el tono a los compases de la música pitagórica, reescribiendo –con pautas nuevas– la gran sinfonía newtoniana. En vano Ortega y Gasset solicita la atención de la gente: no se trata –dice– de una gran personalidad que pasa por Madrid; se trata de un momento culminante en la historia del pensamiento humano. ¡Atención! (…) El centro de gravedad de las doctrinas físicas se va desalojando desde el terreno del razonamiento apriorístico (como en Descartes, que todavía se cree capaz de construir las leyes naturales mediante reflexiones teóricas), a través de un temperamento medio entre el raciocinio y la observación (así en Kant, que todavía somete la observación a la censura del razonamiento *a priori*, como si éste, y no aquélla, debiera ser juez en el conflicto), hasta la valiente aceptación de la realidad exterior a nuestro pensamiento, que se da –por primera vez con toda elocuencia– en los estudios de Einstein[15].

Ortega, Einstein y la ciencia europea

Aunque la llegada de Einstein a Madrid se produce en marzo de 1923, las referencias al físico en las obras del filósofo datan de antes (igual que la alta consideración en la que tiene a éste y sus teorías), lo que es síntoma de dos

[15] Alfonso Reyes, "Einstein en Madrid", en *Einstein. Notas de lectura*. México D. F.: FCE, 2009, pp. 89-90.

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

cosas: 1) Ortega estaba al día de los avances científicos que se producían en Europa, y 2) su lectura y acercamiento a la obra y figura de Einstein no son oportunistas ni fruto de la *einstemania* que se produjo en todo el mundo en los años 20, especialmente tras la corroboración de su teoría con el eclipse de 1919, con el que se demostró que la curvatura del espacio-tiempo causada por la masa del Sol actuando en la trayectoria de la luz hacía posible ver una estrella oculta tras el Sol. Esto no significa que la noticia de la visita de Einstein a España no generara en Ortega una mayor atención y dedicación a las ideas del físico.

Pero vayamos paso a paso. Siguiendo la propia filosofía orteguiana, para poder arrojar luz sobre la relación entre estas dos grandes cabezas del pensamiento que fueron Einstein y Ortega debemos tener presentes sus circunstancias personales y sociales. Einstein nació en Alemania en 1879, de origen judío, por lo que Ortega se referirá a él en alguna ocasión como *el hebreo*. Su tío, ingeniero, despertó en él el gusanillo de la ciencia y años después fue considerado el científico más famoso del siglo XX. En 1905, conocido como su *año admirable o milagroso*, aparecen los mejores trabajos de Einstein, que versan sobre la teoría de la relatividad especial y la mecánica cuántica, campo este último en el que ganará el Premio Nobel de Física en 1921 por el descubrimiento del efecto fotoeléctrico. En 1915 aparece su teoría de la relatividad general con la que reformuló el concepto de gravedad. Durante sus años de estudio de ciencias en Zúrich (Suiza) leyó a los filósofos más destacados del momento: Poincaré, Hume, Kant, Marx, Spinoza (de quien afirmó creer sólo en su dios, ya que le revelaba una armonía íntima entre todos los seres del universo).

Ortega nace en Madrid en 1883. Si a Einstein su tío le despertó el interés por la ciencia, fue el nacimiento de Ortega, literalmente encima de una rotativa de periódicos, lo que le llevó a su dedicación periodística y editorialista. Para explicarnos el interés de Ortega por Einstein tenemos que retroceder a la España de finales del siglo XIX y principios del XX, una España en crisis, anquilosada, pero con deseos de salir de ese estado de postración y enquistamiento. Para ello, se llevan a cabo diferentes iniciativas políticas y educativas. Dentro de estas últimas estará la Junta para la Ampliación de Estudios (JAE). Podemos afirmar que el conocimiento de Ortega de la figura de Einstein se debe a las redes intelectuales que desde principios de siglo se empiezan a establecer de una manera estable entre España y Alemania gracias a la JAE. No se dan sólo en el ámbito filosófico sino también y, principalmente, en el científico. Serán numerosos los estudiantes y científicos españoles que realicen estancias en Alemania y otros países gracias a las becas promovidas por esta institución. El propio Ortega viajará becado a Alemania, donde estuvo en varias ocasiones (1905, 1907, 1911). Leipzig, Berlín y Marburgo serán sus principales lugares de residencia, especialmente este último, por ser la cuna del neokantismo y donde, según el propio Ortega, se leía a Kant a todas horas. De Alemania volverá a España con varias ideas y actitudes que distinguen la primera etapa de su pensamiento (a la que, según la clasificación

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

de Ciriaco Morón Arroyo en su libro *El sistema de Ortega y Gasset*, se denomina *neokantiana*) y otras que le durarán toda la vida, como su *voluntad de sistema* o la tesis del punto de vista (que derivará en su *perspectivismo*, que tanta importancia tiene para entender su interés por Einstein). De esta etapa también provendrá uno de los rasgos que para Ortega debe caracterizar a la filosofía, su rasgo principal, el rigor conceptual, cuya importancia podemos observar en esta definición que da de filosofía: "no entiendo por filosofía una vaga ocupación con amplios temas vitalmente interesantes para el hombre, sino más bien una técnica de fisonomía tan acusada e inconfundible como cualquier otra, a saber, la técnica de la precisión conceptual"[16].

Con este rigor conceptual Ortega leyó los textos de y sobre Einstein, a pesar de que los que escribe sobre él ya no se enmarcan en esa primera etapa de su pensamiento, definida por la objetividad y el cientificismo. Esta primera etapa es seguida por la caracterizada por su perspectivismo, y que se inicia con sus *Meditaciones del Quijote* (1914). A esta etapa pertenecen los principales escritos que dedicó a Einstein.

Es el propio Ortega el que nos señala los comienzos de su conocimiento y difusión de las ideas del físico, considerándose uno de los primeros en interesarse en ellas y divulgarlas, tanto en España como en Argentina. Es en 1916 cuando pronuncia varias conferencias en la Facultad de Letras de Buenos Aires (mismo año en que publicó Einstein la exposición de su sistema generalizado), señalando la "fisonomía de un nuevo espíritu que sobre Europa alborea", una nueva manera de pensar que se plasma en las ciencias y las va renovando de manera radical. Ejemplo de esta nueva etapa considera la teoría de la relatividad de Einstein, todavía en desarrollo y desconocida para la mayoría, por lo que Ortega advierte a su auditorio:

> No tengo prisa alguna de que me deis la razón. Sólo pido que cuando en tiempo nada lejano algunas de las cosas que habéis oído por vez primera en estas conferencias resuenen por todo el mundo y celebren su consagración pública, recordéis que en esta aula y en esta fecha oísteis ya hablar de ellas[17].

En estas palabras suyas podemos comprobar cómo uno de los puntos que más le interesaron en relación con la figura de Einstein y su teoría son los orígenes de ésta, las condiciones de posibilidad de ésta, ya que para Ortega no había surgido por generación espontánea, sino que las doctrinas científicas necesitan para nacer una marcada predisposición del espíritu hacia ellas, por lo que para entenderlas plenamente hay que comprender el origen de nuestros pensamientos en toda su duplicidad.

---

[16] José Ortega y Gasset, *Sistema de la psicología* (1915), VII, 441-442.

[17] José Ortega y Gasset, "Con Einstein en Toledo" (1923), III, 521.

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

Esta predisposición del espíritu del que nos habla Ortega está en relación con ese "nuevo sesgo intelectual" con el que identifica a Einstein y que nos lleva a la teoría de las generaciones de Ortega, según la cual ambos pertenecieron a la misma generación, muriendo el mismo año. Esto, según el propio Ortega, les dota de una misma sensibilidad vital ("ésta que llamaremos «sensibilidad vital» es el fenómeno primario en historia y lo primero que habríamos de definir para comprender una época"[18]), que caracterizará la nueva forma de abordar el mundo y, concretamente, la manera de llevar a cabo la labor cultural; en este caso, el desarrollo de la ciencia física, en el caso de Einstein, y la ciencia filosófica, en el de Ortega. La vinculación que el filósofo español establece entre los sistemas y las generaciones le lleva a abordar una de las cuestiones que él considera primordial aclarar y superar: el tema del relativismo filosófico. Para él "existe una íntima afinidad entre los sistemas científicos y las generaciones o épocas", lo que no significa que las convicciones de la ciencia y la filosofía sólo valgan como verdad durante un determinado tiempo ya que, si aceptamos "el carácter transitorio de toda verdad, quedaremos enrolados en las huestes de la doctrina «relativista», que es una de las más típicas emanaciones del siglo XIX. Mientras hablamos de escapar a esta época, no haríamos sino reincidir en ella"[19].

El relativismo se pone otra vez en boga con la divulgación de la teoría de la relatividad debido a que muchos interpretan indebidamente en esa línea dicha teoría. Ortega será de los primeros en percatarse del equívoco e intentar enmendarlo, afirmando que relatividad no es relativismo filosófico, sino que en el marco de la física de Einstein lo que es relativa es la realidad, mientras que nuestro conocimiento es absoluto, superando así el viejo relativismo filosófico (para el que el conocimiento es relativo porque lo que aspiramos a conocer es absoluto y, por ende, inalcanzable en esos términos). Es por ello que Ortega destaca como "una de las facciones más genuinas de la nueva teoría su tendencia *absolutista* en el orden del conocimiento" resultándole "inconcebible que esto no haya sido desde luego subrayado por los que interpretan la significación filosófica de esta genial innovación". A su parecer, queda muy clara esa "tendencia en la fórmula capital de toda la teoría: las leyes físicas son verdaderas, cualquiera que sea el sistema de referencia usado, es decir, cualquiera que sea el lugar de la observación"[20].

Al contrario que Galileo y Newton, y siguiendo a Einstein, Ortega negará la existencia de un espacio absoluto y, por ende, una perspectiva absoluta, cuyas consecuencias van más allá del plano de la física, llegando al ámbito moral y estético y posibilitando así el relativismo cultural. Partiendo de que la teoría de Einstein es una "maravillosa justificación de la multiplicidad armónica de todos

[18] José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo* (1923), III, 562.

[19] *Ibidem*, 572.

[20] José Ortega y Gasset, "El sentido histórico de la teoría de Einstein" (1923), en *El tema de nuestro tiempo*, III, 644.

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

los puntos de vista", si la aplicamos a lo moral y a lo estético, "se tendrá una nueva manera de sentir la historia y la vida". Ahora ya no se requiere que para alcanzar la verdad el individuo se salga de su marco vital, es decir, su natural punto de vista, colocándose bajo uno *ejemplar y normativo* (visión *sub specie aeternitatis*), sino que basta con que sea fiel a su individualidad, a su perspectiva. Y esto mismo ocurre con los pueblos, por lo que en "lugar de tener por bárbaras las culturas no europeas, empezaremos a respetarlas como estilos de enfrontamiento con el cosmos equivalentes al nuestro. Hay una perspectiva china tan justificada como la perspectiva occidental"[21].

La teoría de Einstein le servirá a Ortega además para hacer una crítica histórica al *utopismo*, que sería la cara opuesta del perspectivismo al crear su concepción de las cosas desde *ningún sitio* pretendiendo así valer para todos. Lo que Ortega denomina la "desviación utopista de la inteligencia humana" comienza según él en Grecia y se da siempre que se haya producido un racionalismo exacerbado, al construir la razón pura un mundo ejemplar tomándolo por la verdadera realidad suplantando a la efectiva, lo real, las cosas, que ceden ante y en favor de las ideas puras. El utopismo es consecuencia de este racionalismo debido a que "la realidad posee dureza sobrada para resistir los embates de las ideas. Entonces el racionalismo busca una salida: reconoce que, *por el momento*, la idea no se puede realizar, pero que lo logrará en «un proceso infinito» (Leibniz, Kant)"; y este utopismo "toma la forma de *ucronismo*", como "si el tiempo, espectral fluencia, simplemente corriendo, pudiese ser causa de nada y hacer verosímil lo que es en la actualidad inconcebible"[22].

Que Ortega se percate y esquive este error relativista a la hora de interpretar la teoría de Einstein nos muestra la cabal comprensión de ésta, al menos en este aspecto. A esto hay que añadir que Ortega se separa del gran público en otro punto, al interesarse por la teoría de Einstein antes de que ésta sea contrastada, momento en que la gente común caerá fascinada ante las predicciones astronómicas de dicha teoría y su cumplimiento. El *boom* de Einstein y su teoría entre el gran público se debió precisamente a esto, a que ésta pudo ser fácilmente contrastada, lo que la dota de una "evidencia patética y triunfal" a ojos de Ortega y de la posibilidad de que "el espíritu popular renueva su fe en la ciencia"[23]. La física, con sus evidencias, se ha convertido en el siglo XX en la ciencia por excelencia, un nuevo tipo de religión, cuya necesidad resulta fundamental para los individuos y los pueblos debido a la pérdida de fe que ha supuesto la Primera Guerra Mundial.

Para el madrileño, las ideas de Einstein (que el mundo tiene cuatro dimensiones, que el espacio es curvilíneo y el orbe finito) son el mejor signo de que

[21] *Ibidem*, 647-648.

[22] *Ibidem*, 649.

[23] José Ortega y Gasset, "Prólogo a *Teoría de la relatividad de Einstein y sus fundamentos físicos*, de Max Born" (1922), en "Prólogo a la Biblioteca de Ideas del siglo XX", III, 414.

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

entramos en una "nueva época", ya que trascienden el ámbito de la física porque la teoría de la relatividad "lleva un germen, no sólo una nueva técnica, sino una nueva moral y una nueva política"[24]. El agudo espectador, *amigo del mirar* (con rigor y profundidad), que fue Ortega, le hizo percatarse de la relevancia y las posibilidades que las propuestas de Einstein tenían no sólo en el ámbito de la física sino para el resto de disciplinas y, lo más importante, para el ser humano y la cultura en general.

Desde estas coordenadas podemos entender mejor las consideraciones de Ortega en torno a Einstein, como vemos en un diálogo entre ambos pensadores narrado por Ortega:

> Por dondequiera que pasa las muchedumbres se densifican y se agolpan en torno a su egregia figura. Es hoy Einstein el hombre de ciencia más popular en el mundo. En medio de la desilusión universal que ha anegado el planeta, Einstein significa el sublime pretexto para una fe que quiere renacer.
>
> – Yo no comprendo –me decía– esta excesiva popularidad que mi obra ha alcanzado. Nunca podía yo imaginar, mientras trabajaba en ella, que iba a escaparse de los laboratorios y de los libros de ciencia para ponerse a correr por las calles. ¿Cómo se explica usted este extraño fenómeno de que una labor tan abstracta y tan puramente científica interese a las multitudes?
>
> – Yo creo, por el contrario, que es muy comprensible, señor Einstein –repuse. Es más, podía haberse predicho que si, dada la situación del espíritu universal, sobrevenía algún gran invento de alta y pura ciencia, el entusiasmo de las gentes se dispararía irremisiblemente. Ha habido guerras alegres (…). Pero la guerra última ha sido una guerra triste. Se luchaba por cosas que ya no encendían la esperanza, que más bien fatigaban ya. La economía y la organización política de Europa habían perdido su atractivo en el fondo espiritual de los mismos que combatían por ellas. La prueba de ello es que, al final de la contienda, nadie está contento: ni vencedores ni vencidos saben hacia dónde dirigir sus afanes. Economía y política han dejado de ser para los europeos lo que fueron en el último siglo: supremos excitantes de la vitalidad. Aún hay luchas económicas, aún hay luchas políticas, pero se va a ellas forzado por la necesidad de resolver los conflictos planteados, no con el fervor de quien espera conquistar en ellas una vida más valiosa.
>
> Se halla, pues, vacante la fe de los hombres. En tal circunstancia aparece la obra de usted donde se dictan leyes a los astros, que éstos acatan. Los fenómenos astronómicos han sido siempre fenómenos religiosos para las multitudes humanas: en ellos la ciencia confina con la mitología y el genio científico que los domina adquiere un nimbo mágico. Es usted, señor Einstein, el nuevo mago, confidente de las estrellas[25].

[24] *Idem*.

[25] José Ortega y Gasset, "Con Einstein en Toledo" (1923), III, 521-522.

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

Para la adecuada comprensión de este texto debemos tener muy presente el revulsivo que supuso el acontecimiento de la Primera Guerra Mundial, la cual fue no sólo para Ortega sino para la generación de la que formó parte uno de los principales ejes, marco y motivo de sus reflexiones, por la que España quedó escindida en dos partes (encubiertas en la nominal neutralidad): germanófilos y francófilos. A pesar del hecho de la Guerra, para Ortega no podemos hablar de fracaso cultural ya que desde 1900 la ciencia ha experimentado un gran crecimiento y se nutrirá de ideas que superan las del siglo XIX. Esta superación está representada para Ortega por Einstein, que simboliza ante todo una ruptura con lo anterior, un nuevo modo de enfrentarse a las cosas. Por este motivo, una de las finalidades de Ortega será establecer vínculos entre la física y la filosofía, afirmando que "Newton pudo crear su sistema físico sin saber mucha filosofía; pero Einstein ha necesitado saturarse de Kant y de Mach para poder llegar a su aguda síntesis. Kant y Mach –con estos nombres se simboliza sólo la masa enorme de pensamientos filosóficos y psicológicos que han influido en Einstein– han servido para *liberar* la mente de éste y dejarle la vía franca hacia su innovación"[26].

Para Ortega, la reforma de la física sólo puede y ha podido venir desde fuera de la física, señalando el papel de lo psicológico y lo filosófico en ella:

> Así la transformación de la física que va unida al nombre de Einstein es un acto intelectual a la vez de físico y de filósofo. Bastaría para hacerlo sospechar la circunstancia de que las premisas psicológicas que han podido llevar a corregir la tradicional abstracción de espacio y tiempo como entidades entre sí independientes, se hallan exclusivamente en la historia de la filosofía y de la matemática, no en la historia de la física. Mientras es para Newton el espacio una realidad absoluta y por sí, es para Kant un mero ingrediente relativo que, sólo unido al tiempo y a la materia, posee realidad objetiva.
>
> En la labor psicológica de los últimos veinte años se reproduce una vez más el caso de que la reforma de la ciencia coincide con una renovación del interés que los especialistas sienten por la filosofía[27].

Ortega atribuye interés y preocupación filosófica a varios de los físicos y científicos del siglo XX debido a que para reformar los principios de la física no se pueden renovar desde dentro de ella, sino que se ha tenido que recurrir al subsuelo de la misma, motivo por el cual los científicos se han visto obligados a filosofar sobre la física. Es así como "desde Poincaré, Mach y Duhem hasta Einstein y Weyl, con sus discípulos y seguidores, se ha ido constituyendo una teoría del conocimiento físico debida a los físicos mismos. Claro es que han recibido todos ellos grandes influencias del pasado filosófico; pero lo curioso del caso es

[26] José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas* (1930), IV, 445.

[27] José Ortega y Gasset, *Sistema de la psicología* (1915), VII, 441.

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

que, mientras la filosofía misma exageraba su culto a la física como tipo de conocimiento, la teoría de los físicos concluía descubriendo que la física es una forma inferior de conocimiento; a saber: que es un conocimiento simbólico"[28].

Pero a pesar de esta afirmación, la realidad es que Ortega será consciente de las diferencias que definen el papel del filósofo en relación con el del físico. El propio Einstein le expresará a Ortega el *especialismo* que le particulariza y la ausencia de otro tipo de conocimientos y sensibilidades en su persona:

> La plaza de Zocodover (…) está llena de pueblo. Es día de mercado. Son labriegos del siglo XIII o XIV, que perpetúan el rito intacto de su existencia. (…) Sin embargo, los fotograbados de los periódicos han popularizado tanto la figura de Einstein que, al punto, es reconocido. La muchedumbre se arremolina en torno a nosotros y los mozuelos, pequeños negroides de ojos densos, juegan con Einstein.
>
> – No puede usted negar –digo al sabio que corre tras de los chiquillos– que era usted ya muy conocido en el siglo XIII.
>
> Einstein sonríe y mientras ascendemos por una rúa angosta exclama:
>
> – Yo no tengo sensibilidad histórica. Sólo me interesa vivamente lo actual.
>
> E insiste sobre un tema que le he oído varias veces tratar y debe ser hoy para él una verdadera preocupación:
>
> – El talento es unilateral. Se vale tal vez mucho para un cierto género de problemas y se es nulo para todo lo demás. Acaso los hombres más famosos de la humanidad corresponden a hombres que valían muy poco porque valían para una sola cosa, para un pequeño rincón de cuestiones. Sobre todo en Alemania esta limitación a que propende la naturaleza ha sido favorecida por la educación especialista y se ha convertido en una verdadera maldición para aquel país. Humanamente es monstruoso servir mucho para una ciencia, pero no servir más que para ella[29].

Ortega achaca este exclusivismo a la formación característica de los hombres de ciencia alemanes.

Por otro lado, para Ortega, un sistema científico además de ser verdadero tiene que ser comprendido, comprender su *tendencia profunda*, su *intención ideológica*. Esto es lo que le va a interesar a Ortega de la teoría de Einstein, lo que supone dicha propuesta en relación con la forma anterior de entender las cosas. Para él la ciencia es "el esfuerzo que hacemos para comprender algo", de tal manera que comprendemos "históricamente una situación cuando la vemos surgir necesariamente de otra anterior"[30].

Según Ortega, le corresponde al filósofo pensar lo que esta teoría es y lo que anteriormente se ha pensado sobre lo que ella trata, o sea, hacer filosofía

[28] José Ortega y Gasset, "¿Por qué se vuelve a la filosofía?" (1930), IV, 333.
[29] José Ortega y Gasset, "Con Einstein en Toledo" (1923), III, 523.
[30] José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo* (1923), III, 569.

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

de la ciencia. Por ello, coloca a Einstein en su lugar en el panorama y la historia de la física, comparándolo con Galileo y Newton y también con Descartes y Kant. Y para ello no sólo debemos fijarnos en el contenido de la teoría sino en las actividades intelectuales que la han producido. Sólo así seremos conscientes del nuevo tipo de pensamiento que representa Einstein. Y en el marco de estas actividades intelectuales Ortega señala en primer lugar a Kant, para quien la física es producto de dos factores: el pensamiento *a priori* y la percepción. Ambos son igualmente necesarios. También menciona a Descartes, para quien la física es sólo geometría, las cosas se pueden deducir *more geométrico*, sin tener en cuenta nuestras percepciones. Frente a ambos, que representan el predominio de la razón, estaría la teoría de la relatividad, según la cual "la pura matemática, lo estrictamente racional no decide sobre la verdad de las leyes físicas por la sencilla razón de que la matemática no tiene poco ni mucho que ver con la realidad. Si la matemática es un orden, como ya Kant preveía, es una ciencia puramente formal y no de cosas"[31]; es así cómo la decisión sobre la verdad se desplaza de la pura razón (Descartes) al experimento (Einstein), con lo que la "razón pura queda reducida a lo que es: a instrumento intelectual y nada más. Se acaba en la historia occidental el *mos geometricus* y empieza el *mos physicus*"[32].

Perspectivismo y Relatividad

A pesar de estas reflexiones en torno al origen y condiciones de posibilidad, el centro del interés de Ortega por la teoría de la relatividad serán las similitudes que éste encuentra entre su perspectivismo y dicha teoría. Afirma que desde 1913 expone en sus cursos universitarios la doctrina del perspectivismo que en *El Espectador I* (1916) aparece taxativamente formulada y considera que esta teoría queda confirmada por la obra de Einstein[33]. Por ello, deja claro que su perspectivismo surge libre de influencia de la teoría de la relatividad de Einstein, al aparecer antes de que se hubiese publicado nada sobre la teoría general de la relatividad y con una mayor amplitud al referirse a toda la realidad y no sólo a la física. Esto hace patente el hecho que Ortega tiene interés en destacar, más incluso que la relevancia de la teoría de Einstein, y es que esa nueva manera de pensar que comparten ambos a ojos de Ortega es un *signo de los tiempos* y no un capítulo más en la historia del subjetivismo, que es como lo han visto la mayoría[34]. Uno de los temas fundamentales que, según Ortega, caracteriza las lecturas e interpretaciones de la teoría de la relatividad es el del

[31] José Ortega y Gasset, "[Mesura a Einstein]" (1923), VII, 801-802.

[32] *Ibidem*, 802.

[33] José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo* (1923), III, 614.

[34] José Ortega y Gasset, "El sentido histórico de la teoría de Einstein" (1923), en *El tema de nuestro tiempo*, III, 646.

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

subjetivismo; algo erróneo para Ortega, ya que del hecho de que sea necesaria la presencia de un sujeto que contemple la realidad permitiendo que ésta le lance su perspectiva (orden y forma que la realidad adquiere para el contemplador de ésta) no significa que sea subjetiva.

Para entender y ponderar adecuadamente la aportación de Einstein a la física y al mundo con su Teoría de la Relatividad, Ortega compara su sistema con la concepción de la mecánica clásica, representada por Newton y Galileo. Para él, estos últimos representan al provinciano (quien no se percata de que mira el mundo desde una posición excéntrica y juzga todo como si estuviese en el centro del orbe) y Einstein al hombre de la ciudad (el cual es consciente de que su ciudad es sólo un punto del cosmos y que en el mundo no hay centro):

> La teoría de Einstein ha venido a revelar que la ciencia moderna en su disciplina ejemplar –la *nuova scienza* de Galileo, la gloriosa física de Occidente– padecía un agudo provincianismo. La geometría euclidiana, que sólo es aplicable a lo cercano, era proyectada sobre el universo. (…)
>
> Como todo provincianismo, esta geometría provincial ha sido superada merced a una aparente limitación, a un ejercicio de modestia. Einstein se ha convencido de que hablar del Espacio es una megalomanía que lleva inexorablemente al error. No conocemos más extensiones que las que medimos, y no podemos medir más que con nuestros instrumentos. Éstos son nuestro órgano de visión científica; ellos determinan la estructura espacial del mundo que conocemos. Pero, como lo mismo acontece a todo otro ser que desde otro lugar del orbe quiera construir una física, resulta que esa limitación no lo es en verdad[35].

Ortega aprovechará esta comparación entre los dos momentos científicos y la exposición de la teoría de la relatividad para introducir y legitimar su teoría del *punto de vista* o *perspectivismo* en relación y coherencia con esta última.

La labor divulgativa de Ortega y Gasset

A pesar de lo anterior, debemos hacernos algunas preguntas más: ¿Entendió realmente Ortega la teoría de Einstein o llevó a cabo lo que se ha denominado un *deslizamiento semántico* (expresión de Biezunski con la que se refiere al uso no científico que algunos hicieron del uso de términos de la teoría para referirse a cosas que no tenían que ver con ella: p. e., relativismo filosófico)?

Coincidimos con Thomas Glick en que es "difícil, si no imposible, calibrar la cantidad de conocimientos de física que un determinado comentarista podía realmente tener; también es difícil decir, a partir de los textos escritos, si un comentarista profano estaba haciendo realmente una consideración de física o si

[35] *Ibidem*, 645.

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

había llegado a una afirmación que sonaba razonable a través de algún tipo de coincidencia semántica inconsciente", por lo que si "nos concentramos menos en las señales de física y más en el contexto de esas afirmaciones, entonces resulta posible evaluar las funciones sociales e intelectuales de tales escritos, cuya importancia trascendía la escasa cantidad de información física transmitida"[36].

Consideramos que lo que hay que destacar y alabar de Ortega es su intento de articular las ideas de Einstein y difundirlas para que pudiesen ser accesibles a un público lego. Aunque la Sociedad Matemática y el Laboratorio Matemático fueron los focos principales del pensamiento relativista madrileño, Ortega desde sus diferentes tribunas fue uno de sus principales divulgadores. Pero esta labor como divulgador de las teorías de Einstein no se limitó a sus cursos, conferencias y artículos, sino que promovió la publicación de diferentes obras y artículos sobre la teoría de la relatividad. En 1917 funda *El Sol* con Nicolás María de Urgoiti, quien en 1918 crea la editorial Calpe, en la que Ortega dirige la colección *Biblioteca de Ideas del siglo XX*, la cual tendrá una gran importancia respecto a la difusión de la teoría de la relatividad en España, ya que en Calpe se publicarán obras como la de Erwin Freundlich, *Los fundamentos de la teoría de la gravitación de Einstein*, traducida por Plans (Madrid-Barcelona: Calpe, 1920), *Espacio y Tiempo en la Física actual*, de Moritz Schlick, traducida por García Morente (Madrid: Calpe, 1921) o *La teoría de la relatividad de Einstein y sus fundamentos físicos*, de Max Born (1922).

En *El Sol* también aparecerán noticias sobre Einstein y su teoría, especialmente con motivo de su viaje a España, a través de cuyas páginas se irá dando conocimiento de lo acontecido en esos días.

Pero no termina ahí la labor de difusión de Ortega, sino que la continúa en su *Revista de Occidente*, nacida en 1923 (en julio aparece su primer número), considerada uno de los principales motores de la difusión científica en España. En ella aparecen varios artículos dedicados a la física como "¿Qué es la materia?" (1925), de H. Weyl; "El átomo y su estructura según la teoría de N. Bohr" (1925), de H. A. Kramers y H. Holst; "La evolución del universo" (1927), de F. Nolke; "Análisis de la materia" (1931), de B. Russell y el de A. March, "La física del átomo", de 1934.

Por si esto fuera poco, hay que añadir la tertulia de Ortega, que fue un foco de difusión del pensamiento de Einstein, como nos dice Glick:

> La famosa tertulia de Ortega fue en los años 1920 y 1930 un foco de discusión, tanto de la psicología freudiana como de la nueva física. En sus memorias, uno de los participantes, Francisco Ayala, describe las reuniones como "un seminario científico o filosófico, aunque sin la pedantesca formalidad… que suele acompañar a semejantes rituales académicos". Según Ayala, Manuel G.

[36] Thomas F. GLICK, *Einstein y los españoles*, ob. cit., pp. 263-264.

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

Morente y Xavier Zubiri, los dos filósofos que hicieron comentarios sobre la relatividad, eran miembros conspicuos[37].

Además de Morente y Zubiri, a la tertulia asistía uno de los científicos españoles más importantes y el promotor del viaje de Einstein a Madrid: Blas Cabrera, cuyo éxito como portavoz de la relatividad se debió a su capacidad para interpretar las teorías de Einstein en varios niveles[38], por lo que puede ser quien le explicó a Ortega los aspectos matemáticos de la teoría de la relatividad. Cabrera destacó también por ser de los pocos científicos españoles interesados en las ramificaciones filosóficas de la teoría de la relatividad[39]. En la *Revista de Occidente* publicó Cabrera, como señala González de Posada, "diferentes textos relacionados con Einstein y la Relatividad" entre los que destacan "Proceso de extensión del conocimiento" (1927), "Los mundos habitables" (1929) y "La imagen actual del Universo según la relatividad" (1931)[40].

Presencia de la mecánica cuántica en la obra orteguiana

Antes de terminar, y aunque Ortega en la mayoría de las ocasiones hace referencia a la teoría de la relatividad de Einstein, no podemos dejar de lado la otra gran aportación del genio de la física: sus contribuciones a la mecánica cuántica, ámbito que también interesó al filósofo madrileño.

Son numerosas las referencias de Ortega en sus escritos a la cuántica, lo que nos señala su atracción por la misma. Ortega en 1912, cuando dio en el Ateneo una conferencia en que pronosticaba que al siglo *evolucionista* y, por tanto, unitarista seguiría una época de mayor atención a lo discontinuo y diferencial, no sabía que trabajaba Planck en su teoría de los *quanta*[41]. Pero en sus escritos quedan patentes sus conocimientos de mecánica cuántica por las referencias a diferentes figuras destacadas dentro de la misma, como fueron Planck, De Broglie, Erwin Schrödinger, Paul Dirac, David Hilbert…

Como acertadamente señala Glick, entre 1925 y 1936 la *Revista de Occidente* publicó artículos sobre la nueva física de Einstein, Eddington, De Sitter, James Jeans, Hermann Weyl, Bertrand Russell, Max Born, Louis de Broglie, Ernst Schrödinger, Werner Heisenberg… Esos artículos estaban más centrados en la mecánica cuántica que en la relatividad[42].

Y es que, como hemos apuntado al principio de estas páginas, en Ortega van poco a poco aumentando las dudas sobre la teoría de la relatividad de

[37] *Ibidem*, p. 307.

[38] *Ibidem*, p. 141.

[39] *Ibidem*, p. 142.

[40] Francisco González de Posada, "El año mundial de la física: Blas Cabrera y Albert Einstein", *Estudios Canarios: Anuario del Instituto de Estudios Canarios*, 49 (2004-2005), p. 157.

[41] Cfr. José Ortega y Gasset, *Las Atlántidas* (1924), III, 763.

[42] Thomas F. Glick, *Einstein y los españoles*, ob. cit., p. 201.

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

Einstein hasta que bien entrados los años treinta termina reconociendo que, como ha señalado Harada, "esa teoría implicaba una postura filosófica más bien contraria a la suya"[43] y que Einstein llevó a su culmen los planteamientos de Newton y Galileo pero no había roto con ellos, por lo que su física seguía siendo clásica, modelo con el que no comulgaba Ortega[44].

Conclusiones

Como hemos podido comprobar, son muchas las referencias que en diferentes obras Ortega hace a Einstein; igualmente, son muchas las ideas orteguianas que aparecen relacionadas con las teorías del físico o a colación de la exposición o explicación de éstas. Ortega explicita lo que él considera las "tendencias profundas que afloran en la teoría de la relatividad"[45] y nos las da entrelazadas con su propio pensamiento explicándose y justificándose ambas mutuamente. Por la dilatación en el tiempo y en el espacio de estas referencias, podemos concluir que el alemán estuvo presente en la mente de Ortega de una manera muy marcada.

Entregado al concepto de circunstancia, Ortega se ocupa de Einstein y su teoría, el origen y las consecuencias de ésta por pertenecer a su misma generación. El madrileño fue fiel a su misión de verdad, a la perspectiva que la realidad le lanzaba, en este caso las teorías de Einstein, ofreciéndonos su punto de vista sobre Einstein y sus teorías.

El mero intento de entender las ideas de Einstein ya nos dice mucho de nuestro filósofo, debido a que éstas no eran nada fáciles para los mismos físicos y mucho menos para un filósofo. El propio Einstein era consciente de la dificultad para comprender sus ideas, debido a que se necesitaban conocimientos amplios de matemática. En su diario, tras haber impartido una de sus conferencias, escribe: "Auditorio atento que seguramente no comprendió casi nada debido a la dificultad de los problemas tratados"[46].

Ante esta complejidad y desde ella, debemos juzgar y apreciar las aclaraciones y valoraciones de Ortega sobre Einstein y sus ideas. Gracias al filósofo madrileño los no iniciados en la física podemos aproximarnos a las ideas de Einstein, aunque sea de una manera general, y así poder conocer lo que supusieron tanto en física como en otros campos las innovaciones del alemán. Son muchas las cuestiones epistemológicas y gnoseológicas que la lectura de las interpretaciones de Ortega de las ideas de Einstein nos plantea y despierta. Para la filosofía de la ciencia dichas consideraciones y problemáticas son de un elevado interés.

---

[43] Eduardo HARADA, "Einstein y Ortega: relativismo, teoría de la relatividad y perspectivismo", *Elementos*, 62 (2006), p. 4.

[44] *Ibidem*, p. 8.

[45] José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo* (1923), III, 651.

[46] Thomas F. GLICK, *Einstein y los españoles*, ob. cit., p. 374.

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

La influencia de Poincaré, Duhem, Weyl… y muchos otros físicos, matemáticos y científicos en general en el pensamiento de Ortega todavía no están lo suficientemente estudiadas, por lo que nos quedan muchos matices de su pensamiento por descubrir y aclarar. Pero lo que realmente queda patente es que Ortega no fue como *el negro al sermón*, expresión que tanto se usó cuando Einstein visitó España y que era representativa del estado de incomprensión en que el público quedaba tras la escucha o lectura de las ideas de Einstein, como hemos podido percibir en el relato de Alfonso Reyes. Al contrario que muchos, Ortega no escogió el camino fácil, el de afirmar que la teoría de la relatividad era incomprensible, evitando así enfrentarse a ella y sus dificultades.

Como señala Carlos M. Madrid, Ortega "también merecería ser citado como uno de los primeros filósofos que, desde un enfoque más histórico-cultural que gnoseológico, reparó en la cuestión de los fundamentos de la teoría relativista del espacio-tiempo. No en vano L. Pearce Williams, compilador de la antología de textos *Relativity Theory: Its Origins and Impact on Modern Thought* (Nueva York, John Wiley & Sons, 1968), incluyó el apéndice «El sentido histórico de la teoría de Einstein» de Ortega aduciendo que éste había sido uno de los críticos más perceptivos del pasado siglo"[47].

Pero la ciencia europea no sólo ocupa un lugar destacado en la obra de Ortega, sino que fue gracias a él como pudo ocupar un mismo lugar en la mente de otros filósofos españoles posteriores a él. Respecto a la labor de divulgador de la ciencia, tenemos el testimonio de Gustavo Bueno, quien reconoce haber bebido en las fuentes orteguianas de la ciencia gracias a las ediciones y traducciones que el filósofo madrileño promovió y posibilitó:

> Ortega escribe libros dedicados a estudiar importantes aspectos de las ciencias desde el punto de vista histórico-sistemático (…) y numerosos artículos sobre asuntos científicos, más o menos ocasionales, pero de gran importancia filosófica (…). Además, promovió o impulsó la publicación en español de obras y artículos de científicos eminentes, como Von Uexküll, de H. Weyl, H. Hahn, B. Russell, o de obras matemáticas, principalmente el libro de R. Bonola, *Las geometrías no euclidianas*. Las generaciones posteriores, que hemos tenido a nuestra disposición, en lengua española, todas estas obras, debemos declarar, ante todo, nuestra deuda con Ortega, como maestro que las puso en nuestras manos[48]. ●

Fecha de recepción: 12/05/2023
Fecha de aceptación: 26/06/2023

[47] Carlos M. Madrid Casado, "A vueltas con Ortega, la física y Einstein", *Revista de Occidente*, 294 (2005), p. 6.

[48] Gustavo Bueno, "La idea de ciencia en Ortega", *El Basilisco*, 31 (2001), p. 17.

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

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BUENO, Gustavo (2001): "La idea de ciencia en Ortega", *El Basilisco*, 31, pp. 15-30.

CRIADO CAMBÓN, Carlos (2005): "Einstein en España y su relación con Ortega y Gasset", *Paradigma: Revista universitaria de cultura*, 0, pp. 7-10.

GLICK, Thomas F. (2005): *Einstein y los españoles. Ciencia y sociedad en la España de entreguerras*. Madrid: CSIC.

GONZÁLEZ DE POSADA, Francisco (2004-2005): "El año mundial de la física: Blas Cabrera y Albert Einstein", *Estudios Canarios: Anuario del Instituto de Estudios Canarios*, 49, pp. 145-168.

GONZÁLEZ DE POSADA, Francisco (2006-2007): "Ortega ante la teoría de la relatividad", *Estudios Canarios: Anuario del Instituto de Estudios Canarios*, 50-51, II, pp. 549-570.

GUTIÉRREZ GUTIÉRREZ, Eduardo (2018): "Filosofía y Física: una historia paralela. La erosión del Kantismo en la Física de Albert Einstein", *Thémata. Revista de Filosofía*, 57, pp. 245-268.

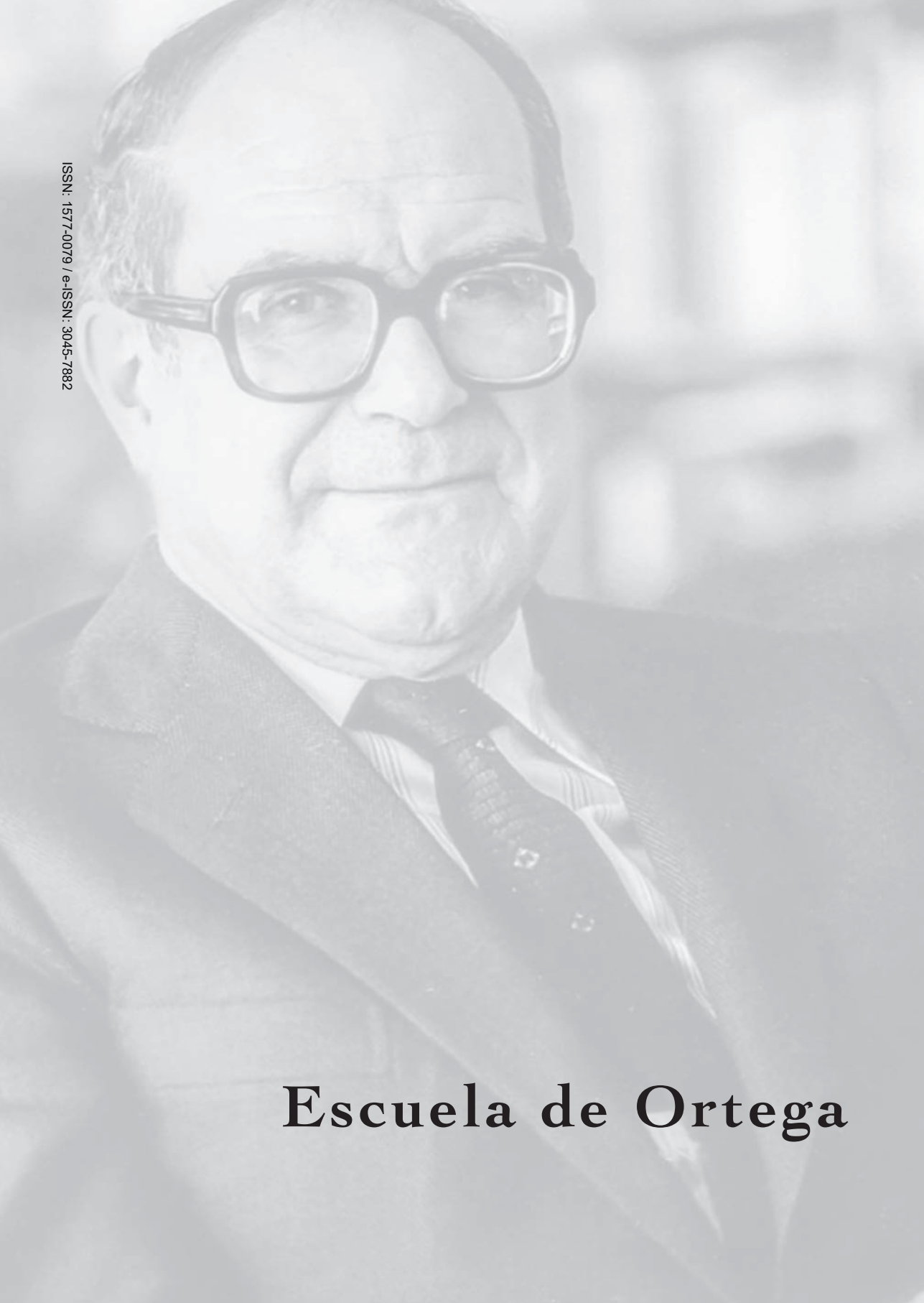
HARADA, Eduardo (2006): "Einstein y Ortega: relativismo, teoría de la relatividad y perspectivismo", *Elementos*, 62, pp. 3-13.

MADRID CASADO, Carlos M. (2005): "A vueltas con Ortega, la física y Einstein", *Revista de Occidente*, 294, pp. 5-20.

MORÓN ARROYO, Ciriaco (2011): *El sistema de Ortega y Gasset*, 2.ª ed. A Coruña: Editorial Mendaur.

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

REYES, Alfonso (2009): *Einstein. Notas de lectura*. México D. F.: FCE.



Escuela de Ortega

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

< Julián Marías

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

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

El conocimiento metafísico y la estructura empírica de la vida en Julián Marías

Introducción de **Jaime de Salas Ortueta**
ORCID: 0000-0002-7116-4091

Julián Marías merece un lugar especial como uno de los iniciadores de la recepción de la obra de Ortega en la medida en que su *Introducción a la filosofía* de 1947, escrita cuando Ortega aún estaba activo, viene a ser implícitamente una respuesta o, por lo menos, complemento a algunas versiones ya aparecidas de su pensamiento. Sobre todo, recogió posiciones y formulaciones que podía conocer por su trato directo con Ortega, o su condición de oyente de algunos de sus cursos, que sólo llegarían a publicarse póstumamente.

Sin embargo, su obra posterior también fue importante por haber ofrecido una ampliación del pensamiento de Ortega e incluso una corrección en algunos puntos. Me refiero no solo a la reformulación de la teoría de las generaciones expuesta por él en *Generaciones y constelaciones* de 1989, cuarenta años después de *El método histórico de las generaciones* de 1949, o a diferencias de apreciación histórica aparecidas en *España inteligible* (1985); me refiero, ante todo, a la defensa de una estructura empírica de la vida humana que se añadiría a la estructura propiamente metafísica que Ortega había defendido en las tres últimas lecciones de la obra que conocemos como *¿Qué es filosofía?* (VIII, 330-374)[1]. La *Antropología metafísica* parte de la tesis de una estructura empírica de la vida

[1] Las lecciones del curso impartido en Madrid en 1929 tienen como antecedente las del curso impartido en Buenos Aires *Meditación de nuestro tiempo. Introducción al presente* –también las del curso *¿Qué es la ciencia, qué la filosofía?*– de 1928, pero al quedar *Meditación de nuestro tiempo* sin publicar hasta 1996 –cfr. Molinuevo (1996: 7-32)–, y por la difusión posterior que ha tenido *¿Qué es filosofía?* –que Paulino Garagorri durante muchos años ponía como texto de referencia en su docencia de la asignatura "Fundamentos de filosofía" en Ciencias Políticas y Económicas– no se puede desconocer la importancia para la recepción de Ortega de estas tres lecciones, conocidas a partir de la aparición de la obra en 1957, dos años después de la muerte de su autor. Cfr. Molinuevo (1996: 27) y Zamora (2002: 271), además de las explicaciones sobre la reconstrucción de las dos obras en Ortega (VIII, 693-701). Se cita según la edición de *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, indicando el tomo en romanos y las páginas en arábigos.

Cómo citar este artículo:
De Salas Ortueta, J. (2023). El conocimiento metafísico y la estructura empírica de la vida en Julián Marías. *Revista de Estudios Orteguianos*, (47), 167-177.
https://doi.org/10.63487/reo.60

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

humana que se sobreañadiría a la estructura metafísica que ya el propio Marías habría expuesto en obras anteriores a 1970, fecha de la primera edición de este libro, como se indica en el texto que reproducimos.

El texto es explícito en lo que respecta al estatuto de dicha estructura empírica. Se trataría de un conjunto de características de la vida humana que, no siendo constitutivas de cualquier vida posible, de hecho se dan en determinadas épocas y personas de modo que constituyen el contexto real en el que la vida discurre. Por ejemplo, la acción del hombre se encuentra condicionada por un conjunto de valores que se concretan en una perspectiva. Se decide lo que uno va a hacer dentro de las posibilidades de unas circunstancias (VIII, 368). La amplitud y la naturaleza de estos valores cambian de edad en edad –y también, en menor grado, de persona en persona– pero la dependencia de la acción en una previa composición de lugar podría entenderse que es algo propio de lo que Ortega consigna como "categoría de la vida". Sin embargo, esos valores y el peso que cada uno tiene en nuestro comportamiento tienen un valor distinto. De la misma manera que se puede reconocer una cierta estructura racional en el hecho de que la acción se puede concebir no sólo como respuesta a un estímulo externo, sino como expresión de la perspectiva de un individuo, dicha racionalidad se cumple de maneras distintas y se puede convertir en objeto de una investigación específica de cada época o incluso de cada individuo. Las llamadas categorías de la vida se cumplen siempre y necesariamente, pero el modo y grado en que se da ese cumplimiento es una cuestión empírica. Mientras que se puede pensar que las categorías son inamovibles, dándose siempre, en cambio, la estructura empírica de las distintas vidas está sujeta a cambios. Incluso el mismo individuo, dada su condición, puede no concebirse fuera de la estructura empírica que de hecho tiene, hasta el punto de que prescindir de una persona, de una actividad o de un bien, aunque estas sean realidades contingentes en un proceso también contingente como es la vida, llegaría a constituir una prueba que el individuo no podría superar.

En términos generales, el reconocimiento de una estructura empírica de la vida humana da entrada a la variabilidad histórica de ésta, sin renunciar a un saber metafísico que recogería la llamada teoría analítica de la vida humana. La individualidad de un momento histórico sería compatible con la permanencia de unos principios metafísicos que se mantendrían en cualquier época y cultura. Para Marías, como para varios discípulos de Ortega, era fundamental lograr una visión de la realidad que reconociera su carácter dinámico y, al tiempo, su continuidad.

Esta distinción se presta a una formulación más fuerte y cercana a la voluntad de expresar la realidad como un proceso personal y emergente. Mientras en la teoría clásica de la sustancia se entiende como central la inhesión de un accidente que se presta a mantenerse, en esta visión de la realidad como fundamentalmente antropológica, la cuestión con Marías y con Ortega estaría

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

en aquello que un sujeto asume, es decir, acepta desde su perspectiva como válido para él, en su esfuerzo por encontrar y mantener su sitio dentro de una determinada coyuntura. Bien se puede entender como aquello que el sujeto desde el principio da por supuesto al llegarle como creencia, bien como aquello que el sujeto aprende para pasar a ser su segunda naturaleza con otras creencias, bien, finalmente, como aquello en lo que centra su atención perteneciendo a lo que pudiéramos denominar su mundo de las ideas. En todo momento la realidad requiere por parte del sujeto su representación, entendida por lo menos como verbalización.

Por otro lado, como algo que se denomina estructura, en un momento determinado implica la coexistencia de determinados valores en una determinada visión de la realidad. Pero es una estructura lábil, susceptible de añadidos y correcciones, donde unos elementos iluminan a otros, mientras acompaña la atención del individuo en su acción comunicativa.

La estructura empírica de la vida acompaña e incluso enmarca una visión de la historia que no puede conseguirse desde unas categorías metafísicas sin más. La voluntad de entender la propia época y también otras encuentra una afinidad en la pregunta por las distintas estructuras empíricas de la vida. Sin embargo, dentro de esa voluntad de aprehender la dimensión empírica habría que distinguir entre estructuras colectivas y estructuras individuales. En los dos casos, tendríamos que hablar de estructura empírica, pero de maneras muy distintas. Desde luego, la composición de una perspectiva individual siempre contiene elementos comunes a una determinada situación, de modo que es posible hablar impropiamente de los valores de una época. Por ejemplo, el lenguaje de una comunidad. Pero además en cada individuo se da una combinación de distintos valores propios de su situación particular y por ello habría que hablar propiamente de las estructuras empíricas particulares de esa persona que, por otra parte, le distinguen a él de las otras personas. Y así cada uno de nosotros hablamos a nuestra manera un lenguaje común. En principio, esto sugiere que entendemos a los individuos como "flexiones" de una cultura común, que a su vez se tiene que construir de una manera a partir de datos siempre revisables. Por ejemplo, podemos hablar de la importancia de la familia en una determinada sociedad y época, pero será forzosamente una aproximación que admita excepciones. Por ello, las "flexiones" que podemos encontrar para determinadas "formas" empleadas en la vida social siempre quedan expuestas no solo a excepciones sino a reformulaciones.

Pero también, a la hora de comprender la individualidad, se pueden utilizar otras formas de entender la estructura empírica. Sobre todo, habría que verla desde dentro. Hay que reseñar el esfuerzo que cada individuo realiza por dar razón de sí mismo y del propio mundo en una situación resultante de la posesión de rasgos que le particularizan dentro de un contexto social. Así, el individuo habla con uso del vocabulario que en parte es propio de él y

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

no de otros, por ejemplo. Por supuesto, habría unos elementos comunes, pero también siempre la posibilidad de diferenciarse de los demás. Así, se daría una definición rigurosamente personal obedeciendo a la propia idiosincrasia, la historia particular, los hábitos adquiridos, el entorno específico; en suma, las circunstancias particulares en las que el individuo adquiere su propia identidad y que rebasan cualquier condicionamiento genético.

Por ello, además de emplear el término "flexión", habría una forma más cercana a un pensamiento dialéctico en la medida en que determinados valores se toman y se interpretan dentro de una perspectiva y experiencia particulares. Cabe inventar un sentido nuevo para un término, o encontrar un nivel de valoración o de explicación desconocida. Al hacerlo el individuo está inventando, es decir, encontrando significaciones que previamente no habían existido. Esa invención se contrapone a una mera repetición; por el contrario, puede contar como innovación, hallazgo y expresión personal desde la propia perspectiva. No se hace sin más; ni tampoco es absolutamente una creación, sino la búsqueda de una forma de pensar que puede ser apropiada por el interlocutor, al resultar más fiel a su punto de partida que las expresiones ya consagradas. La sociedad nos otorga una función y dentro de nuestro cometido se encuentra la necesidad de cumplirla de la manera más oportuna y veraz. Ello conlleva inevitablemente un grado de innovación en circunstancias que a su vez son siempre distintas y en alguna medida inéditas. Desde el punto de vista de un observador el resultado queda como una "flexión", mientras que desde el punto de vista del actor es un esfuerzo dialéctico por llegar a expresar desde elementos conocidos lo que aún no se ha expresado de manera completa u oportuna, aquello que tenemos por delante de nosotros mismos. Un esfuerzo dialéctico sin propiamente un término.

Por el contrario, puede ayudar a comprender un periodo utilizar constructos como puede ser la visión del mundo de una generación o, incluso colectivamente, de una sociedad. Los grandes movimientos de la historia apuntan a cambios que son colectivos.

En estas explicaciones, Marías reserva un lugar especial para los términos "empírica" y "corpórea", que se contrapondrían a argumentaciones *a priori*. Sabemos que en toda vida hay un grado de libertad, por ejemplo, hasta el punto de que podríamos afirmar de entrada que, sin ella, no sería propiamente vida humana, pero el alcance de esta libertad varía de acuerdo con las condiciones en las que la vida concreta se da y los recursos propios del individuo. En este sentido, la observación empírica se puede valorar como una vida que puede desembocar en una metafísica, pero lo hará a través del conocimiento y la descripción de la forma en que los hombres de hecho viven sus propias vidas. En este sentido, Marías no disentiría de la actitud de Ortega ante el hombre y la historia.

En el texto, Marías utiliza el término "sensibilidad" de una forma distinta a la que aparece en la obra de Ortega (I, 754). Hasta *El tema de nuestro tiempo*,

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

la sensibilidad es tratada por Ortega como apuntando a la manera global en la que el individuo experimenta su realidad: de una forma pasiva y, a la vez, relacionada con la perspectiva que es definitoria de cada individuo. En esta obra escribe: "ideología, gusto y moralidad no son más que consecuencias o especificaciones de la sensación radical ante la vida, de cómo se sienta la existencia en su integridad indiferenciada. Ésta que llamaremos «sensibilidad vital» es el fenómeno primario en historia y lo primero que habríamos de definir para comprender una época" (III, 562). Es una forma de definir la persona en su totalidad en cuanto dominada, por lo general, por una sensibilidad. Incluso hay intérpretes que entienden que el uso de la "sensibilidad" se vería sustituido por la noción de "creencias". Y efectivamente en la misma obra escribe: "El pensamiento es lo más flúido que hay en el hombre; por eso se deja empujar fácilmente por las más ligeras variaciones de la sensibilidad vital" (III, 570). En cualquier caso, aquí Marías parece extender la expresión a cualquier acto de la experiencia sencillamente para implicar la presencia de la vida sensorial en cada uno de los momentos de la actividad del individuo, sin pensar –y también sin negar– el carácter definitorio del conjunto de la persona que el término puede llegar a tener.

El término "sensibilidad" tiende a desaparecer de los escritos orteguianos posteriores y posiblemente se debe a que sería más oportuno utilizar el de "creencia", que es más susceptible de observación que lograr una visión unitaria de la sensibilidad de una persona o de una época.

A continuación, se presenta un extracto que reproduce la tesis fundamental del libro desde la convicción de que la innovación de Marías sobre los textos de Ortega conduce a la discusión más ardua a la hora del conocimiento histórico: poder conseguir una caracterización adecuada de una determinada época con sus condicionamientos.

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

MARÍAS, Julián (1970): *Antropología metafísica. La estructura empírica de la vida humana*. Madrid: Revista de Occidente.

MOLINUEVO, José Luis (1996): "Introducción", en José ORTEGA Y GASSET, *Meditación de nuestro tiempo. Las conferencias de Buenos Aires, 1916 y 1928*. México / Madrid: Fondo de Cultura Económica, pp. 7-32.

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

ZAMORA, Javier (2002): *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza & Janés.

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

JULIÁN MARÍAS

Antropología metafísica

La vida humana tiene una estructura que descubro por *análisis* de *mi* vida. El resultado de ese análisis es una teoría que por eso llamamos analítica; insisto en que no es una realidad –la realidad es *mi* vida, cada vida–, sino una teoría o interpretación, pero está obtenida desde la realidad; y su contenido son los *requisitos*, las condiciones sin las cuales no es posible mi vida, y por tanto han de encontrarse en cada una. Es una estructura necesaria y *por tanto* universal; es *a priori* respecto de cada vida, pero derivada del análisis de la realidad, en modo alguno una construcción apriorística. Sobre esta teoría he escrito largamente, sobre todo en *Introducción a la Filosofía* y en *Idea de la Metafísica*.

Se pensará probablemente en una doctrina que en su mismo título tiene algunas semejanzas: la *Daseinsanalytik* o, más rigurosamente, *existenziale Analytik des Daseins*, de Heidegger. Apuntaré sumariamente algunas semejanzas y diferencias: *a)* ambas teorías corresponden al mismo "estrato" o nivel; *b)* usan la descripción fenomenológica –sin recurrir forzosamente a la reducción o *epokhé*–; *c)* la *Daseinsanalytik* no usa la *razón vital*, desconocida de Heidegger y de toda otra filosofía que las orteguianas; *d) Dasein* –el "existir"– no es "vida humana" (yo y mi circunstancia), sino el modo de ser (*Seinsweise*) de ese ente que somos nosotros; *e)* mientras la *Daseinsanalytik* es "propedéutica" de la metafísica, que estudiará "el sentido del ser en general" (*der Sinn des Seins überhaupt*), la teoría de la vida humana, que es la realidad radical, es *ya* la metafísica.

Esa estructura necesaria que la teoría analítica descubre, podría por eso llamarse *estructura analítica* de la vida humana. Su máxima condensación sería la tesis de Ortega en 1914: *Yo soy yo y mi circunstancia*. Su explicitación mostraría la doctrina metafísica que he expuesto en otros libros: la circunstancia como escenario o mundo –en mi *Ortega* puede verse a fondo la diferencia entre circunstancia y *Umwelt*–; el "yo" como quién, proyecto, pretensión o programa vital; la circunstancia como repertorio de facilidades o dificultades, que se convierten en posibilidades (o imposibilidades) al proyectar sobre ellas mis proyectos; el carácter a la vez plural y limitado de ese "teclado" de posibilidades; la necesidad de *hacer* algo con las cosas para vivir, de decidir o elegir (pre-ferir), lo cual es posible mediante la justificación en virtud de un "porqué" y un "para qué", lo cual requiere *dar razón* –razón vital–, lo cual muestra la imposibilidad de eso que Sartre ha llamado "elección prelógica", ya que no puedo elegir sin darme razón (*lógon*

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

διδόναι) de eso que elijo; la encarnación o corporeidad de esa vida humana, y por tanto su sensibilidad; su mundanidad; su temporalidad; su carácter de futurición o anticipación imaginativa del futuro; su condicionamiento por un sistema de interpretaciones básicas recibidas o creencias, sobre las cuales vienen a insertarse esas otras interpretaciones que tengo que hacer y se llaman ideas; su socialidad; el carácter intrínsecamente histórico de esa socialidad, etc.

Estas estructuras analíticas permiten aprehender la realidad singular de *cada* vida, por ejemplo, *contarla*. La narración de la vida singular es posible mediante estructuras universales, que se van llenando de concreción circunstancial en cada caso. Son –la expresión es de Ortega– *leere Stellen*, "lugares vacíos", como una fórmula algebraica que está destinada a "llenarse" o cumplirse adquiriendo valores numéricos. Ni la fórmula es todavía conocimiento, ni este es posible sin ella; de igual manera, la teoría analítica no es todavía conocimiento *real* –solo lo es de una estructura irreal–, pero la realidad concreta solo es aprehensible mediante esa teoría. Lo decisivo es que esas estructuras son *previas* a cada vida individual, pero son *dadas*; no son de carácter especulativo, sino que son dadas en la realidad efectiva, singular, que es mi vida, de la cual son obtenidas por análisis.

La cuestión es si esto basta. ¿Puede pasarse directamente de la estructura analítica a la realidad singular, circunstancial y concreta? ¿No falta un eslabón entre ambas? Y esto querría decir a la vez una zona o estrato de realidad y un nivel de teoría. Mi sospecha de que esto es así data de mis primeros enfrentamientos serios con la realidad de la vida humana. Ya en la *Introducción a la Filosofía* (1947) tropecé, sin plena claridad, con el problema; en mi estudio sobre *El método histórico de las generaciones* (1949), al encontrarme con una magnitud numérica –los quince años aproximados del periodo generacional– dentro de una teoría, descubrí expresamente la dificultad; poco tiempo después formulé claramente el tema en mis ensayos "La vida humana y su estructura empírica" y "La psiquiatría vista desde la filosofía" (reimpresos en *Ensayos de teoría*), y desde entonces me ha acompañado siempre; en muchas direcciones, aunque siempre con alguna oblicuidad, me he esforzado por intentar elaborar una teoría sin la cual la comprensión de la vida humana –y por tanto de la realidad– me parecía imposible. Sin plantear directamente la cuestión para la vida individual, he dedicado un libro entero –*La estructura social*, 1955– al estudio de ese mismo nivel, de lo que podemos llamar la realidad "homóloga", dentro de la esfera de la sociedad, de la vida colectiva. Quizá es hora de acometer de frente este tema.

* * *

En otras ocasiones he comparado lo que dice un diccionario de tres realidades bien distintas: por ejemplo, "pentágono", "lechuza", "Cervantes". Del pentágono, objeto ideal, da el diccionario una *definición*; de la lechuza, objeto real, cosa en el sentido usual de la palabra, da una *descripción*; de Cervantes, realidad

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

personal, cuenta una *historia*. El diccionario da la "esencia" del pentágono: polígono de cinco lados; dice qué es la lechuza, cómo es, qué hace, cómo se comporta –se entiende, "la" lechuza, "cada" lechuza–; pero al hablar de Cervantes, nos hace una narración, nos cuenta dónde y cuándo nació, adónde viajó, dónde residió, con quién se casó, qué escribió, dónde y cuándo murió.

Ahora bien, ¿cuáles son los supuestos de ese artículo del diccionario? Cuando leemos el nombre propio, "personal", Cervantes, pensamos que es un hombre, y eso nos remite a una realidad determinada: cuanto se diga de Cervantes *supone* la teoría analítica de la vida humana, que está funcionando tácitamente para hacerlo inteligible. Esto es cierto, pero insuficiente; es verdad, pero no toda la verdad. Además de la teoría analítica o general de la vida humana, para hacer inteligible una biografía concreta se intercala toda otra serie de supuestos; son los que constituyen lo que llamamos "el hombre". El diccionario dice, por ejemplo, que Cervantes se quedó manco en Lepanto; pero ¿qué quiere decir "manco"? "Manco" significa el que ha perdido el uso de un brazo o el brazo mismo. Y entonces decimos: ¡Ah! entonces Cervantes tenía brazos. La teoría analítica de la vida humana, ciertamente, no dice nada de brazos, los cuales no son un ingrediente de la vida humana en general. El diccionario, al decir que se quedó manco, da por supuesto que tenía brazos, luego tiene un supuesto que no es la teoría analítica. También dice que se casó con Catalina de Palacios, luego Cervantes era varón y pudo tener una relación muy precisa con una mujer llamada Catalina; pero ¿encontramos en la teoría analítica la menor referencia a "varón", "mujer", "sexo", "casarse", etc.? Tampoco. Y cuando el diccionario añade que Cervantes, en su vejez, escribió el *Persiles*, también va más allá de la teoría general de la vida humana, en la cual nada podría decirse de edades y envejecimiento.

Esto es lo que se ha escapado a la doctrina sobre la vida humana; esta es la zona de realidad que llamo *estructura empírica*; a ella pertenecen todas esas determinaciones que, sin ser ingredientes de la teoría analítica, no son sucesos o contenidos azarosos, casuales, fácticos de la vida de Cervantes, sino elementos empíricos pero estructurales, previos por tanto a cada biografía concreta y con los cuales contamos, que funcionan como *supuesto* de ella.

(…)

La estructura empírica, pues, no es un *requisito* –o un conjunto de requisitos– de *la* vida humana, *a priori* respecto de cada una de las vidas posibles. Pero pertenece *de hecho* a las vidas humanas en las cuales *empíricamente* la descubro. No solo de hecho, sino además de una manera *estable* –lo cual no significa sin embargo que sea permanente–; y por ser así, también a la estructura empírica le pertenece un cierto apriorismo; pero no respecto a cada una de las vidas *posibles*, sino respecto a las muchas *reales* que encuentro en mi experiencia. La vida humana es *así*, aunque en principio pudiera no serlo. Y ese "así" no tiene un mero carácter fáctico, sino estructural y configurador. Lo cual significa que *la* vida, además de tener la estructura analítica y universal constituida por sus requisitos necesarios,

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

sine quibus non, ha de estar empíricamente estructurada, con una u otra estructura empírica. Pero esto quiere decir que la estructura empírica, tomada globalmente, es *un* ingrediente o requisito de la estructura analítica de la vida humana.

Vista desde esta perspectiva, la estructura empírica aparece como el campo de *posible variación humana en la historia*. La estructura analítica y necesaria se articula de hecho en formas estables y duraderas, pero en principio variables, en las cuales se realiza. Y esta estructura empírica a su vez adquiere la última realidad circunstancial y singular, absolutamente concreta, de *cada* vida, la cual *acontece* dramáticamente, respecto a la cual la forma posible y adecuada de "enunciado" es *contarla*.

Todas las determinaciones abstractas de la estructura analítica, todos los requisitos de esa realidad que llamamos vida humana, adquieren en cada caso una primera concreción, todavía no singular, pero sí empírica, y siempre en forma estructural. Veámoslo en algunos ejemplos, cuya explicación será el contenido de esta investigación.

La *circunstancialidad* es esencial a la vida humana, la cual incluye el *mundo* como tal. Cada uno de nosotros tiene su propia circunstancia intransferible y única; pero de hecho vivimos en *este* mundo tal como es, a diferencia de otros muchos mundos posibles. (Cuando escribo estas palabras acaban de poner dos hombres sus pies en la Luna, con lo cual por primera vez en la historia ha cambiado el sentido primario de la palabra "mundo", hasta ahora identificado con la Tierra. Ha sido por primera vez "aquí", real y no imaginativamente, lo que siempre había sido el más radical "allí", el allí absoluto de la inaccesibilidad. Esto significa un cambio de estructura empírica, en una dimensión determinada, de un orden de magnitud superior a cuantos habían acontecido hasta ahora).

Esa circunstancialidad humana es *corpórea* o, si se prefiere, la vida humana está encarnada; cada uno de nosotros tiene su propio cuerpo, con el cual hace su vida; ahora bien, todos nosotros tenemos un cuerpo "humano", y esa es nuestra estructura corpórea; en principio y *a priori*, es igualmente concebible la vida biográfica realizada en otras formas de corporeidad –por ejemplo, en el agua, o como ave, o en figura de octópodo.

La condición corpórea y mundana impone la *sensibilidad* como estructura de esta vida; pero que los sentidos humanos sean estos y no otros, que la vida humana sea visual, auditiva, táctil, etc. y no tenga sensibilidad para determinadas radiaciones, que se vea el rojo y no se vea el infrarrojo o el ultravioleta o las ondas hertzianas, todo esto es empírico y *podría* ser de otro modo. De hecho, va siendo de otros modos; algunos sentidos se embotan y tienden a perderse, como el olfato; en cambio, la técnica crea una sensibilidad ultranatural para lo que por naturaleza es sensorialmente inoperante, y el horizonte sensorial del hombre se ha dilatado fabulosamente en unos cuantos decenios y promete variar increíblemente más. Lo cual quiere decir, literalmente, que la estructura sensorial de la vida humana actual es bien distinta de la del hombre de hace cien años.

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

La finitud de la vida tiene una dimensión *temporal*: la vida es limitada, "los días contados"; cada uno de los hombres tiene su tiempo vital imprevisible y en cierta medida azaroso: *mors certa, hora incerta*; estamos amenazados por la muerte en todo instante, desde el nacimiento, pero nadie es tan viejo que no pueda vivir un día más –vivir es *estar a la muerte*. Pero de hecho la vida tiene una longevidad "normal", lo cual quiere decir que hay una expectativa cuantitativamente determinada, con la cual se "cuenta" y que determina que, sea cualquiera la inseguridad de la vida, se sienta uno en cada momento a cierta altura de ella, lo cual condiciona la proyección, las expectativas, el ritmo de las edades, la estructura de las generaciones, la marcha de la historia. Los cambios *estructurales* de la longevidad –que están produciéndose– introducen variaciones en la totalidad de la vida humana.

"La estructura empírica", en *Antropología metafísica*.
Madrid: Revista de Occidente, 1970, pp. 85-93.
En Colección "El Alción", 1973, pp. 81-88.
© Herederos de Julián Marías

Nota

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

< José Ortega y Gasset

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

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

El cuerpo: *punto cero* del fluir cósmico Una lectura orteguiana*

Lucia M. G. Parente

> (…) el único medio que tengo para ir al corazón de las cosas haciéndome mundo y volviéndolas carne.
>
> (M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*)

Introducción

"Cuanto más lo pienso, más evidente me parece que la vida existe simplemente para ser vivida"[1]. Se trata de las palabras pronunciadas por Goethe, y citadas en *El tema de nuestro tiempo*, para subrayar el valor intrínseco de la vida, es decir, el valor de la existencia en su ser simple y concretamente percibida. La vida es lo que es gracias a su misma autosuficiencia, en la cual es posible individuar formas expresivas más o menos eficaces a lo largo del fluir cósmico. En la estela de las inspiradoras reflexiones nietzscheanas[2] de las cuales se alimenta el pensar del filósofo español, estas formas marcan un parteaguas entre vida ascendente (lograda, realizada, noble) y descendente (malograda, desperdiciada, vil). De hecho, en *El tema de nuestro tiempo* se puede leer:

> entre uno y otro extremo [de vida] podremos perfectamente marcar el punto en que la forma vital se inclina decididamente hacia la perfección o hacia la decadencia. De ese punto hacia abajo, los individuos de la especie nos parecen "viles"; en ellos se envilece la potencia biológica del tipo. Por el contrario, de ese punto hacia arriba se va fijando el "pura sangre", el "animal noble", en quien el tipo se ennoblece. He aquí dos valores, positivo el uno, negativo el otro, puramente vitales: la nobleza y la vileza. En uno y otro juegan actividades estrictamente zoológicas la salud, la fuerza, la celeridad, el brío, la

* Deseo expresar mi agradecimiento particular al Prof. Stefano Santasilia por su traducción del texto al español y al querido amigo y colega Agustín Serrano de Haro por la paciente y profesional revisión del texto final.

[1] José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo* (1923), en *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, tomo III, p. 603. En adelante todas las referencias de Ortega remiten a esta edición, con tomo en romanos y páginas en arábigos.

[2] Para Ortega, la distinción entre "formas más o menos valiosas del vivir" se tiene que atribuir a Nietzsche, considerado por el mismo filósofo español como "el sumo vidente" (*id.*).

Cómo citar este artículo:
Parente, L. M. G. (2023). El cuerpo: punto cero del fluir cósmico. Una lectura orteguiana. *Revista de Estudios Orteguianos*, (47), 181-193.
https://doi.org/10.63487/reo.61

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

> forma de buena proporción orgánica, o bien la mengua y falta de estos atributos. Ahora bien; el hombre no se escapa a esa perspectiva de estimación puramente vital[3].

En estas precisas observaciones de Ortega –que en Italia encontrarán un interesante desarrollo en las reflexiones del filósofo Pietro Piovani[4]– se puede ver claramente[5] cómo el ser humano no puede, quiéralo o no, colocarse fuera de esta perspectiva puramente biológica. Así, la existencia se realiza mediante la directa confrontación con el tema de la temporalidad, de la *praxis*, de la intuición "en lo concreto del constituirse histórico y biográfico de cada individualidad en sus caminos existenciales y co-existenciales"[6]. Si la vivencia es la expresión de la *singularidad* humana perteneciente a la vida concreta de cada "ser ejecutivo"[7], que, para decirlo con las palabras del

---

[3] *Ibid.*, 604.

[4] Hemos considerado adecuado crear un enlace entre las reflexiones de Pietro Piovani (1922-1980) y las de Ortega, en cuanto el filósofo italiano estudió el pensamiento del español. De hecho, en el pensamiento de Piovani se encuentran muchas referencias al filósofo madrileño. Consideramos que es posible encontrar varias "asonancias" conceptuales y terminológicas, también con relación a los temas de la vida, de lo existente, de la singularidad, y sobre todo del devenir (con respecto al cual hablaremos más adelante). Como bibliografía crítica, nos permitimos remitir a Giuseppe CANTILLO, "Esistenza e storia nel pensiero di Pietro Piovani", *Archivio di Storia della Cultura*, XIV (2001), pp. 45-47. Entre las muchas obras del filósofo napolitano, nos limitamos a indicar el importante trabajo Pietro PIOVANI, *Per una filosofia morale*, ed. de Fulvio Tessitore. Milán: Bompiani, 2010, que incluye las cuatro principales obras teoréticas del filósofo. Para profundizar en el autor véase: Fulvio TESSITORE y Giuseppe ACOCELLA (eds.), *Bibliografia degli scritti di Pietro Piovani (1946-1981)*. Nápoles: Società Nazionale di Scienze Lettere ed Arti, 1982; Paolo AMODIO (ed.), *Bibliografia degli scritti su Pietro Piovani (1948-2000)*. Nápoles: Liguori, 2000, cuya actualización se encuentra en *Archivio di Storia della Cultura*, XXI (2008), pp. 361-372.

[5] En Ortega, la dimensión práctica de la existencia humana se deja ver también en el canal comunicativo que el mismo filósofo privilegia, es decir, el estilo del ensayo o del artículo de periódico, consustancial con respecto a su estilo de pensamiento –que remite a su convicción-vocación para la cual la claridad constituye la "cortesía del filósofo"– (José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?* (1929), VIII, 244). Con relación al estilo de comunicación en Ortega, cfr. Jaime de SALAS, "Comunicación y metáfora en Ortega", *Convivium: revista de filosofía*, 22 (2009), pp. 131-150; Lucia M. G. PARENTE, *Ortega y Gasset e la "vital curiosidad" filosófica*. Milán: Mimesis, 2013, pp. 33-72.

[6] Cfr. Anna Maria NIEDDU, "Personalità e autenticità in Pietro Piovani", *Archivio di Storia della Cultura*, XIV (2001), p. 318.

[7] "A lo que toda imagen es como estado ejecutivo mío, como actuación de mi yo, llamamos sentimiento. (…) Toda imagen objetiva, al entrar en nuestra conciencia o partir de ella, produce una reacción subjetiva (…). Más aún: esa reacción subjetiva no es sino el acto mismo de percepción, sea visión, recuerdo, intelección, etcétera. Por esto precisamente no nos damos cuenta de ella", José ORTEGA Y GASSET, "Ensayo de estética a manera de prólogo" (1914), I, 676. Sobre el concepto del "ser ejecutivo", remitimos a "[Vida como ejecución (el ser ejecutivo). Lecciones del curso 1929-1930]", en *¿Qué es conocimiento?* Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1984; actualmente en VIII, 197-232.

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

discípulo Antonio Rodríguez Huéscar, "no es otra cosa que el acto de vivir, acto en el que tomamos parte por igual yo y las «cosas» que en cada momento integran mi circunstancia, acto, pues, mutual –mío sobre ellas y de ellas sobre mí–"[8], entonces esta efectividad del ser se expresa en su *unicidad*, *intransferibilidad*, *irrepetibilidad*.

En Italia, también Pietro Piovani –sensible, al igual que Ortega, a los cambios históricos y a las influencias de la cultura europea del siglo XX, caracterizada por el existencialismo y la fenomenología– consideraba la subjetividad como irreductible por su constituirse en la *efectividad* (que no corresponde a un momento aislable de un proceso racional sino al resultado de reconocimientos y mediaciones conectadas con la misma existencia en su continuo "hacerse") y por su remitir al inalcanzable límite[9] cognoscitivo relativo al misterio del origen o, para decirlo según el estilo de Heidegger, relativo a nuestro ser *arrojados en el mundo*. Escribe Piovani parafraseando a Ortega:

> La vida es algo que hay "que hacer" porque, realizado el giro de la *alternativa existencial* de la aceptación de mi ser incompleto, será gracias a la unidad de pensamiento y acción como trataré de llenar "la ausencia"[10] que quiere esencializarse.

---

[8] Antonio Rodríguez Huéscar, *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*. Madrid: Servicio de Publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia, 1982, p. 94. Para profundizar en el tema, cfr. José Emilio Esteban, "L'allievo dimenticato di Ortega: la filosofia di Antonio Rodríguez", en Lucia M. G. Parente (ed.), *La Scuola di Madrid. Filosofia spagnola del XX secolo*. Milán: Mimesis, 2016, pp. 205-240.

[9] Vale la pena recordar la interesante interpretación de Giuseppe Cacciatore con respecto al sentido del límite en la perspectiva orteguiana, cuando el estudioso afirma que "el raciovitalismo de Ortega –así como el historicismo crítico-problemático de la tradición idealista y antipositivista que va de Humboldt y Dilthey hasta Weber, y que en Italia se extiende desde Vico y el Croce historicista hasta la escuela napolitana de Pietro Piovani– pueda caracterizarse como una implícita filosofía de la crisis en cuanto postula como concepto guía precisamente al sentido del límite, y adopta como método a la conciencia de la historicidad de la contingencia temporal y su traducibilidad en el lenguaje narrativo de la historia", Giuseppe Cacciatore, *Sulla filosofia spagnola. Saggi e ricerche*. Bolonia: Il Mulino, 2013, pp. 76-77. Con respecto a la centralidad de la narración histórica dentro de la perspectiva raciovitalista, cfr. del mismo autor "La filosofia dello storicismo come narrazione della storia pensata e della storia vissuta", en Giuseppe Cacciatore y Antonello Giugliano (eds.), *Storicismo e storicismi*. Milán: Bruno Mondadori, 2007, pp. 109-168; Lucia M. G. Parente, "La historia como texto vital: Ortega y la razón narrativa", en Gerardo Bolado y Mykhailo Marchuk (eds.), *José Ortega y Gasset. Vida, razón histórica y democracia liberal*. Chernivtsi: Universidad Nacional Juriy Fedkovic de Chernivtsi, 2017, pp. 298-313.

[10] El concepto de ausencia, junto con los corolarios que derivan de ella, representa la cifra del pensamiento de Piovani que fue un atento estudioso de las *Consideraciones intempestivas* de Nietzsche (el cual considera que el núcleo principal de la existencia corresponde a su misma imperfección). Piovani amplía y desarrolla ulteriormente este eco nietzscheano en el capítulo "Assenza e valorazione" de *Per una filosofia morale* (1972), preludio de la obra póstuma de 1981, *Oggettivazione etica e assenzialismo*.

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

Vemos que el filósofo napolitano conoce muy bien el análisis orteguiano relativo al "quehacer", a la circunstancialidad del pensamiento humano y su consiguiente vocación a la orientación de la cultura, y presumiblemente rememora un pasaje de *Historia como sistema* (1935), en el cual se lee que "la vida que nos es dada no nos es dada hecha, sino que necesitamos hacérnosla nosotros, cada cual la suya. La vida es quehacer"[11]. Se trata de un concepto que Ortega ya había anunciado en 1932:

> La vida es quehacer y la verdad de la vida, es decir, la vida auténtica de cada cual consistirá en hacer lo que hay que hacer y evitar el hacer cualquier cosa. (…) La vida verdadera es inexorablemente invención[12].
>
> Hay que hacer nuestro quehacer. El perfil de éste surge al enfrontar la vocación de cada cual con la circunstancia. Nuestra vocación oprime la circunstancia, como ensayando realizarse en ésta. Pero ésta responde poniendo condiciones (…).
>
> No; el pensamiento no es la función de un órgano, sino la faena exasperada de un ser que se siente perdido en el mundo y aspira a orientarse[13].

Ortega percibe profundamente este vértigo de desorientación con respecto al mundo, y orienta toda su producción filosófica según el deseo de comprenderla de manera mejor precisamente para hacerse comprender y poder llenar así aquella *ausencia* a la cual hace referencia Piovani, y que aspira a manifestarse. En fin, la escritura sigue manifestándose como el medio más eficaz para captar las implicaciones teóricas de los problemas existenciales de la vida diaria, en cuanto "por su misma esencia y presencia circunstancial"[14], se iguala a la sustancialidad de la vida. De todo esto se sigue que la co-presencia de ser humano y mundo interindividual, bien representada en las obras del filósofo español, determina la circunstancia, que a su vez representa inequívocamente la expresión del espacio humano intersubjetivo (claramente en sintonía con una derivación de corte fenomenológico husserliano[15], que

---

[11] José Ortega y Gasset, "Historia como sistema" (1935), en *Historia como sistema y Del Imperio Romano*, VI, 47.

[12] José Ortega y Gasset, "Para el «Archivo de la palabra»" (1932), V, 86.

[13] José Ortega y Gasset, "Prólogo a una edición de sus obras" (1932), V, 96.

[14] *Ibid.*, 13.

[15] La descripción, la subjetividad, la intersubjetividad, la reducción fenomenológica, el tiempo, el espacio son todos temas que en Ortega quedan relacionados, delineando una interpretación del pensamiento husserliano que no queda atorada en las cuestiones del idealismo y del ontologismo, sino que se orienta hacia la dimensión del sujeto concreto, de su encuentro con el "otro" en el recíproco devenir *vital, anímico y espiritual*. Se trata de un dinamismo que se puede captar en las páginas de "Vitalidad, alma, espíritu", en el cual quedan profundamente analizadas las estructura dinámicas de la subjetividad y del cuerpo (así como lo muestra Giulia Gobbi, joven estudiosa del pensamiento de Ortega, en sus atentas y loables revisiones de las precedentes

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

concibe la espacialidad viviente como fundada en la espacialidad subjetiva, con lo que "mi vida"[16] –en cuanto singularidad vital de todo ser humano en el mundo– constituye la realidad fundamental dentro de la cual la vida social se manifiesta)[17].

A partir de la interdependencia entre el yo y su circunstancia, mediante la cual la vida misma se sustanciaría, Ortega dirige sucesivamente su mirada pensativa hacia otro retrato hermenéutico que remite a un interés temático de valor permanente: la corporalidad en sus caracteres más típicos y sobresalientes. Y, así, se puede entender por qué la concepción orteguiana puede, todavía hoy, ser considerada como una "innovación metafísica"[18] que obligatoriamente abre el camino de un análisis filosófico de profunda actualidad

---

traducciones de algunos textos orteguianos publicados en España entre el año 1924 y el año 1929, y que han sido recientemente traducidos al italiano: José ORTEGA Y GASSET, *Il corpo tra* symbolon *e* psyché. *Saggi filosofici*. Milán: Maltemi, 2022. Los textos traducidos y comentados por la estudiosa son: "Las dos grandes metáforas" (1924), "Vitalidad, alma, espíritu" (1925), "Sobre la expresión, fenómeno cósmico" (1925), "Facciones del amor" (1926) y "La percepción del prójimo" (1929). Se trata de los años en los cuales salen a la luz también los inéditos de Husserl, en los cuales Ortega va precisamente madurando sus reflexiones alrededor del filósofo alemán. Para el pensador madrileño, la fenomenología empieza a representar una gran obra de crítica cultural, mediante la cual resulta posible tomar en consideración y desarrollar ulteriormente temáticas filosóficas muy amplias. Según la apreciable interpretación de Javier San Martín: "La tarea de interpretación de la fenomenología husserliana consistió en reivindicar lo que ahora se llama «el nuevo Husserl», es decir, un Husserl que parte del sentido trascendental que somos cada uno de nosotros, sin por ello dejar de ser personas concretas, que viven corporalmente en un entorno socio-lingüístico e histórico. Esto significa que la trascendentalidad husserliana somos cada uno de nosotros con su cuerpo vivido animal, terminado por aflorar en lo que ahora en la feliz expresión de Donn Welton [en *The New Husserl. A Critical Reader*. Bloomington: Indiana University Press, 2003] se llama «el nuevo Husserl»", Javier SAN MARTÍN, "La vida radical como conciencia trascendental", *Revista de Humanidades*, 28 (2013), pp. 231-232. Con respecto a la definición de "nuevo Husserl", véase también "La «nuova» visione della fenomenologia", *Logos. Rivista annuale del Dipartimento di Filosofia "A. Aliotta"*, 6 (2011), pp. 3-31.

[16] "Lo primero, pues, que ha de hacer la filosofía es definir ese dato, definir lo que es «mi vida», «nuestra vida», la de cada cual. Vivir es el modo de ser radical: toda otra cosa y modo de ser lo encuentro en mi vida, dentro de ella, como detalle de ella y referidos a ella", José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?* (1929), VIII, 345.

[17] La que Ortega desarrolla en *El hombre y la gente* (obra cuyo título deriva de un curso académico muy importante que el filósofo madrileño impartió en 1939, en la Universidad de Buenos Aires, sobre la relación entre ser humano y sociedad), es una verdadera fenomenología de lo social; es decir, una descripción de las herramientas comportamentales y comunicativas adoptadas por el sujeto con el fin de adaptarse, pero sin una autónoma posibilidad de elección (porque aquellas formas derivan de la gente y resultan ser impersonales). Por esto, para poder captar de manera clara un contenido complejo como el del mundo humano impersonal, el mismo Ortega tratará de aclarar el significado de la convivencia social, del fenómeno Estado, del anonimato de la gente, del colectivismo y del individualismo.

[18] "Un campo de investigación casi virgen, y tan difícil como promisorio", Antonio RODRÍGUEZ HUÉSCAR, *La innovación metafísica de Ortega*, ed. cit., p. 122.

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

completamente relacionado con su particular interpretación de la vida como "realidad radical"[19].

Filosofía de la irremplazabilidad corporal

Hablar de la vida del ser humano, de *su* vida, significa adentrarse en los rincones de su misma existencia en el mundo, pensando en la "arquitectónica de la persona"[20] como en la de un ser cuya corporalidad lo sitúa en la existencia real en relación con otras corporalidades. La concepción del cuerpo que Ortega expresa en sus reflexiones concéntricas se perfila, por así decirlo, como una entidad con "dos cabezas": una física y la otra metafísica. El cuerpo, en su espacialidad física, expresa (*significa*) una realidad metafísica como singular manifestación de un mundo interior, cuya identidad permite reconocer un ser viviente, concreto y único, es decir un *sí* que borra la distancia entre el *yo fenoménico* y el *yo nouménico*. *Mi* cuerpo soy *yo*, porque en él, y a través de él, me reconozco e identifico como sujeto, como persona individual, única y distinta de todas las otras.

Por esto, hablar de *mi* cuerpo significa hablar de *mi* vida. Sale, así, a la luz una interesante idea que anima las densas páginas de Ortega, el cual apela a la bien conocida razón vital e histórica para admitir que solo a partir de la vida de cada yo en su coexistencia (dialogante y contrastante) con el mundo alrededor, es posible hacer comprensible la singularidad del ser humano en su proyección experiencial vivida. Por esta razón, cada vida representa un acontecimiento único cuya expresión resulta ser irrepetible, de la misma manera en que cada cuerpo es indispensable porque la identidad de cada "sí" que compone el universo humano se sitúa en su *irremplazabilidad corporal*. Ortega se obstina en concebir al cuerpo como una posible forma de "resurrección de la carne"[21], capaz de confrontarse con una perspectiva reduccionista que pensaba en el cuerpo como pura materia orgánica.

---

[19] La primacía del yo como ser activo constituye, para Ortega, el emblema de la unicidad de la vida en cuanto *realidad radical* de la cual deriva la misma pregunta por el ser. El filósofo se dirige, entonces, hacia un saber significativo en el cual las palabras asumen vida a partir de su propia existencial singularidad. Y las palabras del filósofo, en toda su fuerza comunicativa de la relación con la sutileza del detalle y la forma concreta de la expresión enraizada en un rico tejido cultural, siguen ofreciendo imágenes que representan la vida concreta, en su realidad radical, y el moverse del enigma existencial hacia la luz de la comprensión y, por esto, de la aceptación de la "vida en la fatalidad y en la libertad". Con respecto a este asunto, véase Lucia M. G. Parente, *Ortega y Gasset e la "vital curiosidad" filosofica*, ed. cit., pp. 65-98.

[20] Giulia Gobbi, "Introduzione", en José Ortega y Gasset, *Il corpo tra* symbolon *e* psyché. *Saggi filosofici*, ed. cit., p. 18.

[21] "Alla resurrezione della carne doveva corrispondere una filosofia inedita che parlava della corporeità e, come un profeta, Ortega (…) era disposto a ricercare una nuova antropologia filosofica con una base concettuale incentrata sul corpo e di vocazione fenomenologica", Agustín Serrano de Haro, "Prefazione", en José Ortega y Gasset, ob. cit., p. 7.

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

> La diferente actitud nuestra ante la carne y ante el mineral –escribe Ortega– estriba en que, al ver carne, prevemos algo más que lo que vemos; la carne se nos presenta, desde luego, como exteriorización de algo esencialmente interno. (…) Por eso sólo la carne, y no el mineral, tiene un verdadero "dentro".
>
> En el caso del hombre, esta intimidad de lo vital se potencia y enriquece desmesuradamente merced a la riqueza de su alma. El hombre exterior está habitado por un hombre interior. Tras del cuerpo está emboscada el alma[22].

Además del alma, es correcto recordar también al espíritu. Para el filósofo, este genera la capacidad de sentirse protagonista de los propios actos de voluntad y pensamiento (como él mismo indica en "Vitalidad, alma, espíritu"). El juego proporcional entre los tres niveles de la estructura íntima del ser humano ofrece también una panorámica del ser humano en continuo devenir, entre periodos de profunda "porosidad"[23] y otros de fuerte hermetismo (tal como pasa con las épocas históricas[24], cuando se desea ampliar el horizonte de investigación). La humana capacidad de realizar, de esta forma, *su* experiencia existencia en devenir, que Ortega supo representar mediante la complejidad de la estructura íntima del ser humano, ha sido reconsiderada por Piovani desde la perspectiva de un nuevo historicismo existencial, cuya síntesis queremos recordar:

> La existencia no se sustrae al devenir: es porque, en sí misma, no se para. (…) Si los existentes son en cuanto se hacen, si su hacerse es producción de efectividad, ellos no pueden ser en cuanto son sino en cuanto devienen, y su devenir es un continuo defenderse de la inexistencia, una continua asunción de la conciencia de la precariedad en contra de la cual luchan. El existir es un cuerpo a cuerpo en contra de la inestabilidad, y por esto no puede ser más que devenir[25].

Volviendo a Ortega, si la existencia no puede ser más que devenir, el cuerpo de lo existente es la profunda morada de la subjetividad, cuya carne se vuelve a su vez expresión cósmica. Queda claro, entonces, cómo a partir del importante encuentro con la fenomenología "poco ortodoxa" de matriz scheleriana –descubierta por Ortega en 1913, dos años después de su acercamiento a los textos husserlianos– el filósofo español toma lentamente en consideración la ética material de los valores y su interés dominante hacia el ser humano, liberándose así de las ataduras del neokantismo, y "dando vida" a una descripción fenomenológica de la cotidianidad, nunca separada del mundo circunstancial en el cual

[22] José Ortega y Gasset, "Sobre la expresión, fenómeno cósmico" (1925), en *El Espectador VII*, II, 680-681.

[23] El término "poroso" será propuesto también por Merleau-Ponty, cfr. Maurice Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible.* Buenos Aires: Nueva Visión, 2010.

[24] Cfr. José Ortega y Gasset, "Dinámica del tiempo" (1927), IV, 55-74.

[25] Pietro Piovani, "Oggettivazione etica e assenzialismo", en *Per una filosofia morale*, ed. cit., p. 1035.

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

el cuerpo-propio[26] queda situado. Con respecto a todo esto, las observaciones de Jean-Claude Lévêque nos permiten subrayar la recepción orteguiana de la concepción fenomenológica del filósofo alemán:

> Para Scheler, vivir en el cuerpo-propio significa "estar-en él en la experiencia-vivida interior"; es algo inherente con nosotros y, a la vez, parece apuntar hacia el exterior, ser parte del mundo en su materialidad. Esta es la paradoja de la corporeidad. Ortega radicaliza la posición scheleriana en cuanto atribuye al cuerpo una función originaria con respecto a la mediación entre exterior e interior, y con relación a la fundación de la afectividad: en algunos pasajes, el filósofo español parece adelantar las posiciones expresadas por Merleau-Ponty en la *Phénoménologie de la perception* o en los cursos impartidos sobre la Naturaleza en el Collège de France (…). Creemos que Scheler haya sido el primero que ha ofrecido a Ortega las herramientas necesarias para introducir la noción de "cuerpo" en su propia filosofía y poner las bases para una elaboración compleja de la fundación del conocimiento en la vida como realidad radical, aunque las dos posiciones –sobre todo con respecto a la cuestión de las esencias– resultan ser a veces profundamente divergentes[27].

Sin duda alguna, en Ortega se encuentra la presencia de los resultados alcanzados por Scheler, así como es evidente la afinidad de sus investigaciones con respecto a las de Merleau-Ponty, sobre todo con relación al concepto de carne (que expresa la recíproca inclusión del nexo cuerpo-mundo)[28]. Las palabras del filósofo francés presentan claras "sintonías, consonancias, concordancias" con las de Ortega:

> las cosas son la prolongación de mi cuerpo y mi cuerpo es la prolongación del mundo, por él el mundo me rodea (…). La carne = el hecho de que lo visible que yo soy es vidente (mirada) o, lo que quiere decir lo mismo, tiene un *adentro* + el hecho de que lo visible exterior es también *visto*, *i.e.* tiene

[26] El tema del "cuerpo-propio" tiene una evidente presencia en la fenomenología en francés, desde Merleau-Ponty hasta Michel Henry, así como dentro de las reflexiones de Lévinas. Quizás, en el panorama español, sean todavía pocos los filósofos que comparten este interés con Ortega; sin embargo, hay autores que se colocan en posiciones cercanas con respecto a la concepción orteguiana del cuerpo, como José Luis Aranguren, José Ferrater Mora, Pedro Laín Entralgo, Agustín Andreu, Agustín Serrano de Haro, José Lasaga, Felipe Ledesma, Nelson Orringer, Carlos Gómez, Jesús Conill, Camille Lacan, Antonio Diéguez.

[27] Jean-Claude LÉVÊQUE, "Ortega y Gasset e Scheler di fronte alla fenomenologia", en Francesco MOISO, Marco CIPOLLONI, Jean-Claude LÉVÊQUE (eds.), *Ortega y Gasset pensatore e narratore dell'Europa*. Milán: Cisalpino, 2001, pp. 77-78 (pp. 71-95).

[28] Cfr. Maurice MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, traducción al italiano de A. Bonomi. Milán: Il Saggiatore, 1965, pp. 103-104. Para profundizar véase Giovanni INVITTO, "I lettori italiani di Merleau-Ponty: breve cronaca di tre generazioni", *Chiasmi International*, I (1999), pp. 19-21.

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

> una prolongación, en la muralla que rodea a mi cuerpo, que forma parte de su ser[29].

Ya algunos años antes de las afirmaciones de Merleau-Ponty, Ortega declaraba que no solo la carne constituye contemporáneamente lo visible y lo vidente, sino también que:

> por fuerza tacto y contacto son el factor más perentorio en la estructuración de nuestro mundo. (…) Ahora bien, cuando un cuerpo es *señal* de una intimidad que en él va como inclusa y reclusa, es que el cuerpo es *carne*, y esa función que consiste en señalar la intimidad se llama expresión. La carne, además de pesar y moverse, expresa, *es* "expresión"[30].

Existe mi *intus*, entendido como trasfondo más íntimo de mí mismo, en el cual confluyen los deseos, las pasiones, las creencias, las esperanzas, los temores, etc., y todos hacen de mi cuerpo un "fertilísimo «campo expresivo o de expresividad»"[31]. Se perfila, así, una "geometría sentimental"[32] de carácter único y que se sitúa propiamente dentro de la esfera interior de lo humano. No es importante el tipo de juego de las formas que acontece en este *lugar no lugar*[33] –que no presenta confines determinables y que Ortega mismo llama "intracuerpo", porque la sustancia que lo genera queda invariada. Por esto, el cuerpo es expresión de un "pueblo incalculable de estados sensitivos intracorporales"[34] que subrayan nuestros estados íntimos mediante las variadas y múltiples sensaciones exteriores, así como haría el aparato que selecciona y que pasa o deja pasar a los objetos del mundo exterior[35].

El cuerpo-carne –entre biología y biografía– expresa esta singularidad del ser mediante la unicidad de *aquel* particular gesto emocional –que es el más evidente en el universo de los fenómenos expresivos[36]– para donar valor al sentido de su existencia. El ser humano queda así convocado –a través de un tiempo que le pueda conceder *la* posibilidad ulterior como mejor valoración de

---

[29] Maurice Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, ed. cit., pp. 225 y 239.

[30] José Ortega y Gasset, *El hombre y la gente. [Curso de 1949-1950]*, X, 182 y 194.

[31] *Idem*.

[32] José Ortega y Gasset, "Geometría sentimental", en "Vitalidad, alma, espíritu" (1925), en *El Espectador V*, II, 584-595.

[33] "Toda intimidad, pero, sobre todo, la intimidad humana –vida, alma, espíritu–, es inespacial", José Ortega y Gasset, "Sobre la expresión, fenómeno cósmico" (1925), II, 682.

[34] José Ortega y Gasset, "La percepción del prójimo" (1929), en *Teoría de Andalucía y otros ensayos*, VI, 218.

[35] Cfr. *ibid.*, 219.

[36] Cfr. José Ortega y Gasset, "Sobre la expresión, fenómeno cósmico" (1925), II, 682.

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

su sentido[37]– al *quehacer* continuo mediante las recíprocas relaciones entre Tú y Yo. Por esto, "la carne del hombre manifiesta algo latente, tiene significación, expresa un sentido"[38] y marca un punto cero en el fluir cósmico. La lectura orteguiana –que compartimos plenamente– surge de la evidencia del cuerpo-propio como parte de sí nunca separada del ser anímico. Además, detrás de cualquier fragmento narrativo derivado por materiales heterogéneos del saber, para Ortega la corporalidad sigue siendo una tierra cuya exploración no acaba nunca. Por otra parte, toda vitalidad (alma y espíritu) encerrada en un cuerpo representa una historia *única* que, surgiendo de infinitas variables existenciales de *cromosomas cósmicos*, intenta describir el viaje errático que se extiende hasta los confines de su misma existencia corporal según el intento de reunirse con el origen.

Pero entonces: "Cuando vemos el cuerpo de un hombre, ¿vemos un cuerpo o vemos un hombre?"[39], pregunta Ortega en el comienzo de "Variaciones sobra la carne", título de un parágrafo incluido en "Sobre la expresión, fenómeno cósmico". No hay duda de que lo que vemos es un cuerpo que expresa en sí la humanidad del ser: "Porque el hombre no es sólo un cuerpo, sino, tras un cuerpo, un alma, espíritu, conciencia, psique, yo, persona, como se prefiera llamar a toda esa porción del hombre que no es espacial, que es idea, sentimiento, volición, memoria, imagen, sensación, instinto"[40].

¿Se puede dar una conclusión?

El conjunto de las obras orteguianas, recopiladas por la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, rescatadas gracias a la generosa y profunda colaboración de los herederos de su enseñanza, constituye una evidencia de una parte notablemente amplia, y representativa, de la filosofía española contemporánea, y atestigua cómo el legado del pensamiento de Ortega ha

[37] Aunque el ser humano esté marcado por la finitud, la evidencia de su ser en el mundo no impide la posibilidad de un continuo *desnacer*, para decirlo con las palabras de María Zambrano. Según Enzo Paci (1911-1976), pensador que a la manera de Piovani seguía dialogando con una fenomenología de corte existencialista muy cercana a la perspectiva de Ortega (y con un historicismo muy cercano a la posición de Croce): "Su fin [del ser] es la verdad que no se encuentra detrás de nosotros sino por delante, y que en las cosas del mundo ya está presente en forma adormecida. Despertar a las cosas, encarnar nosotros mismos este despertar en el cual todo se despierta, esto es volver a la vida auténtica del yo, a su continuo trascenderse, a la paradoja de la intencionalidad. Volver al sujeto, a nosotros mismos, a mí mismo. Despertar continuamente en el asombro del paisaje del mundo", Enzo Paci, *Diario fenomenologico*. Milán: Orthotes, 2021, p. 128. Para un análisis general del pensamiento de Paci, véase Carlo Sini, *Enzo Paci. Il filosofo e la vita*. Milán: Feltrinelli, 2015.

[38] José Ortega y Gasset, "Sobre la expresión, fenómeno cósmico" (1925), II, 683.

[39] *Ibid.*, 680.

[40] *Id.*

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

sabido afirmarse de manera sólida e influyente, precisamente porque se trata de un pensamiento capaz de producir frutos heterogéneos, perspectivas de investigación y estilos filosóficos a veces muy lejanos entre ellos pero también con respecto a la enseñanza originaria.

La vitalidad de este movimiento de diferenciación y de renovación de su pensamiento atestigua una innegable fuerza especulativa, radicada en un multiforme y asistemático compromiso del filósofo de Madrid. La falta de sistematicidad de sus obras, y la gran apertura y disponibilidad con respecto a los hechos del mundo, marcan tanto la historia del ser humano como su filosofía, que quiere pensar en la vida como "dialéctica de lo real"[41], según un rigor crítico que deriva también de la significativa contribución ofrecida por el *milieu* cultural de la época. Es precisamente gracias a su carácter arquetípico, como este pensamiento no deja de representar en el imaginario colectivo de la filosofía occidental una sugerente referencia a un compromiso directo y radical, a un claro espíritu de planificación y, sobre todo, a una auténtica vocación para un diálogo y una atención interdisciplinar capaces de construir puentes entre diferentes perspectivas filosóficas, sin dejar de lado su irreductible alteridad.

Así, si "la situación prácticamente óptima para conocer –es decir, para absorber el mayor número y la mejor calidad de elementos objetivos–, es intermediaria entre la pura contemplación y el urgente interés (…) poniendo en ella una perspectiva de atención"[42], recordar sus reflexiones sobre el concepto de "cuerpo propio" ("portavoz" de la autenticidad del ser humano) en nuestra era *descorporalizada* puede ofrecer una oportunidad para seguir ejerciendo su sugerente influencia y, a la vez, para tratar de devolver un valor único e intransferible a la categoría de corporalidad, constantemente minada por un conjunto de vacuos algoritmos.

La riqueza del pensamiento de Ortega se encuentra en el diálogo que no llega a acabarse, ofreciendo preciosas "glosas" a la elaboración de todo pensamiento en devenir, y constituye "una vía de acceso a la realidad de nuestro momento por más que ello pueda llevarnos a utilizar su pensamiento en contextos nuevos"[43]. El filósofo madrileño, dejándose llevar por la admiración hacia el humanista Goethe, ha intentado alcanzar la máxima altura precisamente en aquellas investigaciones con respecto a las cuales percibía más interés,

---

[41] José Lasaga Medina, *José Ortega y Gasset. Vida y filosofía*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003, p. 173.

[42] José Ortega y Gasset, "Acción y contemplación", en "Ideas sobre la novela" (1925), en *La deshumanización del arte e Ideas sobre la novela*, III, 896.

[43] Parece oportuno extender esta consideración de Jaime de Salas, "Ortega y el contrato social", en Francesco Moiso, Marco Cipolloni y Jean-Claude Lévêque (eds.), *Ortega y Gasset pensatore e narratore dell'Europa*, ed. cit., p. 205, al tema orteguiano del cuerpo propio, que –como el cuerpo social– "tiene que ser real, es decir, darse efectivamente dentro de una perspectiva concreta y no puramente teórica" (*idem*, p. 212).

trabajando con pasión y sin descanso para realizar su obra[44]. Los que se han dedicado al estudio de la natural condición multifacética del pensamiento orteguiano, quizás puedan compartir la afirmación de Fernando Vela que, en 1961, afirmaba que "el edificio de una filosofía, cuando se hace filosofía a la manera de Ortega, nunca resultará acabado"[45], y más si, como subraya Giulia Gobbi, este edificio queda levantado por encima del "deseo más profundo e íntimo del individuo [que] es el de amar, realizando su propio Sí con todas sus fuerzas"[46].

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

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMODIO, P. (ed.) (2000): *Bibliografia degli scritti su Pietro Piovani (1948-2000)*. Nápoles: Liguori. Actualmente, en *Archivio di Storia della Cultura*, XXI (2008), pp. 361-372.

CACCIATORE, G. (2007): "La filosofia dello storicismo come narrazione della storia pensata e della storia vissuta", en G. CACCIATORE y A. GIUGLIANO (eds.), *Storicismo e storicismi*. Milán: Bruno Mondadori, pp. 109-168.

CACCIATORE, G. (2013): *Sulla filosofia spagnola. Saggi e ricerche*. Bolonia: Il Mulino.

CANTILLO, G. (2001): "Esistenza e storia nel pensiero di Pietro Piovani", *Archivio di Storia della Cultura*, XIV, pp. 45-47.

ESTEBAN, J. E. (2016): "L'allievo dimenticato di Ortega: la filosofia di Antonio Rodríguez", en L. M. G. PARENTE (ed.), *La Scuola di Madrid. Filosofia spagnola del XX secolo*, prólogo de L. Kauffmann, epílogo de J. San Martín. Milán: Mimesis, pp. 205-240.

GANIVET, Á. (1991): *Ideario spagnolo*, trad. it. de L. Frattale. Roma: Bonacci Editore.

INVITTO, G. (1999): "I lettori italiani di Merleau-Ponty: breve cronaca di tre generazioni", *Chiasmi International*, I, pp. 19-21.

LASAGA MEDINA, J. (2003): *José Ortega y Gasset. Vida y filosofía*. Madrid: Biblioteca Nueva.

LÉVÊQUE, J.-C. (2001): "Ortega y Gasset e Scheler di fronte alla fenomenologia", en F. MOISO, M. CIPOLLONI y J.-C. LÉVÊQUE (eds.), *Ortega y Gasset pensatore e narratore dell'Europa*. Milán: Cisalpino, pp. 71-95.

MERLEAU-PONTY, M. (1965): *Fenomenologia della percezione*, trad. it. de A. Bonomi. Milán: Il Saggiatore.

MERLEAU-PONTY, M. (2010): *Lo visible y lo invisible*. Buenos Aires: Nueva Visión.

NIEDDU, A. M. (2001): "Personalità e autenticità in Pietro Piovani", *Archivio di Storia della Cultura*, XIV, pp. 317-331.

[44] Para una interesante visión del tema, ampliando la comparación entre ambos autores, véase Ángel GANIVET, *Ideario spagnolo*, traducción al italiano de Loretta FRATTALE. Roma: Bonacci Editore, 1991, p. 83.

[45] Fernando VELA, "Evocación de Ortega", en *Ortega y los existencialismos*. Madrid: Revista de Occidente, 1961, p. 25.

[46] Giulia GOBBI, "Introduzione", en José ORTEGA Y GASSET, *Il corpo tra* symbolon *e* psyché. *Saggi filosofici*, ed. cit., p. 22.

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

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

Ortega y Gasset, J. (2022): *Il corpo tra* symbolon *e* psyché. *Saggi filosofici*, prefacio de A. Serrano de Haro, trad. it. de G. Gobbi. Milán: Maltemi.

Paci, E. (2021): *Diario fenomenologico* (1961), prefacio de P. A. Rovatti, postfacio de M. Cerulo. Milán: Orthotes.

Parente, L. M. G. (2013): *Ortega y Gasset e la "vital curiosidad" filosofica*. Milán: Mimesis.

Parente, L. M. G. (2017): "La historia como texto vital: Ortega y la razón narrativa", en G. Bolado y M. Marchuk (eds.), *José Ortega y Gasset. Vida, razón histórica y democracia liberal*. Chernivtsi: Universidad Nacional Juriy Fedkovic de Chernivtsi, pp. 298-313.

Piovani, P. (2010): *Per una filosofia morale*, ed. de F. Tessitore. Milán: Bompiani.

Rodríguez Huéscar, A. (1982): *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*. Madrid: Servicio de Publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia.

Salas, J. de (2001): "Ortega y el contrato social", en F. Moiso, M. Cipolloni y J.-C. Lévêque (eds.), *Ortega y Gasset pensatore e narratore dell'Europa*. Milán: Cisalpino, pp. 205-215.

Salas, J. de (2009): "Comunicación y metáfora en Ortega", *Convivium: revista de filosofía*, 22, pp. 131-150.

San Martín, J. (2011): "La «nuova» visione della fenomenologia", *Logos. Rivista annuale del Dipartimento di Filosofia "A. Aliotta"*, 6, pp. 3-31.

San Martín, J. (2013): "La vida radical como conciencia trascendental", *Revista de Humanidades*, 28, pp. 229-245.

Serrano de Haro, A. (2013): "Apariciones y eclipses del cuerpo propio", en J. Zamora Bonilla (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Editorial Comares, pp. 311-327.

Sini, C. (2015): *Enzo Paci. Il filosofo e la vita*. Milán: Feltrinelli.

Tessitore, F. y Acocella, G. (eds.) (1982): *Bibliografia degli scritti di Pietro Piovani (1946-1981).* Nápoles: Società Nazionale di Scienze Lettere ed Arti.

Vela, F. (1961): *Ortega y los existencialismos*. Madrid: Revista de Occidente.

Welton, D. (2003): *The New Husserl. A Critical Reader*. Bloomington: Indiana University Press.

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

EL SOL, UN PROYECTO POLÍTICO Y CULTURAL PARA LA MODERNIZACIÓN DE ESPAÑA

AUBERT, Paul: *El diario* El Sol *en su época (1917-1939)*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2022, 394 p.

IGNACIO BLANCO ALFONSO
ORCID: 0000-0002-2595-464X

Como es de sobra conocido, casi toda la obra de José Ortega y Gasset fue alumbrada en las páginas de algunas de las revistas y periódicos españoles más influyentes del primer cuarto del siglo XX. En el caso de Ortega, esta característica literaria fue performativa y supuso una auténtica democratización de su filosofía de la razón vital, pues la liviandad de la hoja volandera imponía una claridad que fue abrazada sin complejos por el filósofo.

Así lo explica el propio Ortega en el "Prólogo a una edición de sus obras" (1932), cuando escribe que:

> En nuestro país, ni la cátedra ni el libro tenían eficiencia social. Nuestro pueblo no admite lo distanciado y solemne. Reina en él puramente lo cotidiano y vulgar. Las formas del aristocratismo "aparte" han sido siempre estériles en esta península. Quien quiera crear algo –y toda creación es aristocracia– tiene que acertar a ser aristócrata en la plazuela. He aquí por qué, dócil a la circunstancia, he hecho que mi obra brote en la plazuela intelectual que es el periódico (V, 98).

Varios académicos se han percatado de esta circunstancia tan relevante en la forja del pensamiento orteguiano, y han dedicado buena parte de su investigación a analizar, describir y contextualizar los periódicos y las revistas de los que se valió el filósofo para desarrollar su pedagogía social. Entre estos académicos ocupa un lugar prominente el profesor Paul Aubert, catedrático emérito de Literatura y Civilización Españolas Contemporáneas de la Universidad Aix-Marseille, y autor de varias monografías sobre historia y cultura españolas del siglo XX.

Con esta nueva obra titulada *El diario* El Sol *en su época (1917-1939)*, Aubert ofrece al lector una minuciosa

Cómo citar este artículo:
Blanco Alfonso, I. (2023). "El Sol", un proyecto político y cultural para la modernización en España. Reseña a "El diario El Sol en su época (1917-1939)" de Paul Aubert. *Revista de Estudios Orteguianos*, (47), 195-198.
https://doi.org/10.63487/reo.62

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

y documentada descripción de las circunstancias que rodearon el nacimiento de este importante periódico, eminente órgano de expresión del espíritu regeneracionista de los intelectuales del 14, y de toda la generación de españoles que aspiraban a superar la "vieja España" –en palabras de Ortega.

El libro, publicado por Prensas de la Universidad de Zaragoza en 2022, está dividido en tres partes y catorce capítulos, que se desarrollan a lo largo de trescientas noventa y cuatro páginas. El discurso sigue una estructura cronológica, que arranca con la descripción del contexto histórico y social que rodeó el nacimiento de *El Sol* en 1917, y termina en marzo de 1939, cuando la cabecera cierra definitivamente tras una agonía de siete años que empezó en 1932, fecha en la que pierde la mayor parte de su capital intelectual, con Ortega a la cabeza, por el cambio de signo de la República y la radicalización de su línea editorial.

La primera parte del libro se titula "Las ambiciones de un nuevo diario liberal", y recrea las circunstancias del nacimiento de *El Sol*, en una coyuntura nacional e internacional propicia debido al encarecimiento del papel provocado por la Gran Guerra. El impulsor del proyecto será el industrial vasco Nicolás María de Urgoiti, relevante figura en la España de principios del siglo XX, a quien Mercedes Cabrera dedicó, además de varios artículos, una excelente biografía publicada en 1994 por Alianza Editorial, titulada *La industria, la prensa y la política. Nicolás María de Urgoiti (1868-1951)*.

Sin la figura de Urgoiti no se entiende el nacimiento de *El Sol*. Se ha dicho que el vasco albergaba la ilusión de fundar un gran periódico moderno, "a la europea", en el que aplicar las nuevas tecnologías de impresión y dar salida al excedente de papel de La Papelera, de la que a la sazón era presidente. Sin embargo, junto a este impulso de orden empresarial, se dio en Urgoiti una incitación intelectual provocada, en parte, por la gran impresión que le causó escuchar la conferencia *Vieja y nueva política*, dada por Ortega en 1914 en el Teatro de la Comedia. La comunión con el filósofo madrileño en el plano político y doctrinal le acompañará hasta el final de sus días, y cristalizará en varias iniciativas profusamente descritas en este libro.

En el segundo capítulo de esta primera parte, Aubert narra el intento de compra de *El Imparcial*, periódico monárquico y liberal propiedad de los Gasset, por parte de Urgoiti con la complicidad de Ortega a mediados de 1917. Este interesante episodio ya fue descrito por Gonzalo Redondo en una magnífica obra en dos tomos publicada por Rialp en 1970, con el título *Las empresas políticas de José Ortega y Gasset*. El Sol, Crisol y Luz. *El Imparcial* era el periódico español más prestigioso en los albores del nuevo siglo. Para los intelectuales del 98, publicar en sus páginas, especialmente en el suplemento cultural "Los Lunes de *El Imparcial*", era "la cumbre", en palabras de Azorín.

Como hacia 1917 Urgoiti ya tenía decidido fundar un periódico de gran alcance, la débil situación financiera de *El Imparcial* –tras haber abandonado el *trust* de prensa– propició que se alinearan los intereses de los Gasset y de Urgoiti. Ortega se implicó a fondo en la operación, redactando documentos y marcando una línea editorial "a favor de una democratización del régimen" (p. 66), pero como quiera que la visión política de los jóvenes regeneracionistas confrontaba con la

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

visión conservadora de los propietarios y de una parte del consejo de administración, la operación fracasó. El detonante fue la publicación del señero artículo "Bajo el arco en ruina" (*El Imparcial*, 13-VI-1917), en función del que Ortega llegaría a sentenciar: "*Delenda est Monarchia*" (IV, 764).

En esta frustración se encuentra el nacimiento de *El Sol*, que pronto alcanzaría un "prestigio inigualable" debido, a juicio de Aubert, a "la coherencia de su línea ideológica y de su empeño en contratar a periodistas prestigiosos, a quienes paga bien" (p. 71). Entre estos colaboradores destaca José Ortega y Gasset, a cuyo influjo se debe gran parte del éxito de *El Sol*. "Está redactado por intelectuales de altura y proporciona una información extranjera superior a lo que es habitual en la prensa de la época. Se dirige a un público de burgueses liberales cultos, hasta ser considerado elitista", explica el autor.

Uno de los capítulos –a mi entender– más interesantes del libro es el que describe la relación de Ortega con el periodismo. Esta faceta de la biografía orteguiana contiene rasgos de su personalidad que ayudan a entender su propia obra. En los pocos textos autobiográficos de Ortega, casi siempre hay alguna referencia a su vinculación con el periodismo: "he vivido en la intemperie del periódico, no sólo como colaborador, sino como pluma anónima. He asumido durante toda mi vida los riesgos y enojos de la profesión periodística, y además he vivido económicamente de ella" (IV, 343), escribe en 1930, en un artículo –"Sobre el poder de la prensa"– en el que recuerda: "mi producción ha pasado casi íntegra por las columnas mismas de *El Sol*. Son trece años de casi continuo gravitar mi prosa, a veces kilométrica, sobre este periódico. No es un día ni dos. Al cabo de esos trece años, por fuerza tiene que haberse acusado en la mente de los lectores, y más aún de los compañeros de casa periodística, el carácter propio a mi manera de escribir" (IV, 342).

En las páginas que Aubert dedica a glosar la faceta periodística de Ortega (pp. 107-143) encontramos referencias a su vocación intelectual, a su afán por intervenir en la España de su época con intención política, que en lenguaje de Ortega debe entenderse como pedagógica. También están descritos algunos de los géneros periodísticos cultivados por Ortega entre 1902, fecha de su primera colaboración en el *Faro de Vigo*, hasta 1932, fecha de su retirada deliberada de la vida pública, que marcaría el comienzo de la etapa bautizada por el propio Ortega "segunda navegación".

El segundo bloque de la monografía, titulado "Una rebelión de las élites", profundiza en las singulares aportaciones de *El Sol* a la historia de España y del periodismo español. En la medida en que se trató de un periódico distinguido y culto, que desechaba las informaciones populares y la vulgaridad, sus páginas se convirtieron en un excelente muestrario de los géneros característicos del periodismo cultural, como la crítica literaria y la crítica artística –especialmente significativa en la época de las vanguardias– que abarcaba desde la musical y teatral a los comentarios referidos a los nuevos medios, como la radio y el cine.

Pero *El Sol* fue, sobre todo, un órgano político al servicio de las ideas regeneracionistas y del liberalismo social, que concebía la pedagogía social como su misión. Así, entre sus innovaciones hay que mencionar la inclusión de la crónica

económica, con contribuciones tan señeras como los artículos de Luis Olariaga, primer catedrático de Política Social; y las secciones dedicadas a la información técnica y científica.

Toda esta historia que, sin ambages, cabe calificar de éxito, culmina en la tercera parte del libro titulada "Hacia la democracia". Más allá de las características formales del nuevo rotativo y del relato de sus innovaciones periodísticas, Paul Aubert cierra la obra ofreciendo al lector una valoración del alcance político de *El Sol*. Fue un periódico comprometido con un "nuevo liberalismo", que no cejó en su ataque al régimen de la Restauración, que propugnó sin complejos el advenimiento de la República como superación del antiguo régimen y siempre en defensa de la democracia.

De todas estas circunstancias que encumbraron a *El Sol* a la cima del mejor periodismo español de todos los tiempos, trata el nuevo libro de Paul Aubert. La obra aporta una ingente cantidad de información que permite al profesor francés reconstruir los algo más de veinte años de vida de *El Sol*. No olvide el lector que Aubert es historiador, y esta condición actúa como garantía inmanente del rigor con que la información disponible ha sido consultada. Se trata, en definitiva, de una gran aportación a los estudios orteguianos, a la historia del periodismo español, y a la historia de la España del primer tercio del siglo XX.

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

CONTINUIDAD Y VIGENCIA DEL PENSAMIENTO ORTEGUIANO

LASAGA MEDINA, José: *Meditaciones para un siglo: la filosofía política de Ortega y Gasset.* Madrid: Cinca, 2022, 236 p.

José Luis Mora García
ORCID: 0000-0002-3166-8113

Pueden ustedes imaginarse a un José Ortega y Gasset caminando por las calles que conducían a San Bernardo y luego, más tarde, por la Avda. Complutense, ancha vía cuyo fondo apenas se divisaba cuando transcurrían aquellos, algo más de quince años, entre 1915 y 1932 aproximadamente. Calles paseadas una vez y otra siempre mirando adelante, tanto si se caminaba en un sentido como si se hacía de regreso. Por esos paisajes iba nuestro filósofo construyendo su pensamiento, mientras revisaba en profundidad un tiempo largo, algo más de tres siglos, de los que se sentía tanto heredero como reformador.

Esa misma imaginación nos permite ver a su lado a un joven discípulo que no solo tomaba nota de los pensamientos que iba expresando el maestro sino, incluso, escudriñando aquellos que aún no habían traspasado la corteza cerebral y, por ello, solo perceptibles en la corta, cortísima, distancia. Bien podría haber sido este acompañante José Lasaga, autor de este excelente libro, escrito desde la madurez, cuando aquellos paseos nos permiten ya ver nítidamente el círculo de una proximidad casi completada. En verdad, casi con seguridad, era aquel acompañante tan silencioso como activo que tanto ha

Cómo citar este artículo:
Mora García, J. L. (2023). Continuidad y vigencia del pensamiento orteguiano. Reseña a "Meditaciones para un siglo: la filosofía política de Ortega y Gasset", de José Lasaga Medina. *Revista de Estudios Orteguianos*, (47), 198-203.
https://doi.org/10.63487/reo.63

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

escrito sobre don José. No olvidamos su *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía* (2003) que a tantos de nosotros ha ayudado; como no olvidamos sus más de ciento veinte páginas que, como estudio introductorio, preceden a la antología que publicó la editorial Gredos (2012); o el capítulo que incluye la *Guía Comares de Ortega y Gasset* (2013) que coordinó Javier Zamora. Y tantos y tantos artículos.

Mas era necesario mostrar que todos estos estudios y análisis de la obra de Ortega y Gasset habían ido estrechando la distancia y que era posible, en esta fase de su propia vida y de su producción intelectual, mostrar el espacio físico e intelectual que simbolizaba aquella avenida Complutense, ancha en sus márgenes pero que obligaba a caminar suficientemente juntos como para escucharse sin perder palabra y, más aún, sin perder el aliento que impulsaba aquella tenue voz. Era aquel un tiempo de la vida en que el pasado necesitaba ser sometido a escrutinio: la propia "circunstancia" colocaba en la "vida" y en la "historia" al sujeto, pero, además, las propias propuestas, elaboradas con cuidado de ser coherentes, habían de confrontarse con la realidad, las realidades, más bien, con un tiempo lejano cronológicamente pero cercano al nuestro por las propias circunstancias. No se entendería este libro sin ambas referencias.

Mas ese acompañante discreto que conoce, como lo hace el propio novelista, el final de la "historia" ha de guardar la coherencia del propio orden del tiempo ya que la historia (en el sentido en que los ingleses usan el término *story*) va de atrás hacia adelante y no al revés. Y esa cautela está muy bien guardada en este estudio de Lasaga aunque se atisbe su contención para ser respetuoso con el devenir del tiempo. Es inevitable el riesgo de la anacronía frente al cual estas páginas se muestran muy contenidas.

Así pues, este libro es fruto de esa madurez que proporcionan la cercanía y la lealtad hacia lo escuchado y vivido y es muy cuidadoso en no anticipar el futuro, aunque se entrevea, cuando el presente de José Ortega se estaba aún viviendo. Los lectores nos incorporamos a ese caminar pausado a través de los cinco capítulos que, como mojones, nos van trazando el espacio del pensamiento, al tiempo que discurren acontecimientos, empinados al comienzo, de transición un poco después, para ser esperanzados cuando el recorrido avanza, y provocar, casi de inmediato, dificultades insuperables.

Se trata de un periodo clave en la trayectoria del Ortega y Gasset intelectual y no menos en la propia suya como ser humano, José Ortega y Gasset. No es casual, pues, que se viera interpelado por la obra cervantina. Estaba aún cercano el tercer centenario cuando escribió *Meditaciones del Quijote* y ningún pensador había escapado a las interpelaciones que el libro cervantino había planteado de manera frontal a la filosofía que intentaba refundarse por aquellos años de comienzos del XVII y ya no la abandonaría, en verdad no la ha abandonado hasta nuestros días. Lasaga presenta con detalle la propia lectura que Ortega –no gran lector de novelas, pues en verdad nos lo mostró al no entender correctamente la obra del poderoso grupo de sesentayochistas– hizo de la novela cervantina. Le llegó en su propio tránsito desde el neokantismo

hacia la que sería su instalación en la fenomenología sin olvidar las interpelaciones que le venían desde dentro: Unamuno, Baroja, Azorín y el fondo de la gran guerra que rompía las costuras de la Europa que él soñaba y quería.

El lector de este estudio ha de seguir, ahora, el propio camino de ese acompañante, tan próximo, que no ha perdido detalle de cada artículo publicado por Ortega durante este primer periodo que afronta de lleno las dificultades de la instalación del hombre en el mundo cuando ha comprobado que no hay coincidencia entre los pensamientos propios y la lógica propia del mundo. Las reflexiones sobre la novela como género y el tema del héroe son el núcleo de esta primera parte. Conceptos básicos como "circunstancia", "perspectiva", "homogeneidad" y "pluralidad" que luego reaparecerán, junto al de "progreso", y que ya no abandonarán a Ortega en su "meditación" sobre la modernidad conforman el núcleo orteguiano. Mas no hay propuestas que no requieran, en ese avanzar por la avenida, algún reajuste o paso al lado y Lasaga, el acompañante fiel, lo detecta enseguida y lo trasmite al lector.

Es lógico que sean los años de la revista *España* y luego del periódico *El Sol*, pues se hacía necesario reflexionar sobre la crisis de la democracia liberal y fijar los límites del socialismo en años en que llegaban a España los ecos de Henry George en las traducciones de los regeneracionistas. Y era preciso traspasar las paredes del aula y en esto hasta llegó a coincidir con Miguel de Unamuno. Es el Ortega lúcido de la Liga para la Educación Política (1913) y de las propuestas de reformas educativas cercanas a otros impulsores de su propia generación. Bien sabía de los riesgos que esa operación reformadora de la razón moderna, tan necesaria como problemática, tenía frente al irracionalismo que ya anticipaba la estética de esos mismos años y con seguridad Ortega atisbó los riesgos de lo que ha venido a llamarse posmodernidad, cuyos efectos sufrimos pasado un siglo. Aventurábamos ya, que si bien muy en lontananza, nuestro tiempo, sin estar presente como tiempo físico, no deja de tener su silueta dibujada, o desdibujada, en las páginas.

Ortega apostó por crearse su propia atalaya creando *El Espectador* e iniciando así un proyecto de largo recorrido que Lasaga aborda en buena parte del capítulo II y en el no menos largo capítulo III. *El tema de nuestro tiempo*, "Nada *moderno* y muy *siglo XX*" y *España invertebrada* son algunos de los centros de su interés para diagnosticar la situación de su tiempo en el ámbito de la razón, en el plano político y en el social con referencias a la crisis del liberalismo y a los riesgos que el nazismo y el bolchevismo mostraban ya. Tenemos aquí a un Ortega muy lúcido, en la mirada que nos amplifica José Lasaga, de un filósofo que está en la plenitud y se ve obligado a pensar entre la nostalgia, la ilusión y la utopía para hallar ese entronque de la razón con la vida que corrija los excesos de la modernidad representada por una razón sometida, casi en exclusiva, a la lógica del discurso pero evitando, al propio tiempo, que caiga en el determinismo de lo instintivo, es decir, no dejando que la vida humana esté fuera de su punto. Es un Ortega esperanzado, quizá animado ya por discípulos que combaten el Plan Callejo o fundan la Federación

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

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

Universitaria Escolar, en ese ambiente compartido que Zambrano describe en *Delirio y destino*. Al fondo, la renovación de las ciencias sociales que José Lasaga resume en el epígrafe: "La razón vital como antropología: la apuesta de la espontaneidad". Es aquí donde Ortega refuerza la idea de la "antropología de la vitalidad" y la necesidad de que la razón sea respetuosa con la pluralidad o diversidad para que el ser humano no se encoja. Muy interesante esta parte que llama a conformar "una teoría de los valores, una teoría de la cultura y una teoría del conocimiento". Merecen ser leídas estas páginas con detenimiento pues es un periodo en el cual los detalles de ese vitalismo movido por la nueva mentalidad deportiva se orientan a tomar impulso de futuro.

La última parte la componen los capítulos IV y V y se corresponde con los finales años veinte y los dos o tres primeros de los treinta. Apenas seis años y todo un movimiento de choque en el doble sentido de apertura y cierre. El libro *La rebelión de las masas* (1930) con su prólogo y epílogo escritos en plena guerra civil, libro, pues, abierto casi diez años, iniciado como diagnóstico y cerrado como constatación, en tensión frente a la idea de lo originario y lo original, pues una nación no es ni una cosa ni la otra. Fueron los años desde los finales de la dictadura de Primo de Rivera a la guerra civil con la emigración forzada a Francia y Holanda. Discrepo ligeramente con José Lasaga en la calificación de "exilio" de esta salida de España de José Ortega pero sin mayor énfasis.

Sí es mucho más interesante su contribución a la construcción del Estado, la reforma de la universidad, el curso que se vio obligado a dictar fuera de las aulas, dedicado precisamente a *¿Qué es filosofía?* (1929) y sus propuestas en los meses iniciales de la República con la presentación en el teatro Juan Bravo de Segovia y Machado como padrino de la Agrupación al Servicio de la República. *Historia como sistema* (1935) cierra este tiempo frente a Hegel y la idea de una historia dotada de una razón interna que quiebra la libertad individual y la indeterminación. Como señala el propio Lasaga: "Salvo Burkhardt, todos los grandes historiadores posteriores al materialismo histórico coinciden con él en afirmar que la historia es un proceso «necesario». Todos, salvo Ortega que construyó su razón histórica sobre el modelo de la vida humana cuya sustancia íntima es la indeterminación, la contingencia, la inseguridad" (pp. 214-215). Y añade: "La vida es historicidad, pero la historia es vital; por tanto, aun admitiendo que puede haber conocimiento racional de su decurso y que pueden construirse modelos, descubrirse regularidades y estructuras, estas no pueden ser "eternas" ni trascender de su propia fragilidad temporal" (p. 215). Su "diálogo" con Descartes, Condorcet y Comte le habían hecho llegar a este punto de su pensamiento.

Sin embargo, estas ideas de un Ortega humanista –conviene subrayar esta dimensión–, desarrolladas durante la que él mismo denominó "segunda navegación" coincidieron con el fracaso político de nuestro pensador. Utilizo esta expresión porque corresponde al propio juicio de José Lasaga, poniendo palabras al propio sentimiento de Ortega: "las minorías no serían escuchadas. El hermetismo de las masas, su apetito de dar con la «solución» a los

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

problemas *ya* (acción directa) condenaba su intervención al fracaso" (p. 208). Efectivamente, Ortega había disuelto la "Agrupación" en octubre de 1932, poco después de la fractura que supuso el Manifiesto "Frente Español" que firmaron discípulos bien renombrados del propio Ortega, unos meses antes, marzo de 1932, en el diario *Luz*.

Al final, tras un recorrido intenso, que muestra un conocimiento exhaustivo de la obra de José Ortega por parte de aquel acompañante imaginario, hoy bien real, que trasmite a quienes caminan o caminamos por aquellas mismas calles y avenida sin un rumbo tan preciso, el pensamiento poderoso de quien fuera cabeza visible de una generación de mentes igualmente poderosas, el libro remite a una reflexión de mayor alcance.

Me refiero al lugar mismo que la filosofía ocupa en relación con la práctica política. Llegado a un punto el propio Ortega se dio cuenta de que no sería escuchado a pesar de la lucidez de su pensamiento y hasta debió doblar el brazo en última instancia. Si el libro parte de la idea de la filosofía como salvación que Ortega propuso a partir de 1915, Lasaga no renuncia, más bien lo contrario, a una filosofía de la salvación de y con Ortega como forma de salvar a la filosofía misma. No lo hace en absoluto como podría hacerse con el fundador de una congregación; pongamos aquí como escuela de pensamiento lo que en verdad dejó fundado aunque debiera desarrollarse en la diáspora, pues no duda en mostrar las rectificaciones o insuficiencias o hasta la sorpresa por los juicios emitidos en algunas ocasiones por el maestro. Trata de hacerlo con buenas razones, pero queda la última pregunta: ¿por qué la República, sus dirigentes o buena parte de quienes la apoyaron se distanciaron de Ortega? ¿cuáles fueron las insuficiencias radicales de las propuestas y análisis de quienes "soñaron" la República? A veces he pensado que no tuvieron una propuesta económica que salvara la distancia entre esas élites y las masas, por utilizar la nomenclatura orteguiana. Que no hicieron un análisis del sistema de propiedad, de la estructura de los señoríos y la relación con los "siervos". Podría traer a colación algunos nombres de personas cercanas a Ortega, que le siguieron de cerca, escucharon sus cursos y mostraron ya la distancia entre el pensamiento y la persona que lo creaba. Recordaría a Pablo de Andrés Cobos, fallecido hace cincuenta años, hombre de la revista y del grupo de *Ínsula*, quien asistió con entusiasmo al acto en el teatro segoviano y escuchó a Ortega los cursos antes y después de la guerra. Son varios los textos que sobre Ortega dejó escritos. Recuerdo ahora solamente su semblanza "Ortega en mi recuerdo" (1970) y las cartas que cruzó con su buen amigo Norberto Hernanz (*Revista de Hispanismo Filosófico*, n.º 16, 2011).

Y así surgen como reflexiones unas cuantas cosas más que exceden el comentario de este excelente libro, magníficamente escrito y organizado con suma claridad, de José Lasaga, precisamente sobre la "filosofía política" de José Ortega y Gasset. Es la virtud de un pensamiento que nacía vivo y permanece vivo en estas páginas.

Como Epílogo, guiño al maestro, sin duda, su autor ha incluido un texto ya publicado (enero, 2021): "La escritura de Ortega: una biografía del ensayo" que nos deja con la duda que debió sumir

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

al propio pensador, entre la filosofía del periódico o la revista, de carácter ensayístico, y la filosofía de la cátedra, es decir, como sistema. Y termina casi con un enigma: "Tengo la impresión de que, en sus últimos años, Ortega tuvo que elegir entre una no-filosofía, es decir, un ensayo de filosofía y una *mala* filosofía, una filosofía *falsa*" (p. 233). Claro, la clave está en las cursivas. Hoy podemos pensar que tanto Ortega y Gasset como las personas que conforman la generación llamada del 14 tuvieron conciencia de que culminaban una forma de pensar, mas la historia, esa realidad de regularidades pero básicamente de indeterminaciones, les jugó la mala pasada de abrirles un boquete por el camino que transitaban.

FILOLOGÍA, PENSAMIENTO Y VIDA EN EL ORTEGA DE LA SEGUNDA NAVEGACIÓN

BALAGUER GARCÍA, Esmeralda: *Los límites del decir. Razón histórica y lenguaje en el último Ortega.* Madrid: Tecnos, 2023, 240 p.

CONCHA D'OLHABERRIAGUE
ORCID: 0000-0003-4269-3266

Si hay una disciplina que desde sus orígenes se haya mostrado esquiva a ceñirse a un *genus dicendi* así como a desterrar la fantasía no cabe duda de que es la Filosofía. La primera filosofía griega nos llega en forma de aforismos, sentencias y acertijos para cuya lectura comprensiva se requiere las más de las veces de un aparato crítico en condiciones. Aun con ello, los presocráticos siguen planteando oscuridades y enigmas que, lejos de producir rechazo, suscitan nuestro afán de esclarecimiento y profundización.

Y qué decir del diálogo platónico con su, tan a menudo, forma coloquial, distinta del formato de la "disputatio", junto con los mitos y leyendas que iluminan la filosofía del más influyente de los pensadores. La riqueza imaginativa del autor del *Banquete* tampoco sirvió de enseñanza a quienes de manera reiterada ponen en duda la condición de filósofo de Ortega, justamente por la innegable belleza de su prosa y su estilo sugestivo y estimulante, rico en imágenes, metáforas, etimologías y propenso a la metonimia y al recurso al mito, principalmente cuando este puede aportar vislumbres esclarecedoras allí donde la razón muestra su ineficacia o se revela insuficiente.

No creo necesario aportar más ejemplos, pues el propósito de este preámbulo no era subrayar lo obvio sino llamar la atención acerca de la pertinencia del prólogo que redacta Esmeralda Balaguer para el atractivo y lúcido libro que aquí presentamos, procedente de su tesis doctoral, leída en mayo del 2021 en la Universitat de Valencia.

Recurriendo a una sonora y provocativa afirmación orteguiana de *Meditación de la técnica* (publicada como libro en 1939), Balaguer titula su prólogo: "«El hombre occidental no espera nada de la literatura»: Literatura y logos". En las escasas páginas que abarca dicho prefacio, la autora sintetiza la tensión entre literatura y filosofía, viva en Ortega y patente desde que empieza

Cómo citar este artículo:
D'Olhaberriague, C. (2023). Filología, pensamiento y vida en el Ortega de la segunda navegación. Reseña de "Los límites del decir: razón histórica y lenguaje en el último Ortega", de Esmeralda Balaguer García. *Revista de Estudios Orteguianos*, (47), 203-206.
https://doi.org/10.63487/reo.64

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

a escribir y a publicar. Asimismo, nos proporciona el método de lectura más adecuado para su trabajo.

Balaguer apela a la singular forma de la expresión filosófica nietzscheana, a la tradición española con ejemplos tan notorios como Gracián y Unamuno y, muy en especial, a los trabajos de Francisco José Martín sobre la filosofía inserta –y, no obstante, a menudo desatendida– en la tradición humanista. En esas coordenadas se ha de encuadrar la indagación de la profesora valenciana acerca de la Teoría del decir y del proyecto de la Nueva Filología orteguiana para una justa apreciación de las tesis que la sustentan.

Si bien algunas intuiciones apuntan ya en los primeros años, el marco temporal de *Los límites del decir. Razón histórica y lenguaje en el último Ortega* es el de la segunda navegación, tal como anuncia el subtítulo del libro.

Fue el propio filósofo madrileño quien, en el prólogo a sus obras de 1932, puso en circulación con un éxito indiscutible e imperecedero –hasta el presente al menos– el dinámico marbete de "segunda navegación", tomado del *Fedón* platónico, con el fin de aludir al viraje que se proponía imprimir a su obra y a su vida, postergando la actividad pública, periodística y política intensa de los años anteriores en pro de una mayor atención al desarrollo de su Nueva Filología, fundamento de la filosofía de la razón vital y propedéutica de un modo de vida acorde con la proclama orteguiana de que la realidad radical es la vida de cada cual.

Escrito con una claridad y fluidez que invitan a la lectura a cualquier persona interesada por el ensayo filosófico, el libro de Balaguer responde a una composición de raigambre clásica. Integrado por tres capítulos, el más sustancial, el que expone la parte central de la investigación y las propuestas fundamentales de la autora, es el segundo: "La nueva filología".

Versa el primero sobre el "exilio existencial" del filósofo, certera acuñación de Balaguer, haciéndose eco de las palabras de Ortega, quien amplía el significado habitual de la voz e implica un estado de ánimo de mayor complejidad e incluso un tiempo en el que el exiliado no se encuentra transterrado, como decía José Gaos. En un pensador raciovital de la envergadura de Ortega, el exilio deviene circunstancia influyente –y determinante en ciertos aspectos– cuya impronta se percibe tanto en la biografía como en la obra, siempre íntimamente enlazadas en su caso.

La reflexión orteguiana acerca de la naturaleza y las consecuencias del exilio para un filósofo, que recoge Balaguer, me parece una de las claves para la cabal comprensión de *Los límites del decir. Razón histórica y lenguaje en el último Ortega*. Veámosla:

"El destino del filósofo es bronco, áspero y terrible, porque conduce inexorablemente al primer exilio de todos, al existencial, al que tiene que ver con el cuestionamiento incluso del propio quehacer y con la necesidad de volver la mirada hacia el interior para meditar futuras nuevas acciones" (p. 67).

En ese trance se encuentra inmerso Ortega al emprender su segunda navegación. Hay que subrayar que el filósofo habla de "nuevas acciones", pues, como señala atinadamente Balaguer, la filosofía y la palabra son siempre para él *Handlung*, acción humana, tarea, *faciendum* antes que *factum*.

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

La preocupación por la lengua no implica nunca en Ortega, raciovitalista nato y vocacional, una observación distante ni fría ni meramente intelectual ni mucho menos externa o complementaria de su pensamiento, del que es, muy al contrario, parte medular. Su fenomenología personal es más bien deudora de la *enérgeia* humboltiana y de la filosofía de ímpetu romántico del filólogo clásico Nietzsche.

Tampoco aspira a elaborar una filosofía del lenguaje. Lo que le interesa es la palabra palpitante, en su *statu nascendi*, su primer vagido y las resonancias y matices que atesora a lo largo de su devenir, su etimología, así como los valores expresivos que se ejecutan en la circunstancia del intercambio o relación de persona a persona, incluyendo los fenómenos metonímicos. En consonancia con lo anterior, también le preocupa a Ortega en grado sumo el desgaste y la erosión que alcanzan y desvitalizan a los vocablos a causa del uso, hasta el punto de que su sentido o su significado se vean dañados e incluso se conviertan en palabras inertes que debieran ser enviadas al lazareto por un tiempo a trueque de que se tornen términos o voces menguantes, destinadas a entrar en un proceso de fosilización.

Momento germinal, circunstancia, razón histórica, poética, pragmática, gestualidad, recepción, salud e higiene de las palabras, en suma, son los componentes a los que atiende Ortega en su programa de renovación de la lengua, de su pensamiento y de su talante vital al que denomina, a partir de los años treinta, la Nueva Filología.

Igualmente, la doctora Balaguer se adentra detalladamente en una cuestión tan intrincada como relevante para una rigurosa biografía intelectual: los silencios de Ortega, y contrapone y matiza críticamente las interpretaciones que al respecto expusieron –partiendo de las declaraciones ambiguas y algo sibilinas del filósofo–, Cerezo Galán, Lasaga Medina y Zamora Bonilla.

Relacionado lateralmente con el punto anterior, Balaguer estudia lo que el filósofo madrileño califica como insuficiencia y exuberancia del lenguaje: lo que queda "infado" o no dicho y lo que sobrepuja y excede la voluntad del hablante, aspecto central de la Teoría del decir orteguiana, anunciado desde el título del libro que estamos comentando: *Los límites del decir*, en el cual, por cierto, encontrará el lector interesado el itinerario de las principales obras en las que Ortega va anunciando, proclamando, elaborando y explanando su Nueva Filología, a partir de "Misión del bibliotecario" (1935). De importancia excepcional para la teorización y justificación del nuevo proyecto orteguiano es la correspondencia que mantuvo con el romanista germánico Ernst Robert Curtius (1937-1938), debidamente valorada por Balaguer.

Mas si el diálogo es una acción humana de importancia central para interpretar la nueva perspectiva filosófica de Ortega, no hemos de obviar que la pregunta inicial en la que tiene origen y razón de ser la Nueva Filología es la que inquiere: qué es leer un libro, cómo es ese particular diálogo que hemos de desplegar y cruzar con los pensadores y filósofos que nos precedieron y nos legaron una enseñanza y una experiencia válidas para nuestro tiempo (p. 133).

Ahora bien, si en la primera parte del libro Balaguer estudia el contexto o la circunstancia orteguiana en que verá la luz el proyecto de la Nueva Filología,

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

en la segunda nos expone al por menor las implicaciones, anticipaciones y nuevos caminos que podrían expandirse a partir del mencionado proyecto, una vez desarrollado como programa.

He de decir, no obstante, que el tercer capítulo, lejos de desmerecer de los anteriores, tiene para mí, orteguiana de la rama filológica y cultivadora de la crítica literaria, calidades excepcionales. Esmeralda Balaguer nos anuncia en el título que nos va a presentar la *praxis* o aplicación del método anejo a la Nueva Filología, y ciertamente cumple con tal propósito. Mas, seguramente lo más elogiable es el modo que elige para llevarlo a cabo. Realmente brillante y de un atractivo literario y filosófico muy sutil es el recorrido por los heterónimos orteguianos o personajes –ficticios, la mayoría de la primera época, e históricos a partir de la segunda navegación– que, a su manera y según el caso, permiten al filósofo prestarles su mirada y opinión o bien esquivar o hacer una finta a sus silencios proclamados y redactar una suerte de autobiografía parcial implícita que requiere de un buen hermeneuta para ser debidamente leída e interpretada.

Cuando se trata personalidades históricas de primer rango y de épocas distintas, Cicerón, Juan Luis Vives, Velázquez, Leibniz, Goya, Goethe, el tono es más grave y menos lúdico que con los heterónimos ficticios. En ocasiones, el apelativo elegido resulta ingenioso y evoca a los héroes de novela caballeresca, a despecho del origen vasco del apellido. Así sucede con Rubín de Cendoya, "místico español".

La panorámica se enriquece con las peculiaridades de cada *alter ego*, y las afinidades –alguna que otra vez no tan fáciles de detectar en una lectura apresurada– que Ortega apunta, deja caer, permite deducir o reconoce, a pesar de que nunca se trate de ensayos meramente encomiásticos, e incluso, en el caso de Goethe haya una severa crítica a la falta de autenticidad del escritor alemán por no seguir las directrices de su vocación y quedarse en Weimar al servicio del gran duque. Algo parecido, *mutatis mutandis*, ocurre en el caso de Velázquez.

En lo que atañe a Juan Luis Vives y a Cicerón, amén de modelos intelectuales, se da la circunstancia del exilio con la que, pese a las diferencias, se siente solidario Ortega. La obra de Cicerón le permite por añadidura reflexionar acerca de los conceptos *concordia* y *libertas*, fundamentales como base y sustento de la República y un motivo de inquietud acuciante para Ortega en relación con España.

Junto a estos personajes en los que el filósofo se ve reflejado en diverso modo, están, a criterio de Balaguer los que constituyen un *alter ego* a la contra: Heidegger y Toynbee, porque la reflexión propia siempre se erige con un estímulo polémico y ánimo combativo frente a la doctrina de otros pensadores contemporáneos.

Estamos, en suma, ante un libro excelentemente escrito, lleno de sugerencias y rutas por explorar, que analiza y muestra con nitidez el carácter *semper virens* del pensamiento lingüístico de nuestro primer filósofo y da cuenta a su vez de ciertos puntos de la Nueva Filología en los que Ortega se anticipó a autores señeros de la hermeneútica y la filosofía del lenguaje cuyas teorías se asentaron con posterioridad a su muerte, entre las cuatro últimas décadas del pasado siglo y la primera del presente: Gadamer, Koselleck o Quentin Skinner.

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

LA FILOSOFÍA DE LA TÉCNICA DE ORTEGA Y GASSET. FUNDAMENTOS Y ACTUALIDAD

ALONSO FERNÁNDEZ, Marcos: *Ortega y la técnica.* Madrid: CSIC / Plaza y Valdés, 2021, 324 p.

MARGARIDA I. ALMEIDA AMOEDO
ORCID: 0000-0002-7145-4347

El autor de este valioso libro sobre la filosofía de la técnica de Ortega ha estudiado, durante su licenciatura y posgrado, en la Universidad Complutense de Madrid. Gracias a su formación filosófica, con Máster en Estudios Avanzados y Máster en Formación del Profesorado, ha enseñado, por ejemplo, en universidades de Ecuador y Chile, antes de regresar a su *alma mater*, ahora como profesor ayudante en la Facultad de Medicina. Este trayecto intelectual y profesional dice ya algo sobre la solidez del trabajo de Marcos Alonso, que, a pesar de su edad, ha publicado, durante los últimos años, numerosos ensayos, en revistas y libros, sobre ética, bioética, técnica y algunos temas de eco-biología, neurociencia y pedagogía, en muchos casos teniendo el pensamiento filosófico de José Ortega y Gasset como acicate de sus publicaciones.

En *Ortega y la técnica* –que comenzó por ser su tesis doctoral, desde luego excelentemente defendida, en 2017–, Marcos Alonso revela un gran conocimiento de los textos de Ortega y Gasset y una comprensión profunda de la relevancia y de los matices de la técnica en todas las etapas de la obra orteguiana. El libro tiene un índice, además de interesante, muy bien desarrollado en cinco grandes capítulos, antecedidos por una breve "Introducción" general (cf. pp. 11-13) y rematados por un apartado de "Conclusiones" (cf. pp. 303-309). Cierra el volumen una "Bibliografía" que, sin ser exhaustiva, es bastante amplia.

Desde las primeras páginas, Marcos Alonso se dispone a "afrontar el reto de entender la propuesta orteguiana y demostrar el potencial que sus reflexiones sobre la técnica tienen para comprender el mundo de hoy" (pp. 12-13). Sabe que la tarea no es fácil, por reconocer que las concepciones heideggeriana y frankfurtiana de la técnica, tan exitosas en el siglo XX, han contribuido para una lectura falsa de las de Ortega como *ingenuas*, *humanistas*, hasta incluso simplistas. Le va a ser inevitable, por una parte, sopesar, con recurso a autores como Carl Mitcham, Ignacio Quintanilla o Armando Chiappe, el significado histórico de la constitución de la filosofía de la técnica como ámbito epistemológico específico y, por otra parte, atender a la especial contribución de Ortega para una noción de la técnica como fenómeno vital, cuya radicación bioantropológica no disminuye, sino que enriquece filosóficamente la correspondiente doctrina. A este respecto, Marcos Alonso, que introduce la cuestión en el capítulo 1, se desmarca de las críticas de Pedro Cerezo o de Onofre Rojo (cf. pp. 31-38) y procura situarse incluso más allá de la discusión sobre el pesimismo u optimismo orteguiano en cuanto a la técnica. Una discusión semejante es "en último término, vacía" (p. 40) si se considera "el complejo y problemático planteamiento de Ortega"

Cómo citar este artículo:
Almeida Amoedo, M. I. (2023). La filosofía de la técnica de Ortega y Gasset. Fundamentos y actualidad. Reseña de "Ortega y la técnica", de Marcos Alonso Fernández. *Revista de Estudios Orteguianos*, (47), 207-212.
https://doi.org/10.63487/reo.65

(p. 41) como una "postura equilibrada" frente a la técnica, como subraya Marcos Alonso en línea con Patrick Dust (cf. p. 44).

Para sostener sus tesis sobre la importancia y el sentido de la técnica en Ortega, el autor del libro en análisis hace en el capítulo 2 (cf. pp. 45-87) un recorrido bibliográfico que le permite evidenciar no solo la omnipresencia del asunto a lo largo de la producción orteguiana, sino también las precisiones que la maduración del filósofo acarrea. Desde "Glosas inactuales", de 1902, hasta "El hombre y la medida de la tierra", de 1954, Marcos Alonso enseña cómo, en textos de muy diferente extensión y propósito, Ortega, potenciando la idea de educabilidad de Kant, y una ética del perfeccionamiento de inspiración nietzscheana, establece muy temprano las bases de su visión de la condición técnica del hombre. Es cierto que, durante las primeras dos décadas del siglo XX, empezó por elogiar la ciencia subordinándole la técnica y estuvo bajo la influencia de las concepciones de los neokantianos de Marburg; pero sus estudios, sobre todo de biología, etnología y etnografía vendrían a proporcionarle elementos pertinentes para la consolidación de una metafísica de la vida humana en la cual la relación entre yo y circunstancia no se limita a intereses utilitarios, ni de mero funcionamiento químico-biológico, y se convierte en construcción de un ser que se destaca por su margen de libertad y por su antinatural capacidad de ensimismamiento. Así, cuando llegan los años treinta, la filosofía orteguiana está ya preparada para dar el máximo protagonismo a la técnica, lo que ocurre en *La rebelión de las masas*, con su "resaca de textos directamente influidos por ella" (p. 67), y de forma capital en *Meditación de la técnica*, el curso inicialmente intitulado "¿Qué es la técnica?"

Marcos Alonso sostiene que "es muy importante no restringir el tema de la técnica en Ortega a su referencia explícita al mismo, sino que hay que fijarse en todos los temas antropológico-metafísicos que forman parte de su constelación conceptual" (p. 80), directrices que su libro cumple enteramente. Antes de explicitar los textos que desde su título apuntan la centralidad de la técnica en las meditaciones orteguianas, todo el capítulo 2 propone cuestiones fundamentales para la reflexión a su respecto en otros textos, tanto anteriores como posteriores a *Meditación de la técnica*. Es señalada su articulación con los cursos universitarios más cercanos, como *¿Qué es filosofía?*, "Sobre la realidad radical", "[¿Qué es la vida? Lecciones del curso 1930-1931]", "¿Qué es el conocimiento?", "Principios de metafísica según la razón vital", *En torno a Galileo* o *Ideas y creencias*, de los cuales, como afirma Marcos Alonso, "se extrae todo el jugo metafísico de la nueva y mejor comprensión del fenómeno técnico a la que Ortega había llegado" (p. 87).

Pero, además de ilustrar a lo largo de la inmensa obra orteguiana la referencia explícita o implícita a la técnica, el libro que estamos examinando traza la "constelación conceptual" resultante de los acercamientos a la "La técnica como fenómeno histórico" (cf. capítulo 3, pp. 89-135) y a "La técnica como fenómeno bio-antropo-metafísico" (cf. capítulo 4, pp. 137-256). Son, claro está, dos "aproximaciones" inseparables, que sirven a un propósito de sistemati-

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

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

zación patente en la estructura dada a su estudio por Marcos Alonso.

La aproximación histórica de Ortega a la técnica se entiende dentro del marco de la misión asumida por el filósofo de atender a la circunstancia, que le impone una crítica de su época, en muchos aspectos ambivalente y tanto más accesible cuanto más se sujete a una arqueología y genealogía. "Si el proyecto filosófico orteguiano es el de comprender el presente, y el presente no es otra cosa que la crisis con que termina la Modernidad –sintetiza Marcos Alonso–, la técnica, carácter definitorio de la Modernidad, tendrá una importancia absolutamente central" (p. 123). Ortega hace entonces –como se explicita en el capítulo 3 de este libro–, una lectura del devenir histórico y de los diferentes períodos de consciencia humana de su técnica que culminará, como lo plantea *Meditación de la técnica*, en un pensamiento sobre la vida extranatural del ser humano.

La teoría orteguiana del ensimismamiento va a ser decisiva para la definición de la capacidad técnica distintiva de la humanidad, permitiendo identificar las especificidades bioantropológicas resumidas en la categoría de vida humana. Por cierto, la originalidad metafísica del ser humano es resaltada por comparaciones con otros animales que apuntan a las diferencias en cuanto a inteligencia, memoria e imaginación, y más aún al carácter de *extrañamiento*, *inadaptación*, *distanciamiento*, manifestado, según Ortega, en la pérdida de instintos del hombre originario. Buena parte del capítulo 4 está dedicada a la exposición de las posiciones orteguianas en términos de antropología filosófica y a su discusión por alusión a autores como Hans Blumenberg y Sloterdijk. En relación con Gehlen y su defensa de la idea del ser humano como "carencial o deficitario", Marcos Alonso se muestra especialmente afilado, fijándose en lo que le parece un "grave error de perspectiva" (p. 164): "Del mismo modo que se dice que el hombre es carencial respecto del tigre porque este posee garras y el hombre no, podríamos decir que el tigre es carencial respecto del hombre porque el hombre posee manos y dedos, y el tigre no" (p. 165). No es correcto, ni estudiar a los demás seres vivos desde las categorías humanas, ni estudiar nuestra biología desde las categorías específicas del resto de los animales, una vez que la morfología y estructura corporal corresponde a las diferentes formas de vida. Incluso Ortega, cuando se apoya en el mito del animal anómalo en la naturaleza lo hace, por un lado, para afirmar, positivamente, la superabundante memoria y fantasía del hombre y, por otra parte, "por no disponer de más y mejores datos biológicos y antropológicos en su época" (p. 167).

En sus análisis de las afirmaciones orteguianas acerca de la capacidad humana de ensimismamiento, así como sobre ciertas diferencias entre hombre y animal, Marcos Alonso no se exime de denunciar algún simplismo en la postura de Ortega (cf. p. 168, p. 182 y p. 254), aunque siempre lo estime como secundario si se compara con la importancia del descubrimiento de la interdependencia entre técnica y ensimismamiento como "clave desde la que entender el ser humano y su progresivo distanciamiento respecto de la animalidad" (p. 185). Desde luego, el nacimiento prematuro de las crías humanas, que

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

las distingue de los restantes animales, marca de una manera constitutiva su experiencia de un "entorno hostil" (en el cual no aparece la familiaridad que Heidegger afirmó como un *habitar* en la forma de *unidad originaria* –cf. pp. 189-192). Pues esa condición en que el ser humano nace es la misma que le impone mediar, técnica e interpretativamente, la conducta para satisfacer sus propias necesidades o, en otras palabras, "interponer entre el yo y la circunstancia una serie de instancias intermedias materiales e intelectuales que le permiten reobrar sobre dicha circunstancia" (p. 153).

El vivir como tarea de llegar a un mundo humano exige esfuerzo y tiempo, es la conquista siempre parcial de la capacidad de ensimismarse, a través de la cual un ser raro desde el punto de vista biológico puede crear una *sobrenaturaleza* protectora y hacerse históricamente a sí mismo. De ahí la idea de que *el hombre no tiene naturaleza* que Ortega, inspirado por Dilthey, repetirá en numerosos textos, aunque de forma más plena en *Historia como sistema*, de 1935. Marcos Alonso, que la considera "una de las ideas más incomprendidas de la filosofía orteguiana" (p. 194), evidencia en el respectivo rechazo del naturalismo una concepción madura, tanto de la vida como un *faciendum* que escapa a la razón físico-matemática, como del privilegio humano de "no estar anclado en un determinado ser fijo" (p. 207). Es precisamente la metáfora del "centauro ontológico", usada en *Meditación de la técnica*, la que mejor indica la peculiaridad de un ser que, además de contar con su biología, no se restringe a un funcionamiento determinístico y desarrolla técnicas muy peculiares, que vienen a singularizar la historia humana. Por eso, Marcos Alonso propone que se enuncie la tesis orteguiana "del siguiente modo: «el hombre no tiene naturaleza (estrictamente animal), sino que tiene (naturaleza humana, que produce) historia». Es decir, que la naturaleza humana es historia" (p. 221).

En este, como en otros contextos, el libro interpreta críticamente algunas frases de Ortega que no pueden leerse literalmente o que necesitan completarse recurriendo a explicaciones que investigaciones de paleoantropología más recientes hacen posibles. Por ejemplo, la afirmación orteguiana de que el ser humano se distingue de los animales por regir su vida por *necesidades superfluas* y no por necesidades biológicas justifica que Marcos Alonso, remitiendo a trabajos de Owen Lovejoy, Juan Luis Arsuaga, José Enrique Campillo, Jared Diamond, Frans De Waal, David Begun o Javier San Martín, sostenga una comparación entre los seres humanos y los otros animales que ni destituye a estos de capacidad interpretativa y técnica, ni aligera de carácter vital las necesidades humanas. Los datos sobre origen y evolución del ser humano proporcionados por esas investigaciones muestran la fuerza imperiosa de las necesidades derivadas de características reproductivas que "obligan a buscar un extra de provisiones y seguridad para poder sacar adelante a sus crías". Se trata de un "extra" solo por contraste con el resto de los seres vivos, dado que para el ser humano no lo es propiamente: "Por lo tanto, las necesidades humanas son superfluas desde un punto de vista biológico general, pero para la biología humana concreta no son superfluas, sino muy necesarias" (p. 246).

Si Marcos Alonso se empeña en alertar para la simplificación hecha por

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

Ortega de la vida animal, tampoco ahorra elogios al filósofo que piensa el ser humano como intrínsecamente técnico, un ser histórico, *cumulativo*, capaz de, mediante distintas técnicas intelectuales y materiales, crecer en artificialidad. Una base antropológica semejante puede cundir bastante a la hora de interrogar la tecnología actual, que es lo que el capítulo 5, titulado "Ortega y los problemas tecnológicos del presente" (cf. pp. 257-302), procura realizar.

Algunas de las ideas orteguianas sobre la técnica, con sus prodigiosos inventos y también con los riesgos de un exceso de medios, son de una sugerencia increíble, y determinadas expresiones comprueban la anticipación por Ortega en cuestiones a las que nos enfrentamos hoy. Marcos Alonso, que cita la referencia del filósofo, en "Misión del bibliotecario", a la pérdida del *sentido de lo necesario* (cf. p. 262) cuando el ser humano dispone de excesivas facilidades, subraya, por otra parte, cómo esto no conduce a una actitud tecnófoba. Antes, por el contrario, encontramos un reconocimiento criterioso del significado de los dispositivos mecánicos creados por el ser humano para facilitar el manejo de un acervo cultural que ha crecido exponencialmente desde la imprenta y la ciencia moderna. Ortega, a tantas décadas de distancia del desarrollo tecnológico que hoy testimoniamos, habla, en "Prólogo a un *Diccionario enciclopédico abreviado*", de la importancia de futuras "máquinas culturales" y de "libros-máquinas" auxiliares de la memoria, lo que autoriza a Marcos Alonso a designar Internet como el "gran libro-máquina" (cf. p. 257), interrogando su potencialidad humanizadora, desde el punto de vista orteguiano (cf. p. 260), aunque alertando de que "el profetismo del filósofo español no debe tomarse como alguna especie de azaroso don; es su comprensión del ser humano y su historia lo que le permitía anticipar estos desarrollos" (p. 264).

Con respecto al problema de la creación del hombre por sí mismo, Ortega parece también ser un precursor de las corrientes de transhumanismo y de la ingeniería genética. Sin embargo, su idea de *autofabricación* de la vida humana, a la que son cercanas algunas de las posturas de Blumenberg, Stiegler y Broncano en la segunda mitad del siglo XX, se mueve, insiste Marcos Alonso, "en los márgenes aceptables de la creatividad biológica" (p. 266), admitiendo que "las fronteras entre lo «natural» y lo «técnico-cultural» son mucho más débiles de lo que habitualmente se cree" (p. 278). Por consiguiente, con las propuestas orteguianas, en que puede filiarse el proyecto antropotécnico de Sloterdijk, no encajan ni las consideraciones de Habermas sobre la intervención genética, ni las posiciones transhumanistas en general, si se olvidan de pensar la técnica como parte de la vida.

El tan sugerente capítulo 5 del libro termina con la presentación de diversas lecturas del transhumanismo. Marcos Alonso se deja interpelar sobre todo por los análisis de Antonio Diéguez, pero, asumiendo una posición propia, concluye que el verdadero problema con el transhumanismo "es pensar en un aumento de las potencialidades ciego, sin propósito, ni ideal de vida al que pueda estar enfocado" (p. 295). Las cuestiones del mejoramiento no tienen sentido si no se pregunta por sus fines y no se parte de una comprensión del ser humano con su cuerpo, su circunstan-

cia, con la radicación biológica de sus atributos. En cuanto al poshumanismo, en particular, se figura absurdo en su negación del ser humano.

El pensamiento orteguiano sobre la vinculación de la técnica con la vida, en suma, no solo cimenta una filosofía de la técnica sorprendente en su precocidad, sino que también permite aquilatar el valor para la humanidad de algunos avances recientes de la tecnología. Y el libro de Marcos Alonso, por tratar con rigor, originalidad y claridad todo el tema, junto a la invitación "a embarcarnos en nuevos e inimaginables proyectos" (p. 309), es sin duda de lectura obligatoria.

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

LA NACIÓN VERTEBRADA EN LA BIOGRAFÍA INTELECTUAL ORTEGUIANA

BAGUR TALTAVULL, Juan: *España como vocación y circunstancia. La idea de nación en el pensamiento y la acción política de José Ortega y Gasset.* Madrid: Dykinson, 2023, 404 p.

MARGARITA MÁRQUEZ PADORNO
ORCID: 0000-0002-1635-7106

La historia intelectual que ha cuajado con éxito en Francia, Inglaterra y Estados Unidos y que en Alemania tomó su propio rumbo con Koselleck y su historia de los conceptos, hoy internacionalmente extendida, tiene desde hace unas décadas firmes y brillantes firmas en español, por mucho que la historia social, la económica y, en definitiva, el estructuralismo de la *longue durée*, sigan marcando las líneas mayoritarias de la investigación histórica e historiográfica en la lengua más hablada en ambas orillas del Atlántico. *España como vocación y circunstancia* es un excelente ejemplo de esta escuela y su autor, Juan Bagur, un firme continuador de una corriente en la que confluyen diferentes ámbitos de conocimiento (como la historia, la filosofía, el arte, la historia cultural o la sociología) sin los cuales sería imposible profundizar en una figura tan completa, poliédrica y compleja como la de Ortega y Gasset.

El autor convierte en libro la que fuera una brillante tesis doctoral, dirigida con maestría por Juan Pablo Fusi y Antonio López Vega, ambos grandes conocedores del filósofo y su tiempo desde el ámbito de la historia intelectual, y realiza un ejercicio brillante de traslación a la publicación definitiva despojándose de los andamios propios que un trabajo doctoral requiere, pero dejando pistas al lector para que entienda el proceso de investigación y asimilación de lo estudiado y el esfuerzo final, más en el libro que en la tesis, para adecuarlo a nuestra circunstancia actual; en sus palabras introductorias: "todo indica que el XXI sigue siendo un siglo nacionalista, o por lo menos un momento histórico en el que la globalización convive con un resurgir de este movimiento nacido en el siglo XIX" (p. 13).

Nacionalismo, porque la circunstancia orteguiana y, en el fondo, la mayor parte de su pensamiento y acción pivotó sobre el concepto de España, mejor dicho, sobre la pregunta que toda la Generación de 1914 formuló: ¿qué es España? en sus diferentes ámbitos de expresión. Todos ellos reflexionaron

Cómo citar este artículo:
Márquez Padorno, M. (2023). La nación vertebrada en la biografía intelectual orteguiana. Reseña de "España como vocación y circunstancia. La idea de nación en el pensamiento y la acción política de José Ortega y Gasset", de Juan Bagur Taltavull. *Revista de Estudios Orteguianos*, (47), 212-215.
https://doi.org/10.63487/reo.66

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

sobre esta cuestión al haber protagonizado desde su niñez hasta su muerte la convulsión de los acontecimientos que vivieron desde las dos últimas décadas del siglo XIX; hasta su muerte bien en España o en el exilio tras la Guerra Civil o en los estertores del Franquismo. Los ejemplos de Américo Castro, Claudio Sánchez Albornoz, María Zambrano, Manuel Azaña, María de Maeztu, Gregorio Marañón o Carmen Baroja sitúan a este grupo universitario y europeísta en el proceso reflexivo –y de aturdimiento– de concebir una explicación sobre lo que le ocurría a una nación, a un Estado al que pertenecían.

Este objeto de estudio ya tenía muchos e importantes antecedentes –la generación al completo leyó y escuchó a Costa, Arenal, Menéndez Pelayo, Pardo Bazán, o Giner de los Ríos– pero los novecentistas se mantuvieron siempre atentos a lo que su principal exponente, Ortega y Gasset, dijo y escribió al respecto.

El problema de España es, en definitiva, para el autor de este volumen, el motor de la biografía intelectual orteguiana, y sus intentos de solución a dicho problema, la puesta en práctica del lema que el propio Ortega escribió al comienzo de su producción filosófica, el "Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo", concentrando en esta sentencia la hipótesis mayor y las tres menores que abarca el libro de Bagur. No ha sido obstáculo para la investigación y la redacción final de esta obra la ingente cantidad de autores que han escrito al respecto a lo largo del último cuarto del siglo XX y de las décadas que llevamos del presente. Al contrario, tal aluvión de reflexiones impresas le ha dado juego al autor para clasificarlas según épocas y tendencias, ámbitos históricos y filosóficos y analizar su contenido. Con este ingente trabajo, el planteamiento de su propia investigación se asienta firmemente en un sólido estado de la cuestión.

El análisis del enorme *corpus* de Ortega y Gasset, sumado a sus extensas correspondencia y publicaciones periódicas y, no menos importante para la ocasión, a sus intervenciones políticas en artículos y el Parlamento, ha llevado a Bagur a un meticuloso desgranamiento de textos, en periodización cronológica que a veces se salta por la propia idiosincrasia del pensamiento orteguiano. Secuencia con ello también su evolución filosófica, que siempre responde a su periplo vital. Es destacable en el texto, según transcurren los capítulos, la escrupulosa mirada en exclusiva al tema concerniente a su investigación, huyendo del canto de sirena que supone la interesante biografía del catedrático de Metafísica. Y es un foco ajustado a ella, lo que revela que el autor conoce los entresijos vitales de Ortega, pero no se sale nunca del esquema previsto ciñéndose a la problemática de la idea de nación del filósofo.

Recogidas en las páginas todas las influencias y evoluciones que nutrieron el pensamiento de Ortega y Gasset en este concreto campo del problema de España, bien para suscribirlas, rechazarlas o amoldarlas –lo que hará con la mayor parte de ellas desde sus primeros escritos hasta los últimos– se echa de menos América, el impacto que el nuevo continente y sus pensadores tuvieron en Ortega y, cómo no, en su idea de nación. No es ésta, ni mucho menos, una crítica mayor, ya que Bagur menciona los viajes de Ortega por el

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

Atlántico y dedica algunas páginas al primer encuentro del filósofo con este continente en 1916 y menciona sus siguientes periplos por el sur y el norte de América. Incluir el diálogo trasatlántico en esta materia hubiera sido sin duda muy complementario, pero también es cierto que la obra, ya de por sí extensa, hubiera rebasado las dimensiones prudenciales para el bienestar del lector.

Sí es más objetable la narración de "lo femenino" y la nación en Ortega. Al igual que ocurre con las obras sobre Ortega analizadas como base previa a la presente publicación, ésta también se ve influida por el contexto sociopolítico en el que se publica. Las objeciones son también menores pues no es fácil entrar en un tema que no ha envejecido bien en la obra orteguiana y que es muy colateral al verdadero propósito del texto, que es revisar la idea de nación en Ortega. De hecho, son muy correctos los planteamientos de la obra del filósofo en los que teoriza sobre la dicotomía antropológica y vital hombre/mujer. Son más discrepantes los ejemplos que aparecen de la relación de Ortega con las mujeres y su lugar en la sociedad, ya que no aparecen ejemplos claros de la apertura del filósofo a contar en su círculo intelectual con discípulas y colegas.

Esta postura fue una constante y si fue a más se debió, no a que entendió el acceso a su entorno como excepciones por su condición de mujeres, sino porque fue creciendo con las décadas el número de ellas con altas capacidades intelectuales y de lucha en el proceso de selección natural que significaban sus logros académicos y profesionales. Y esto ocurrió mucho antes de la llegada de la Segunda República: María de Maeztu debatió con Ortega reflexiones y pensamientos desde principios del siglo XX. Con Victoria Ocampo compartió sus impresiones e ideas durante casi cuatro décadas, en los años 20 ya confiaba en la obra gráfica de Maruja Mallo para ilustrar su *Revista de Occidente* y muchas más intelectuales y artistas estuvieron en su órbita intelectual como discípulas; como María Zambrano, Francisca Bohigas, mencionada como estudiante de 1922 en el texto, pero que además llegó a ser una de las nueve diputadas de la Segunda República, o Juliana Izquierdo, que no solo ayudó a la cátedra de Griego en la Universidad Central, sino que protagonizó una de las carreras universitarias más prometedoras de la España de su tiempo, siendo licenciada en varias disciplinas (Filosofía, Derecho y Filología), doctoranda de Ortega y Gasset y versada en varias lenguas, modernas y clásicas.

El posicionamiento de Ortega y Gasset a favor del acceso a la educación superior sin distinción de sexo, y con ello al desempeño de las mujeres en puestos laborales cualificados, fue evidente al apoyar las medidas que en este sentido salieron de la Junta para Ampliación de Estudios dependiente del Ministerio: la creación de una Residencia para mujeres universitarias, el nacimiento del Instituto Escuela o la asignación de pensiones en el extranjero por exclusivos méritos de expedientes académicos de los y las solicitantes y pertinencia de las peticiones. También impulsó la carrera universitaria de su hija sin diferencia con respecto a sus dos hijos varones.

En la cuestión del sufragio femenino, si bien Ortega y Gasset lo consideraba cuestión menor, al igual que

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

muchas coetáneas que priorizaron conseguir la igualdad en la educación superior al voto, entendiendo que el segundo vendría una vez conseguida la primera, tanto él como su minoría parlamentaria, los diputados de la Agrupación al Servicio de la República asistentes a la cámara aquel 1 de octubre de 1931, votaron afirmativamente el artículo 34 de la Constitución, cuyo resultado fue, como es conocido, muy ajustado; pero no solo por la cuestión del voto femenino sino por la otra parte de la propuesta, mucho menos recordada, como fue la edad mínima para el acceso a las urnas, que se fijó en los veintitrés años tanto para hombres como para mujeres.

El mejor aporte que este excelente estudio tiene en su actualidad es, sin duda, el capítulo de las conclusiones. En él se resumen las respuestas a las preguntas que el autor se planteó a la hora de encarar la investigación y, si bien algunas son cuestiones ya resueltas por autores anteriores –aunque sin tanto detalle ni nomenclatura–, como la periodización de las fases del pensamiento orteguiano en relación con su idea de nación, la mayor parte de este capítulo final se resuelve de forma impecable y con un interés renovado por cuestiones planteadas por Ortega que cobran de nuevo protagonismo en la tercera década del siglo XXI:

El análisis de España a través de su pensamiento como estructura, que el autor supone centralista en la mocedad orteguiana, derivando en su madurez a una idea autonómica –con algún periodo federal– fruto de su reflexión sobre naturaleza (geografía) e historia. Como una consecución de este análisis derivan otros no menos importantes como la relación de Ortega con el catalanismo y la importancia de *España invertebrada* como base para sus obras posteriores, donde va a desarrollar ideas que deja apuntadas en esta obra de los años 20. En los 30 y los 40 e incluso en los últimos años de su vida –su última conferencia pronunciada meses antes de su muerte llevaba el título "Europa y la idea de nación"–, el filósofo volverá a sus postulados de décadas atrás para hacerlos evolucionar a la vez que él mismo desarrollaba nuevas perspectivas filosóficas y el mundo y la circunstancia del convulso siglo XX cambiaban.

España como vocación y circunstancia es, en definitiva, un magnífico repaso a la obra orteguiana, a su vocación de servicio comprometido con su tiempo, bien desde su filosofía, bien desde su tribuna universitaria o mediática –e incluso política– cuando dispuso de ellas. Repasar la idea de nación en el pensamiento y la acción política de José Ortega y Gasset a través del trabajo de Juan Bagur puede ser un excelente ejercicio de reflexión ante nuestros propios hechos contemporáneos, nuestra circunstancia.

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

Tesis Doctorales

Guo, Yingying: *El pensamiento educativo de José Ortega y Gasset y su recepción en China.* Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2023.

Tesis presentada en el Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid, dirigida por el doctor Fernando Hermida de Blas.

Tanto Ortega como filósofo, así como su pensamiento filosófico, social y estético, han sido ampliamente estudiados a nivel internacional. En comparación con estas líneas de investigación, el enfoque en Ortega como profesor o, más precisamente, como educador, y su pensamiento educativo han sido menos trabajados por los investigadores, si bien centrados principalmente en su fundamento filosófico que en sus concretas ideas educativas. Sin embargo, sería injusto pasar por alto el hecho de que Ortega ocupó el cargo de catedrático de Metafísica en la Universidad Central de Madrid durante casi veinticinco años, lo que representa aproximadamente un tercio de su vida. Además, trabajar de profesor era algo que Ortega había planeado desde que tenía solo veintidós años. En resumidas cuentas, su labor docente constituye un escenario pedagógico que confirma que su pensamiento educativo no se limitaba solo a lo teórico, es decir, a meras palabras, sino que también se manifestaba en prácticas y acciones concretas. Por lo tanto, esta tesis propone estudiar y analizar el pensamiento educativo del filósofo madrileño tanto en el sentido teórico como en el sentido práctico. Además, dado que su pensamiento educativo consiste en el área más estudiada de sus obras en mí país, China, esta tesis también propone presentar y evaluar su recepción en este país asiático.

El presente trabajo se divide en dos bloques, en los cuales con dicha intención se desarrollan los siguientes temas: en el primer bloque, se abordan su personal trayectoria educativa, su pensamiento educativo en sus escritos, su pensamiento educativo en la práctica: educación mediante la filosofía, y la relación entre España y la educación; en el segundo bloque, se examina la presencia de Ortega en China y se analiza la recepción de su pensamiento educativo en este país asiático.

Cómo citar este artículo:
Guo, Y. (2023). El pensamiento educativo de José Ortega y Gasset y su recepción en China. *Revista de Estudios Orteguianos*, (47), 217-221.
https://doi.org/10.63487/reo.67

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

En cuanto a su personal trayectoria educativa, presentamos los aspectos del filósofo madrileño tales como el entorno familiar en que creció, él mismo como estudiante; como periodista; como profesor; como conferenciante; como político y el "Ortega maestro". Esta reestructuración biográfica nos permite obtener una imagen completa y coherente del filósofo madrileño y comprender su desarrollo desde su infancia y etapa estudiantil hasta convertirse en un profesor que también incursionó en el periodismo, la conferencia y la política. Así, podemos comprenderle como "maestro": un *acontecimiento* en España tal como lo describe Fernando Vela.

En cuanto a su pensamiento educativo en sus escritos, analizamos e identificamos dos formas de pedagogía en Ortega: "pedagogía culturalista" (1905-1917) y "pedagogía raciovitalista" (1917-1955).

En primer lugar, marcamos el inicio de la pedagogía culturalista con el texto "Notas de Berlín" y su finalización con el titulado "La pedagogía de la contaminación". Su denominación proviene, precisamente, de su característica más sustancial: la educación debe servir a la cultura con que se realizan tanto el deber-ser del hombre como la transformación de la sociedad española.

En segundo lugar, inauguramos la pedagogía raciovitalista con 1917, que es la finalización o, mejor dicho, la disolución, de la pedagogía culturalista, y la cerramos provisionalmente con la fecha de su último ensayo sobre el tema educativo antes del exilio, que es "Misión del bibliotecario", de 1935. En este enfoque, el filósofo madrileño plantea que la educación tiene que servir a la vida que es un proceso biológico, vital y a la vez, histórico. A partir de este principio, la pedagogía se fundamenta en la característica más intrínseca –la vital– del hombre y por esto la denominamos específicamente "raciovitalista".

En último lugar, examinamos si existe una nueva pedagogía en la obra de Ortega después de su exilio. Al analizar sus escritos sobre el tema educativo que abarcan el período de 1948 a 1953, no encontramos una pedagogía distinta de la raciovitalista. Por lo tanto, podemos confirmar y reforzar la tesis de que la pedagogía raciovitalista perdura desde 1917 hasta 1955, año de su fallecimiento.

En cuanto a su pensamiento educativo en la práctica, a partir de los cursos que impartió Ortega como profesor universitario, confirmamos la existencia de dos enseñanzas de filosofía en él: una enseñanza de la filosofía entre 1909 y 1916, en que la filosofía debe estar al servicio de la cultura, y, la otra, iniciada en el curso 1921-1922, en que la filosofía debe ponerse al servicio de la vida. A pesar de que no

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

se cuadran perfectamente las fechas, la consistencia y la coherencia que presentan comprueban la veracidad de esta tesis sobre las dos pedagogías.

En cuanto a la vinculación entra España y la educación, presentamos la fórmula orteguiana sobre la salvación de su circunstancia y analizamos la dinámica relación entre la minoría selecta y las masas. Y llegamos a ver que las consideraciones salvadoras del filósofo madrileño siempre se alinean con sus ideas educativas tanto culturalistas como raciovitalistas.

En cuanto a la presencia de Ortega en China, abordamos este tema desde dos aspectos: sus obras traducidas en el chino simplificado y los estudios realizados en China sobre él.

En primer lugar, observamos siete obras suyas en quince versiones desde 1994 hasta 2021 en el mercado chino y llegamos a entender que Ortega es conocido en China por ser sociólogo, filósofo, pedagogo y estético. Y *La rebelión de las masas* es la obra más popular del filósofo madrileño en el chino simplificado. También resaltamos la importancia de la traducción y su impacto, ya que influye en la recepción y comprensión de un autor extranjero y su obra.

En segundo lugar, analizando los estudios sobre Ortega en chino, observamos su desarrollo desde el año 1981 hasta febrero de 2022 y llegamos a destacar que a pesar de que sus estudios se remontan a 1981, no empezaron a ser frecuentes hasta 2003. Desde ese entonces, la comunidad académica china ha mantenido un constante interés por el filósofo madrileño. Asimismo, vemos que el pensamiento educativo es la línea de investigación más popular seguida por el pensamiento social (sobre las masas), el pensamiento técnico, el pensamiento estético y el pensamiento filosófico. Y llegamos a descubrir que los artículos académicos sobre su pensamiento educativo representan el 47% del total, es decir, casi la mitad de todos los estudios sobre él en China, lo cual fundamenta y legitima la existencia de la recepción de su pensamiento educativo en China.

En cuanto a la recepción de su pensamiento educativo en China, abordamos este tema desde dos aspectos: la obra *Misión de la Universidad* traducida y los artículos académicos sobre sus ideas educativas.

En primer lugar, consideramos que su traducción en conjunto llega a transmitir al lector chino casi completamente las ideas que expuso en *Misión de la Universidad* y las envuelve en su forma del habla. Sin embargo, identificamos pequeños errores de traducción y algunas variaciones textuales, las cuales son tratamientos manipulados o so-

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

fisticados de los traductores chinos para evitar o, mejor dicho, mitigar el sentido eurocéntrico de esta obra orteguiana y disminuir la distancia entre la minoría selecta y las masas.

En segundo lugar, al analizar los artículos académicos sobre su pensamiento educativo en chino, llegamos a descubrir que, en realidad, no existe en China una recepción de dicho pensamiento educativo, sino que, más bien, lo que existe es una recepción de *Misión de la Universidad* en China. Por lo demás, esta recepción se circunscribe al análisis textual de esta obra traducida en chino sin interactuar con otros escritos educativos de Ortega ni con sus otras obras.

En conclusión, por una parte, podemos afirmar que hemos identificado dos formas de pedagogía en Ortega: la pedagogía culturalista y la pedagogía raciovitalista. Además, hemos confirmado esta tesis y presentado la diferencia sustancial entre estas dos pedagogías.

En la etapa culturalista (1905-1917), Ortega anima al hombre español a producir la cultura, porque en ella, por un lado, se realizará el ideal del yo humano y, por otro lado, se llevará a cabo la europeización de España, en la que esta encontrará su salvación. La pedagogía culturalista se caracteriza por su propósito creador. Y la creación cultural hace referencia a la producción científica, moral y artística del hombre. Sin embargo, alrededor de los años 1916 y 1917, Ortega llegó a decir que nada que mereciera la pena de ser aprendido pudiera ser enseñado. Así pues, la pedagogía culturalista se disolvió en la contaminación de la conciencia cultural.

Dicha disolución de la pedagogía culturalista inaugura una nueva etapa raciovitalista en Ortega, que se inicia en 1917 y termina en el año de su fallecimiento. Esta forma de pedagogía se caracteriza por la radicalidad de la vida. Es decir, la educación del hombre ya no aspira a la realización del ideal humano en el ámbito moral, sino que arraiga en el terreno de la vida humana, que es la suma y unidad. Desde este punto de vista, Ortega forja diferentes propuestas para la educación del hombre, que divide en dos etapas: la enseñanza elemental y la enseñanza superior. Por una parte, la elemental consiste en cuidar y potenciar la espontaneidad del niño, porque la niñez representa la vida creadora y la espontaneidad es su raíz vital. Por otra parte, es decir, la superior, Ortega subraya los siguientes puntos: lo imprescindible de los estudios culturales, lo necesario de la formación profesional y lo voluntario de la investigación científica.

Además, reconfirmamos esta tesis con base en los cursos que impartió Ortega, a través de los cuales identificamos dos enseñanzas de

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

la filosofía en Ortega que corresponde a la tesis de dos pedagogías: una enseñanza de filosofía que sirve a la cultura y otra que sirve a la vida.

Por otra parte, podemos señalar que hemos mostrado la presencia de José Ortega y Gasset en China y analizado y evaluado la recepción de su pensamiento educativo en este país.

Damos a conocer el hecho de que, en este país asiático, Ortega empezó a tener presencia como filósofo desde el año 1981 y que existen varias obras traducidas suyas en China. Sin embargo, esa presencia se caracteriza también por el desnivel de las traducciones de sus obras, la escasez y los errores de sus datos biográficos, la parcialidad de las investigaciones y la limitada magnitud de sus estudios en China.

En relación con la recepción de su pensamiento educativo en China, lamentablemente hemos verificado que no existe más que la de *Misión de la Universidad*, lo que significa que todavía queda mucho por hacer para difundir el pensamiento educativo de Ortega en China y expandir los estudios orteguianos en este país asiático.

Afortunadamente, y acorde con los últimos artículos académicos publicados sobre su pensamiento educativo China, vemos una adecuada tendencia en la comunidad académica china, que ha comenzado a estudiar sus ideas educativas en sus otros escritos y a entrelazarlo con sus otras obras para estudiarlo y discutirlo con más profundidad.

Y finalmente, presentamos el expediente académico del Ortega catedrático de la Universidad Central de Madrid en forma de apéndice.

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

BIBLIOGRAFÍA ORTEGUIANA, 2022*

Iván Caja Hernández-Ranera
ORCID: 0000-0001-9364-9412

1. Obras de Ortega y Gasset
1.1. Textos inéditos
1.2. Nuevas ediciones
1.3. Reediciones y reimpresiones
1.4. Traducciones

2. Obras sobre Ortega y Gasset
2.1. Estudios
2.2. Tesis doctorales
2.3. Índice temático

1. OBRAS DE ORTEGA Y GASSET

1.1. TEXTOS INÉDITOS

"José Ortega y Gasset – María de Maeztu. Epistolario (1910-1947). Segunda parte". Presentación y edición de María Luisa Maillard. *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 44, 2022, pp. 37-89.

"José Ortega y Gasset – Ramiro de Maeztu. Epistolario (1908-1926). Primera parte". Presentación y edición de Jorge Costa y Andrea Hormaechea. *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 45, 2022, pp. 35-76.

Manuel García Morente. Una vida a la luz de la correspondencia inédita con José Ortega y Gasset. Edición de Óscar Valado Domínguez. Salamanca: Ed. San Esteban, 2020.

"Marginalia en *Les deux sources de la morale et la religion* de Henri Bergson". Edición de Jaime de Salas y Andrea Hormaechea. *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 45, 2022, pp. 13-33.

"Notas de trabajo sobre Bergson. Primera parte". Edición de Jaime de Salas y Andrea Hormaechea. *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 44, 2022, pp. 5-35.

"Notas de trabajo sobre Bergson. Segunda parte". Edición de Jaime de Salas y Andrea Hormaechea. *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 45, 2022, pp. 5-12.

1.2. NUEVAS EDICIONES

Antología de textos sobre Estimativa y Valores. [Incluye los siguientes textos: *Discurso para la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*; *El tema de nuestro tiempo* (fragmento); "Introducción a

* Aunque esta bibliografía corresponde al año 2022, también se incluyen trabajos de años anteriores que no fueron recopilados en su día.

Cómo citar este artículo:
Caja Hernández-Ranera, I. (2023). Bibliografía orteguiana, 2022. *Revista de Estudios Orteguianos*, (47), 223-250.
https://doi.org/10.63487/reo.68

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

una estimativa.– ¿Qué son los valores?"; "Notas de trabajo sobre Estimativa. Primera parte"; "Notas de trabajo sobre Estimativa. Segunda parte" y "Notas de trabajo sobre Estimativa. Tercera parte"]. Edición de Javier Echeverría Ezponda y Lola Sánchez Almendros. Madrid: Tecnos / Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, 2022.

El tema de nuestro tiempo y otros ensayos. Madrid: Alianza Editorial (El Libro de Bolsillo; 14), 2022.

Estudios sobre el amor y otros ensayos. Madrid: Alianza Editorial (El Libro de Bolsillo; 13), 2022.

La caza y los toros. Prólogo de Víctor J. Vázquez. Sevilla: Renacimiento, 2022.

"Once cartas entre Manuel García Morente y José Ortega y Gasset". Edición de Juan Carlos Infante Gómez. *Revista de Hispanismo Filosófico*, n.º 27, 2022, pp. 15-44.

"[Sobre el bloqueo de Rusia.– Una carta]". Edición de Pedro Ventura. *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 43, 2021, pp. 103-104.

1.3. REEDICIONES Y REIMPRESIONES

El tema de nuestro tiempo. Introducción de Manuel Granell. Barcelona: Espasa Libros (Austral; 28), 2020, 1.ª edición, 3.ª reimpresión.

La rebelión de las masas. Introducción de Julián Marías. Barcelona: Espasa Libros (Austral; 336), 2022, 44.ª edición, 11.ª reimpresión.

¿Qué es filosofía? Introducción de Ignacio Sánchez Cámara. Barcelona: Espasa Calpe (Austral; 341), 2022, 18.ª edición, 5.ª reimpresión.

1.4. TRADUCCIONES

"Abenjaldún nos revela el secreto (pensamientos sobre África Menor)". Inglés:

Ibn Khaldun Reveals the Secret to Us (Thoughts on Africa Minor). Traducción de Cynthia Scheopner. *Journal of Historical Sociology*, vol. 35, n.º 3, 2022, pp. 360-370.

"Dan-Auta (cuento negro)". Inglés:

Dan-Auta. An African Tale. Traducción de Elisa Amado. Ilustraciones de Piet Grobler. Londres: Greystone, 2022.

El tema de nuestro tiempo. Turco:

Çagimizin Meselesi. Traducción de Züleyha Yilmaz. Estambul: Babil Kitap, 2021.

En torno a Galileo. Portugués:

Ao redor de Galileu. Esquema das crises históricas. Traducción de Felipe Denardi. Campinas (São Paulo): Vide Editorial, 2022.

"Gracia y desgracia de la lengua francesa". Francés:

"Grâce et disgrâce de la langue française". Traducción de Mikaël Gómez Guthart. *La Nouvelle Revue Française*, n.º 653, 2022, pp. 28-32.

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

"La *Sonata de estío*, de don Ramón del Valle-Inclán". Portugués:

"A *Sonata de estio*, de Ramón del Valle-Inclán". En Valle-Inclán, Ramón del: *Sonata de estío.* Traducción de Pedro Ventura. Lisboa: Guerra e Paz Editores, 2022, pp. 121-131.

"Sobre la expresión, fenómeno cósmico"; "Las dos grandes metáforas (en el segundo centenario del nacimiento de Kant)"; "Facciones del amor"; "La percepción del prójimo"; "Vitalidad, alma, espíritu". Italiano:

Il corpo tra symbolon *e* psyché. *Saggi filosofici*. Prefacio de Agustín Serrano de Haro. Traducción y edición de Giulia Gobbi. Milán: Meltemi, 2022.

2. OBRAS SOBRE ORTEGA Y GASSET

2.1. ESTUDIOS

Almeida Amoedo, Margarida I.: "Significado pedagógico de la relación entre *minoría* y *masa* en *España invertebrada*", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 45, 2022, pp. 79-87.

Alonso Fernández, Marcos: "Noé Expósito Ropero, *La ética de Ortega y Gasset. Del deber al imperativo biográfico*. Madrid, Editorial UNED, 2021. Prólogo de Javier San Martín. 353 pp.", *Éndoxa. Series Filosóficas*, n.º 49, 2022, pp. 297-301. [Reseña a: Expósito Ropero, Noé: *La ética de Ortega y Gasset. Del deber al imperativo biográfico*. Madrid: UNED, 2021].

Álvarez González, Eduardo: "La vida del yo: el problema del sujeto en Ortega", *Signos Filosóficos*, vol. XII, n.º 24, 2010, pp. 25-47.

Álvarez de Mon, Ignacio; Núñez Ladevéze, Luis y Núñez Canal, Margarita: "Ensimismamiento y tecnicidad. Aportaciones recientes para una interpretación sistematizada de la obra de Ortega y Gasset", *Doxa Comunicación*, n.º 35, 2022, pp. 379-393.

Álvarez de Mon, Ignacio; Núñez Ladevéze, Luis y Núñez Canal, Margarita: "El anuncio de Ortega y Gasset del progreso regresivo hacia el individualismo en red", *Anàlisi. Quaderns de Comunicació i Cultura*, n.º 65, 2021, pp. 87-101.

Antiseri, Dario: "La teoría del «Mondo 3» in Karl R. Popper e in José Ortega y Gasset". En Infantino, Lorenzo y Pellicani, Luciano (eds.): *Attualità di Ortega y Gasset*. Florencia: Le Monnier, 1984, pp. 53-70.

Arévalo Benito, Héctor: "El humus trágico de la «Escuela de Madrid». Ortega y sus efectos sobre la razón poética en Zambrano y la gigantomaquía de la historia en Gaos", *Éndoxa. Series Filosóficas*, n.º 49, 2022, pp. 133-149.

Argeri, Dante: "La vita individuale in Ortega". En Infantino, Lorenzo y Pellicani, Luciano (eds.): *Attualità di Ortega y Gasset*. Florencia: Le Monnier, 1984, pp. 21-36.

Ariso, José María: "How to Conduct Research into History by Assembling Certainties: some Guidelines drawing from Wittgenstein's and Otega y Gasset's Later Works", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, n.º 49, 2022a, pp. 255-268.

Ariso, José María y Díaz, José María: "Ortega y Gasset on the Alleged Inconvenience of Reading *Don Quixote* at School", *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 55, n.º 2, 2022b, pp. 169-182.

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

D'Ascanio, Valentina: "L'attenzione alla parola come esercizio pedagogico: Ortega y Gasset sulla missione del bibliotecario", *Rivista Scuola*, n.º 12, 2016, pp. 1-12.

Aubert, Paul: *El diario* El Sol *en su época (1917-1939).* Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2022.

Bagur Taltavull, Juan: "Mujer, feminidad y proyecto nacional según Ortega y Gasset". En Albares, Roberto; Hernández, Domingo; Mora, José Luis y Hermida, Cristina (eds.): *Mujer y filosofía en el mundo iberoamericano*. Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca / Asociación de Hispanismo Filosófico, 2022, pp. 297-305.

Bagur Taltavull, Juan: "De la república socialista a la monarquía liberal: la evolución de la perspectiva nacionalizadora de Ortega en el contexto de la Gran Guerra". En Sanz Díaz, Carlos y Petrovici, Zorann (dirs.): *La Gran Guerra en la España de Alfonso XIII*. Madrid: Sílex, 2019, pp. 191-211.

Balaguer García, Esmeralda: "Las humanidades y los estudios culturales en Ortega". En Balaguer García, Esmeralda y Venturelli, Greta (eds.): *Estudios Europeos*. L'Eliana (Valencia): Nexofía. Libros electrónicos de La Torre del Virrey, 2020, pp. 188-214.

Baldomero García, Julio: "El Estatuto de Cataluña en el pensamiento de Ortega y Gasset", *Eikasía. Revista de Filosofía*, n.º 111, 2022, pp. 67-97.

Barrios Casares, Manuel: *La vida como ensayo y otros ensayos. Kundera, Benjamin, Ortega.* Sevilla: Athenaica, 2021.

Barrios Casares, Manuel: "Romanzo, teoria e circostanza nelle *Meditazioni del Chisciotte*". En Cacciatore, Giuseppe y Cantillo, Clementina (eds.): *Omaggio a Ortega. A cento anni dalle* Meditazioni del Chisciotte *(1914-2014)*. Nápoles: Guida, 2016, pp. 11-29.

Bautista Boned, Luis: "«La pedagogía social como programa político». Definiendo la subjetividad contenida del joven Ortega", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 44, 2022, pp. 105-134.

Benéitez, Rosa y Hernández, Domingo: "Confidencias estéticas. Sobre María Luisa Caturla y José Ortega y Gasset". En Albares, Roberto; Hernández, Domingo; Mora, José Luis y Hermida, Cristina (eds.): *Mujer y filosofía en el mundo iberoamericano*. Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca / Asociación de Hispanismo Filosófico, 2022, pp. 333-340.

Binder, Marnie: "La miseria y el esplendor de las traducciones de José Ortega y Gasset al inglés: una historia de su desarrollo y recepción en Estados Unidos". En Balaguer García, Esmeralda y Ardavín Trabanco, Carlos X. (eds.): *Estados Unidos / España. Diálogos filosóficos*. L'Eliana (Valencia): Nexofía. Libros electrónicos de La Torre del Virrey, 2020, pp. 343-361.

Bolado Ochoa, Gerardo: "El proyecto orteguiano de un Instituto de Humanidades en tiempos de reconstrucción europea", *Bulletin of Spanish Studies*, vol. 95, n.º 1, 2018, pp. 79-94.

Bolado Ochoa, Gerardo: "Génesis y sentido de la creencia en la obra de Ortega y Gasset". En Arévalo Benito, Héctor; Bolado Ochoa, Gerardo y La Rubia Prado, Francisco (coords.): *Entre Europa y América: estudios de Filosofía*. Loja (Ecuador): Universidad Técnica Particular de Loja, 2014a, pp. 87-135.

Bolado Ochoa, Gerardo y La Rubia Prado, Francisco: "La Escuela de Ortega y la filosofía contemporánea en lengua española". En Arévalo Benito, Héctor; Bolado Ochoa, Gerardo y La Rubia Prado, Francisco (coords.): *Entre Europa y América: estudios de Filosofía*. Loja (Ecuador): Universidad Técnica Particular de Loja, 2014b, pp. 27-84.

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

Bolado Ochoa, Gerardo: "«Menéndez Pelayo» y la *Retórica* de Ortega contra la Restauración", *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo*, año 88, n.º 2, 2012, pp. 229-250.

Brioso, Jorge y Díaz Álvarez, Jesús M.: "El filósofo y sus filosofías. Ortega, la fenomenología y algo más". En Lasaga Medina, José y Díaz Álvarez, Jesús M. (eds.): *La razón y la vida. Escritos en homenaje a Javier San Martín*. Madrid: Trotta, 2018, pp. 373-387.

Cacciatore, Giuseppe y Cantillo, Clementina (eds.): *Omaggio a Ortega. A cento anni dalle* Meditazioni del Chisciotte *(1914-2014)*. Nápoles: Guida, 2016a.

Cacciatore, Giuseppe: "Il posto della parola: lo stile filosofico di Ortega tra meditazione e saggio". En Cacciatore, Giuseppe y Cantillo, Clementina (eds.): *Omaggio a Ortega. A cento anni dalle* Meditazioni del Chisciotte *(1914-2014)*. Nápoles: Guida, 2016b, pp. 31-47.

Cacciatore, Giuseppe: "Ortega e Zambrano su Croce". En: *Sulla filosofia spagnola. Saggi e ricerche*. Bolonia: Il Mulino, 2013a, pp. 125-158.

Cacciatore, Giuseppe: "Vico e Ortega. Note in margine alla critica della ragione problematica". En: *Sulla filosofia spagnola. Saggi e ricerche*. Bolonia: Il Mulino, 2013b, pp. 191-201.

Cacciatore, Giuseppe: "Ortega y Gasset e Dilthey". En: *Storicismo problematico e metodo critico*. Nápoles: Guida, 1993, pp. 289-318.

Cai, Xiaojie: "[El encuentro de la literatura y la filosofía: el problema estilístico de *Meditaciones del Quijote* de Ortega y Gasset]", *Foreign Literature*, n.º 2, 2020, pp. 150-159.

Cáliz Montes, Jessica: "La misión de la lectura según Ortega y Gasset". En Rodríguez Fischer, Ana y Rodríguez Mosquera, María José (coords.): *Bibliotecas de escritores*. Barcelona: Ediciones de la Universidad de Barcelona, 2019, pp. 105-121.

Cammarota, Gian Paolo: "Etica della volontà pura e critica dello sforzo puro. Cohen e Ortega y Gasset", *Rocinante. Rivista di filosofía ibérica, iberoamericana e interculturale*, n.º 8, 2014, pp. 21-39.

Campa, Riccardo: "L'uomo-massa di Ortega". En Infantino, Lorenzo y Pellicani, Luciano (eds.): *Attualità di Ortega y Gasset*. Florencia: Le Monnier, 1984, pp. 243-266.

Camps, Victoria: "Vertebrar España. Lecciones orteguianas para el siglo XXI", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 45, 2022, pp. 89-97.

Cano Pavón, José Manuel: "La *Misión de la Universidad* de Ortega y Gasset setenta y cinco años después", *Paradigma: revista universitaria de cultura*, n.º 0, 2005, pp. 11-12.

Cantillo, Clementina: "Algunas consideraciones alrededor de la digitalización en el ámbito humanístico, a partir de Vico y Ortega", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 44, 2022, pp. 215-220.

Cantillo, Clementina: "La dinámica histórica entre barbarie y civilización: un itinerario del pensamiento de Ortega y Gasset". En Lasaga Medina, José y Díaz Álvarez, Jesús M. (eds.): *La razón y la vida. Escritos en homenaje a Javier San Martín*. Madrid: Trotta, 2018, pp. 327-337.

Cantillo, Clementina y Cacciatore, Giuseppe (eds.): *Omaggio a Ortega. A cento anni dalle* Meditazioni del Chisciotte *(1914-2014)*. Nápoles: Guida, 2016a.

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

CANTILLO, Clementina: "«Salvar las apariencias»: tra amore e logica". En CACCIATORE, Giuseppe y CANTILLO, Clementina (eds.): *Omaggio a Ortega. A cento anni dalle* Meditazioni del Chisciotte *(1914-2014)*. Nápoles: Guida, 2016b, pp. 49-66.

CANTILLO, Clementina: "Acerca de filosofía y relación entre las culturas: algunas observaciones sobre Ortega y Gasset". En SCOCOZZA, Antonio y D'ANGELO, Giuseppe (eds.): Magister et discipuli*: filosofía, historia, política y cultura*. Tomo I. Bogotá: Taurus / Universidad de Salerno / Universidad Católica de Colombia, 2016c, pp. 117-128.

CANTILLO, Clementina: "La filosofía tra «sforzo» e «riposo». Alcune considerazioni sul pensiero di Ortega y Gasset", *Rocinante. Rivista di filosofía ibérica, iberoamericana e interculturale*, n.º 8, 2014, pp. 40-48.

CASTLETON, Alexander: "*Amor Mundi* and Saving the Circumstance. Loving a Technoscientific World according to José Ortega y Gasset and Hannah Arendt" [Online], *Revista de Filosofía*, 2022, pp. 1-20.

CASTLETON, Alexander: "Tecnología, desarraigo, y prácticas focales: José Ortega y Gasset y Albert Borgmann frente a la alienación tecnológica del mundo", *Humanidades*, n.º 10, 2021, pp. 39-68.

CASTRO SÁNCHEZ, Álvaro: "La cal, la joya y el guijarro. Ortega y Gasset y la primera recepción de Heidegger en España", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 39, n.º 2, 2022, pp. 405-415.

CEREZO GALÁN, Pedro: "Il bosco e la ginestra ardente. Appunti su poesia e realtà nelle *Meditazioni del Chisciotte*". En CACCIATORE, Giuseppe y CANTILLO, Clementina (eds.): *Omaggio a Ortega. A cento anni dalle* Meditazioni del Chisciotte *(1914-2014)*. Nápoles: Guida, 2016, pp. 67-89.

CHEN, Feng: "[Un análisis de la visión de Ortega y Gasset sobre la educación superior]", *Jiangsu Higher Education*, n.º 2, 2005, pp. 125-128.

CISCATO, Costanza: "*Aliquid pro aliquo*: perspectivismo orteguiano y teoría girardiana del deseo mimético. Una hipótesis de lectura entre poética y política", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 44, 2022, pp. 187-200.

COGNETTI, Lorenzo: "Ortega e la *razón vital*. Una traccia nietzscheana" [Online], *Rocinante. Rivista di filosofía ibérica, iberoamericana e interculturale*, n.º 13, 2022, pp. 19-29.

CONILL SANCHO, Jesús: "Actualidad de la tradición escolástica en Ortega y Gasset, Zubiri y el último Habermas", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 39, n.º 1, 2022, pp. 215-224.

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

CONILL SANCHO, Jesús: "«La victoria de la técnica», según Ortega y Gasset (una alternativa a Heidegger)", *Revista Internacional de Tecnología, Ciencia y Sociedad*, vol. 2, n.º 1, 2013, pp. 43-58.

CONILL SANCHO, Jesús: "La superación del naturalismo en Ortega y Gasset", *Isegoría*, n.º 46, 2012, pp. 167-192.

COSTA DELGADO, Jorge: "Elitismo y capital cultural en el joven Ortega y Gasset. Los orígenes de la dinámica élite-masa en su teoría de las generaciones y del parlamentarismo de notables cultos como ideal político". En ESTRELLA GONZÁLEZ, Alejandro y GUTIÉRREZ SIMÓN, Rodolfo (coords.): *Entre textos y contextos. Ensayos de filosofía española contemporánea*. Madrid: Guillermo Escolar Editor, 2022, pp. 77-104.

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

Costa Delgado, Jorge: "Ortega y Gasset y el fin de un modelo de filosofía". En Moreno Pestaña, José Luis, Díaz Álvarez, Jesús M. y Ausín, Txetxu (coords.): *Los retos de la filosofía en el siglo XXI. Actas del I Congreso Internacional de la Red Española de Filosofía*. Vol. XV. Valencia: Universidad de Valencia / Red Española de Filosofía, 2015, pp. 19-23.

Cotroneo, Girolamo: "Ortega tra liberalismo e socialismo". En Infantino, Lorenzo y Pellicani, Luciano (eds.): *Attualità di Ortega y Gasset*. Florencia: Le Monnier, 1984, pp. 289-308.

Crespo Sánchez, Javier: "*El tema de nuestro tiempo*, aún: Ortega y la crisis de la razón", *Bitarte. Revista cuatrimestral de humanidades*, año 13, n.º 39, 2006, pp. 5-18.

Crespo Sánchez, Javier: "Crisis de la modernidad y metáfora en Ortega", *Ensayos. Revista de la Facultad de Educación de Albacete*, n.º 19, 2004, pp. 75-92.

Criado Cambón, Carlos: "Einstein en España y su relación con Ortega y Gasset", *Paradigma: revista universitaria de cultura*, n.º 0, 2005, pp. 7-10.

Csejtei, Dezsö: "Mujer vulgar y mujer ejemplar: modalidades de la existencia femenina en la obra de José Ortega y Gasset". En Albares, Roberto; Hernández, Domingo; Mora, José Luis y Hermida, Cristina (eds.): *Mujer y filosofía en el mundo iberoamericano*. Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca / Asociación de Hispanismo Filosófico, 2022, pp. 307-324.

Csejtei, Dezsö y Juhász, Anikó: "Europa en la filosofía del Ortega joven y maduro". En Dóra, Faix (ed.): *Paralelismos e interpretaciones en torno a la Residencia de Estudiantes*. Budapest: ELTE Eötvös József Collegium, 2017, pp. 37-51.

Csejtei, Dezsö: "El paisaje de Ignacio Zuloaga en la interpretación de Unamuno y Ortega y Gasset". En Mora, José Luis; Trapanese, Elena; Lara, María del Carmen; Barroso, Óscar y Agenjo, Xavier (eds.): *Filosofías del sur. Actas de las XI Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico*. Madrid: Universidad de Granada / Asociación de Hispanismo Filosófico, 2015, pp. 337-349.

Csejtei, Dezsö: "Modernidad y paisajismo: Unamuno y Ortega sobre la filosofía del paisaje". En Mora, José Luis; Manzanero, Delia; González, Martín y Agenjo, Xavier (eds.): *Crisis de la Modernidad y Filosofías Ibéricas. Actas de las X Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico*. Madrid: Fundación Ignacio Larramendi / Universidad de Santiago de Compostela / Asociación de Hispanismo Filosófico, 2013, pp. 307-316.

Díaz, José María y Ariso, José María: "Ortega y Gasset on the Alleged Inconvenience of Reading *Don Quixote* at School", *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 55, n.º 2, 2022b, pp. 169-182.

Díaz Álvarez, Jesús M.: "Husserl y Ortega. Las dos obsesiones filosóficas de una vida". En Expósito Ropero, Noé y Domingo Moratalla, Tomás (eds.): *Ortega y la fenomenología. Diálogos con Javier San Martín*. Madrid: Dykinson, 2022, pp. 47-54.

Díaz Álvarez, Jesús M. y Brioso, Jorge: "El filósofo y sus filosofías. Ortega, la fenomenología y algo más". En Lasaga Medina, José y Díaz Álvarez, Jesús M. (eds.): *La razón y la vida. Escritos en homenaje a Javier San Martín*. Madrid: Trotta, 2018, pp. 373-387.

Díez del Corral, Luis: "El rapto de Europa", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 45, 2022, pp. 165-176.

Dimas, Samuel; Morujão, Carlos y Relvas, Susana: *The Philosophy of Ortega y Gasset Reevaluated*. Cham (Suiza): Springer, 2021.

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

DOMINGO MORATALLA, Tomás y EXPÓSITO ROPERO, Noé (eds.): *Ortega y la fenomenología. Diálogos con Javier San Martín*. Madrid: Dykinson, 2022a.

DOMINGO MORATALLA, Tomás: "Fenomenología hermenéutica, cuestión de talante y talento". En EXPÓSITO ROPERO, Noé y DOMINGO MORATALLA, Tomás (eds.): *Ortega y la fenomenología. Diálogos con Javier San Martín*. Madrid: Dykinson, 2022b, pp. 85-93.

DÓRA, Faix: "La Residencia de estudiantes y Ortega y Gasset en los diarios de Sándor Márai". En DÓRA, Faix (ed.): *Paralelismos e interpretaciones en torno a la Residencia de Estudiantes*. Budapest: ELTE Eötvös József Collegium, 2017, pp. 21-35.

DZUL-HORI, Astrid: "La realización tecnológica de las fantasías sobre el cuerpo: una respuesta a partir de las reflexiones sobre la técnica de José Ortega y Gasset", *Theoría*, n.º 43, 2022, pp. 122-142.

ECHEVERRÍA, Javier: "Introducción". En ORTEGA Y GASSET, José: *Antología de textos sobre Estimativa y Valores*. Edición de Javier Echeverría Ezponda y Lola Sánchez Almendros. Madrid: Tecnos / Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, 2022, pp. 9-106.

EXPÓSITO ROPERO, Noé y DOMINGO MORATALLA, Tomás (eds.): *Ortega y la fenomenología. Diálogos con Javier San Martín*. Madrid: Dykinson, 2022a.

EXPÓSITO ROPERO, Noé: "Antropología, ética y razón práctica en Ortega: una lectura fenomenológica". En EXPÓSITO ROPERO, Noé y DOMINGO MORATALLA, Tomás (eds.): *Ortega y la fenomenología. Diálogos con Javier San Martín*. Madrid: Dykinson, 2022b, pp. 165-179.

EXPÓSITO ROPERO, Noé: "La fenomenología de la objetividad de Ortega y Gasset. Una respuesta a Graham Harman", *Estudios Filosóficos*, vol. 69, n.º 200, 2020, pp. 183-197.

EXPÓSITO ROPERO, Noé: "Vocación, vida auténtica y estados de ánimo: una meditación antropológica a partir de José Ortega y Gasset". En RODRÍGUEZ SUÁREZ, Luisa Paz (coord.): *Patologías de la existencia. Enfoques filosófico-antropológicos*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2018, pp. 327-337.

FERNÁNDEZ MORA, Vicente de Jesús: "Avatares de la circunstancia. Presencia y divergencias del pensamiento orteguiano en la filosofía mexicana y latinoamericana", *Alfa. Revista de la Asociación Andaluza de Filosofía*, n.º 38, 2022, pp. 474-487.

FERNÁNDEZ VEGA, Juan Luis: "La tribuna vacante. Eduardo Nicol y la retórica filosófica tras Ortega", *Éndoxa. Series Filosóficas*, n.º 49, 2022, pp. 73-91.

FERRACUTI, Gianni: "Le radici moderniste delle *Meditaciones del Quijote* di Ortega y Gasset". En CACCIATORE, Giuseppe y CANTILLO, Clementina (eds.): *Omaggio a Ortega. A cento anni dalle* Meditazioni del Chisciotte *(1914-2014)*. Nápoles: Guida, 2016, pp. 125-150.

FERRARI NIETO, Enrique: "Los recorridos encontrados para la literatura en las filosofías de Ortega y Nicol: el hispanismo como cuestión de fondo". En MORA, José Luis; TRAPANESE, Elena; LARA, María del Carmen; BARROSO, Óscar y AGENJO, Xavier (eds.): *Filosofías del sur. Actas de las XI Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico*. Madrid: Universidad de Granada / Asociación de Hispanismo Filosófico, 2015, pp. 405-421.

FERRARI NIETO, Enrique: "Razón narrativa y novela en la confluencia de la metafísica y la estética de Ortega y Marías: contexto y referencias". En MORA, José Luis; MANZANERO, Delia; GONZÁLEZ, Martín y AGENJO, Xavier (eds.): *Crisis de la Modernidad y Filosofías Ibéricas. Actas de las X Jornadas Internacionales*

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

de Hispanismo Filosófico. Madrid: Fundación Ignacio Larramendi / Universidad de Santiago de Compostela / Asociación de Hispanismo Filosófico, 2013, pp. 365-382.

Ferrater Mora, José: *Ortega y Gasset. Fasi di una filosofia.* Traducción al italiano de A. Roso. Bolsena: Massari, 2022.

Ferré, Juan Francisco: "Ortega y el arte de novelar nuevamente. Algunas consideraciones intempestivas sobre el presente cultural", *Paradigma: revista universitaria de cultura*, n.º 0, 2005, pp. 13-17.

Ferreiro Lavedán, María Isabel: "Lo uno y lo otro: creer y descreer". En Lasaga Medina, José y Díaz Álvarez, Jesús M. (eds.): *La razón y la vida. Escritos en homenaje a Javier San Martín*. Madrid: Trotta, 2018, pp. 94-105.

Fioraso, Nazzareno: "Españolizar / Europeizar. Un panorama sobre la relación entre España y Europa desde la Ilustración hasta Ortega y Gasset", *Otrosiglo. Revista de Filosofía*, vol. 2, n.º 2, 2018, pp. 20-40.

Fu, Yongjun: "[Misión de la universidad e ideales educativos]", *Journal of Shandong University of Science and Technology: Social Science Edition*, n.º 3, 2004, pp. 103-108.

Gago Martín, Claudia: "Horizonte del liberalismo a la luz del pensamiento político y de España de Ortega", *Ihering. Cuadernos de Ciencias Jurídicas y Sociales*, n.º 1, 2018, pp. 75-131.

Gao, Yuanhou: "[Aceptación y rechazo de Ortega sobre la fenomenología de Husserl]", *World Philosophy*, n.º 1, 2012, pp. 103-109.

García de la Concha, Víctor: "José Ortega y Gasset (1883-1955). *Meditaciones del Quijote*". En: *Grandes páginas de la literatura española*. Barcelona: Espasa, 2022, pp. 312-313.

García Haro, Juan: "La terapia de aceptación y compromiso como terapia existencial a la luz de la filosofía de Ortega", *Eikasía. Revista de Filosofía*, n.º extra 107, 2022, pp. 299-316.

García Nuño, Alfonso (ed.): El tema de nuestro tiempo. *Jornada de Filosofía 2022*. Madrid: Universidad San Dámaso, 2022a.

García Nuño, Alfonso: "«Prólogo para alemanes». Un epílogo para *El tema de nuestro tiempo*". En García Nuño, Alfonso (ed.): El tema de nuestro tiempo. *Jornada de Filosofía 2022*. Madrid: Universidad San Dámaso, 2022b, pp. 93-124.

García Santesmases, Antonio: "Azaña y Ortega". En Lasaga Medina, José y Díaz Álvarez, Jesús M. (eds.): *La razón y la vida. Escritos en homenaje a Javier San Martín*. Madrid: Trotta, 2018, pp. 312-318.

García-Cano Lizcano, Fernando: "La ética contemporánea, entre el constructivismo y el cognitivismo". En García Nuño, Alfonso (ed.): El tema de nuestro tiempo. *Jornada de Filosofía 2022*. Madrid: Universidad San Dámaso, 2022, pp. 147-168.

Garrido Periñán, Juan José: "On Heidegger and Ortega y Gasset: The Spanish Being and its Tragic Condition of Existence", *Horizon. Studies in Phenomenology*, vol. 11, n.º 2, 2021, pp. 625-640.

Gobbi, Giulia: "Introduzione". En Ortega y Gasset, José: *Il corpo tra* symbolon *e* psyché. *Saggi filosofici*. Traducción de Giulia Gobbi. Milán: Meltemi, 2022, pp. 13-22.

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

Gómez Miranda, Rafael: "*El tema de nuestro tiempo*. Ortega y la razón moderna". En García Nuño, Alfonso (ed.): El tema de nuestro tiempo. *Jornada de Filosofía 2022*. Madrid: Universidad San Dámaso, 2022, pp. 15-37.

Gómez Sánchez, Carlos: "Ortega: pensamiento y paisaje", *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 836, 2020, pp. 90-119.

González y Galán, Fernando: "José Ortega y Gasset y los orígenes de la Sociología en España". En Mora, José Luis; Trapanese, Elena; Lara, María del Carmen; Barroso, Óscar y Agenjo, Xavier (eds.): *Filosofías del sur. Actas de las XI Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico*. Madrid: Universidad de Granada / Asociación de Hispanismo Filosófico, 2015, pp. 351-370.

González de Posada, Francisco: "El contraste con Europa a la luz del pensamiento del joven Ortega y la actitud de Unamuno". En: *Madrid y la Ciencia. Un paseo a través de la historia (II): Siglo XIX*. Madrid: Instituto de Estudios Madrileños / CSIC, 2020, pp. 221-252.

González de Posada, Francisco: "¿Qué es Europa? La respuesta de Ortega y Gasset: «Europa = Ciencia»", *Beresit. Revista Interdisciplinar científico-humana*, n.º 15, 2016, pp. 273-288.

González Quirós, José Luis: "José Ortega y Gasset". En Caballero Bono, José Luis (coord.): *Visión de España en pensadores españoles de los años treinta*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2017, pp. 149-167.

Grande Sánchez, Pedro: "Convergencias y divergencias en torno a *Reflexiones sobre la violencia* de Georges Sorel y el pensamiento filosófico de José Ortega y Gasset", *Eikasía. Revista de Filosofía*, n.º 111, 2022, pp. 99-113.

Guo, Weigui: "[La reacción de la súper-democracia: una breve reseña de la teoría política de Ortega y Gasset sobre la sociedad de masas]", *Journal of Fujian Party School*, n.º 6, 2007, pp. 9-14.

Guo, Yongjian: "[Reconstruir la enseñanza cultural: Ortega y Gasset y la reforma de la educación universitaria]", *Higher Education Research*, n.º 5, 2009, pp. 30-34.

Gutiérrez Gutiérrez, Eduardo: "«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, 2022a, pp. 607-618.

Gutiérrez Gutiérrez, Eduardo: "Simmel y Ortega: Ontología relacional contra la tradición parmenídea del ser", *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 55, n.º 2, 2022b, pp. 311-325.

Gutiérrez Gutiérrez, Eduardo: "Nota crítica a *Sobre el punto de vista en las artes* de José Ortega y Gasset", *Cuadernos de Filosofía*, n.º 36, 2018, pp. 63-74.

Gutiérrez Pozo, Antonio: "Don Juan, Don Quijote, San Mauricio y el Arquero: figuras del heroísmo moral en Ortega y Gasset", *Convivium. Revista de Filosofía*, n.º 34, 2021, pp. 5-39.

Gutiérrez Pozo, Antonio: "La muerte como creación. La interiorización vitalista de la muerte en la vida en la filosofía de Ortega y Gasset", *Claridades. Revista de Filosofía*, vol. 12, n.º 1, 2020a, pp. 107-135.

Gutiérrez Pozo, Antonio: "Ser para la vocación. Muerte y vocación como claves de la finitud humana en Ortega y Gasset", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 37, n.º 2, 2020b, pp. 295-307.

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

Gutiérrez Pozo, Antonio: "La ética vocacional, heroica, deportiva e ilustrada de Ortega y Gasset para tiempos de desorientación, parte II", *Cinta de Moebio: Revista Electrónica de Epistemología de Ciencias Sociales*, n.º 69, 2020c, pp. 201-213.

Gutiérrez Pozo, Antonio: "Pensamientos caminados para caminar: una contribución al concepto de meditación filosófica en Ortega y Gasset como síntesis de teoría y práctica", *Transformação*, vol. 43, 2020d, pp. 19-40.

Gutiérrez Pozo, Antonio: "Interpretamos porque morimos. Arte e interpretación en la filosofía hermenéutica de la finitud de Ortega y Gasset", *Aufklärung. Revista de Filosofia*, vol. 4, n.º 3, 2017, pp. 11-28.

Gutiérrez Pozo, Antonio: "La vida como principio interpretativo radical en la filosofía de Ortega y Gasset", *Transformação*, vol. 35, n.º 3, 2012, pp. 81-96.

Gutiérrez Simón, Rodolfo: "Nación y concepto en Ortega". En Estrella González, Alejandro y Gutiérrez Simón, Rodolfo (coords.): *Entre textos y contextos. Ensayos de filosofía española contemporánea*. Madrid: Guillermo Escolar Editor, 2022a, pp. 105-118.

Gutiérrez Simón, Rodolfo: "Los conceptos y los dioses: máscaras de la realidad y crítica a la Modernidad en Ortega y Zambrano", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 39, n.º 3, 2022b, pp. 619-628.

Gutiérrez Simón, Rodolfo: "Velázquez y Cervantes en el sistema de Ortega: la asimilación de dos autores modernos en una filosofía «nada moderna»", *Ingenium. Revista electrónica de pensamiento moderno y metodología en historia de las ideas*, n.º 16, 2022c, pp. 37-45.

Gutiérrez Simón, Rodolfo: "Lecturas liberales desde *Un mundo feliz*: Huxley, Lippmann, Ortega y Dewey ante la homogeneización social", *Res Publica. Revista de historia de las ideas políticas*, vol. 24, n.º 3, 2021, pp. 343-354.

Gutiérrez Simón, Rodolfo: "Ortega y la otra América: capitalismo, creencias y confluencias". En Balaguer García, Esmeralda y Ardavín Trabanco, Carlos X. (eds.): *Estados Unidos / España. Diálogos filosóficos*. L'Eliana (Valencia): Nexofía. Libros electrónicos de La Torre del Virrey, 2020, pp. 257-287.

Gutiérrez Simón, Rodolfo: "Masas, gente y opinión pública en la obra de Ortega y Gasset". En Ruiz Sanjuán, César (ed.): *Perspectivas del populismo*. Viña del Mar (Chile): Cenaltes, 2019, pp. 119-132.

Haro Honrubia, Alejandro de: "La democracia en la obra de José Ortega y Gasset (1883-1955). Del ideal ético al «ideal» político", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 39, n.º 3, 2022a, pp. 629-634.

Haro Honrubia, Alejandro de: "El giro de José Ortega y Gasset ante la idea del Estado. Del «estatismo» clásico germano de mocedad a la razón de Estado al servicio de la realidad nacional", *Contrastes*, vol. 27, n.º 2, 2022b, pp. 7-34.

Haro Honrubia, Alejandro de: "La influencia del pensamiento alemán en la pedagogía elitista de Ortega y Gasset: proyección de futuro". En Barragán Martín, Ana Belén, *et. al.* (coords.): *Innovación docente e investigación en Educación y Ciencias Sociales. Experiencias de cambio en la metodología docente*. Madrid: Dykinson, 2022c, pp. 37-42.

Haro Honrubia, Alejandro de y Trotta, Francesco G.: "Ortega allievo di Cohen e l'amore come conoscenza", *Archivio di Filosofía*, vol. 88, n.º 1, 2020, pp. 123-134.

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

He, Yunjing: "[Comprensión y declaración de la misión de la universidad moderna]", *Jiangsu Higher Education*, n.º 2, 2005.

He, Zhaowu: [*Crítica de la razón histórica*]. Pekín: Tsinghua University Press, 2001.

He, Zhaowu: "[La reconstrucción de la razón histórica: sobre el pensamiento histórico de Ortega y Gasset]", *Research on Historical Theory*, n.º 2 y 3, 1993, pp. 73-85 y 117-126.

Hernández, Domingo: "«Un antiguo libro mío…». José Ortega y Gasset cita *España invertebrada*", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 45, 2022a, pp. 99-109.

Hernández, Domingo y Benéitez, Rosa: "Confidencias estéticas. Sobre María Luisa Caturla y José Ortega y Gasset". En Albares, Roberto; Hernández, Domingo; Mora, José Luis y Hermida, Cristina (eds.): *Mujer y filosofía en el mundo iberoamericano*. Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca / Asociación de Hispanismo Filosófico, 2022b, pp. 333-340.

Infantino, Lorenzo y Pellicani, Luciano (eds.): *Attualità di Ortega y Gasset*. Florencia: Le Monnier, 1984a.

Infantino, Lorenzo: "Ortega e la teoria dell'azione sociale". En Infantino, Lorenzo y Pellicani, Luciano (eds.): *Attualità di Ortega y Gasset*. Florencia: Le Monnier, 1984b, pp. 135-150.

Jácome González, Sara: "La relación literaria, filosófica y humana entre Victoria Ocampo y Ortega y Gasset". En Paredes Martín, María del Carmen y Bonete Perales, Enrique (coords.): *La filosofía y el amor. XXVII Encuentro Internacional (3-5 octubre 2018) de la Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía*. Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2020, pp. 127-132.

Jiang, Guojun: "[La interpretación espejo de *Misión de la Universidad*]", *University Education Science*, n.º 1, 2010, pp. 30-31.

Jing, Di y Wang, Bolu: "[Dos visiones de la tecnología en el marco de la fenomenología existencialista: un estudio comparativo de las ideas de Ortega y Heidegger sobre la tecnología]", *Studies in Philosophy of Science and Technology*, vol. 33, n.º 5, 2020, pp. 62-67.

Jing, Di y Wang, Bolu: "[La tecnología en la búsqueda de la vida buena: la teoría del valor ético de la práctica tecnológica de Ortega y Gasset]", *Journal of Northeastern University (Social Science)*, vol. 19, n.º 6, 2017, pp. 551-556.

Juhász, Anikó y Csejtei, Dezsö: "Europa en la filosofía del Ortega joven y maduro". En Dóra, Faix (ed.): *Paralelismos e interpretaciones en torno a la Residencia de Estudiantes*. Budapest: ELTE Eötvös József Collegium, 2017, pp. 37-51.

Kang, Yutang: "[*Misión de la Universidad* y la construcción de la universidad de la primera clase mundial]", *Higher Education Exploration*, n.º 5, 2008.

Kong, Jie: "[*La rebelión de las masas* en la perspectiva del liderazgo cultural]", *Journal of North China Electric Power University: Social Philosophy Science Edition*, n.º 6, 2016a.

Kong, Jie y Pei, Dehai: "[¿Rebelión o regreso de las masas?, en la oposición de la opinión de las masas de Ortega y Gramsci]", *Journal of Anhui University: Social Philosophy Science Edition*, n.º 6, 2016b, pp. 9-15.

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

La Rosa, Stefania: "José Ferrater Mora interprete di Ortega y Gasset" [Online], *Rocinante. Rivista di filosofía ibérica, iberoamericana e interculturale*, n.º 13, 2022, pp. 109-111. [Reseña a Ferrater Mora, José: *Ortega y Gasset. Fasi di una filosofia.* Traducción al italiano de A. Roso. Bolsena: Massari, 2022].

La Rubia Prado, Francisco y Bolado Ochoa, Gerardo: "La Escuela de Ortega y la filosofía contemporánea en lengua española". En Arévalo Benito, Héctor; Bolado Ochoa, Gerardo y La Rubia Prado, Francisco (coords.): *Entre Europa y América: estudios de Filosofía*. Loja (Ecuador): Universidad Técnica Particular de Loja, 2014, pp. 27-84.

Lacau St. Guily, Camile: "La *Lebensphilosophie* et les philosophes espagnols de la vie: Miguel de Unamuno, José Ortega y Gasset et María Zambrano (années 1900-1930)", *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 119, n.º 2, 2022, pp. 219-246.

Lan, Ai'ai y Qin, Qiguang: "[Un análisis de los pensamientos educativos de Ortega y su iluminación sobre la formación de talentos en las universidades chinas]", *China Electric Power Education*, n.º 4, 2012, pp. 5-6.

Landry, Travis: "José Ortega y Gasset" [Online]. En Vinson, Ben (ed.): *Oxford Bibliographies in Latin American Studies*. Nueva York: Oxford University Press, 2022.

Lara Pérez, Antonio de: "Ortega y la crisis de España", *Alfa. Revista de la Asociación Andaluza de Filosofía*, año XVII, n.º 33, 2014, pp. 19-33.

Lasaga, José: *Meditaciones para un siglo: la filosofía política de Ortega y Gasset*. Madrid: Cinca, 2022a.

Lasaga, José: "El Ortega de San Martín: introducción a la vida radical". En Expósito Ropero, Noé y Domingo Moratalla, Tomás (eds.): *Ortega y la fenomenología. Diálogos con Javier San Martín*. Madrid: Dykinson, 2022b, pp. 37-46.

Lasaga, José: "Jorge García Gómez. La Habana, 1937 – Long Island (NY), 2021", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 44, 2022c, pp. 213-214.

Lasaga, José: "Una vista sobre la ética de Ortega: de los valores al imperativo biográfico", *Revista de estudios orteguianos*, n.º 44, 2022d, pp. 241-246. [Reseña a Expósito Ropero, Noé: *La ética de Ortega y Gasset. Del deber al imperativo biográfico*. Prólogo de Javier San Martín. Madrid: UNED, 2021].

Lasaga, José: "Una crónica filosófica de integración. Husserl y Ortega en la interpretación de Javier San Martín". En Lasaga Medina, José y Díaz Álvarez, Jesús M. (eds.): *La razón y la vida. Escritos en homenaje a Javier San Martín*. Madrid: Trotta, 2018, pp. 350-360.

Lasaga, José: "Sobre una meditación que Ortega no escribió: «El alcionismo de Cervantes»" [Online], *Rocinante. Rivista di filosofía ibérica, iberoamericana e interculturale*, n.º 10, 2017, pp. 57-74.

Lasaga, José: "La razón histórica como crisis de la razón". En Moreno Pestaña, José Luis, Díaz Álvarez, Jesús M. y Ausín, Txetxu (coords.): *Los retos de la filosofía en el siglo XXI. Actas del I Congreso Internacional de la Red Española de Filosofía*. Vol. XV. Valencia: Universidad de Valencia / Red Española de Filosofía, 2015, pp. 31-39.

Lastra, Antonio: "El monstruo: filosofía e historia, o por qué José Ortega y Gasset no leyó nunca a Edward Gibbon", *Araucaria*, vol. 24, n.º 51, 2022, pp. 709-722.

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

LESZCZYNA, Dorota: "Platón y la Escuela de Marburgo. Incluyendo las interpretaciones de la filosofía platónica en Nicolai Hartmann y José Ortega y Gasset", *Revista de Filosofía*, vol. 47, n.º 2, 2022, pp. 489-509.

LI, Jianhui: "[La misión fundamental y la salida de la universidad se encuentran en la reforma: una revisión de los pensamientos de reforma educativa de Ortega Gasset en *Misión de la Universidad*]", *Meitan Higher Education*, n.º 4, 2004, pp. 23-26.

LI, Qi: "[La disolución de la humanización y el surgimiento del arte moderno: el arte moderno temprano desde la perspectiva de la filosofía y la sociología]", *Beauty and the Times: Academic (Part 2)*, n.º 11, 2016, pp. 42-45.

LI, Shangqun y LI, Zhengyun: "[Un análisis del desarrollo universitario de Ortega y Gasset y el pensamiento de la educación universitaria]", *Journal of Higher Education Research*, n.º 5, 2005, pp. 18-21.

LI, Shinan: "[Mirar, mirar atrás y mirar: comentarios sobre *La deshumanización del arte*]", *Journal of Shandong University of Science and Technology: Social Science Edition*, n.º 11, 2013.

LI, Yunxiang: "[El eco de las masas: repensando *La rebelión de las masas* de Ortega]", *Proceedings of the First Yangtze River Delta Film and Television Media Graduate Academic Forum*, 2015.

LI, Zhengyun y LI, Shangqun: "[Un análisis del desarrollo universitario de Ortega y Gasset y el pensamiento de la educación universitaria]", *Journal of Higher Education Research*, n.º 5, 2005, pp. 18-21.

LIU, Liguo y MA, Lihong: "[Una reflexión de la misión de la universidad: comentarios sobre la lectura *Misión de la Universidad* de Ortega y Gasset]", *Journal of Higher Education Research*, n.º 1, 2006, pp. 25-27.

LLERA ESTEBAN, Luis de: "Testo e contesto nelle *Meditazioni del Chisciotte*". En CACCIATORE, Giuseppe y CANTILLO, Clementina (eds.): *Omaggio a Ortega. A cento anni dalle* Meditazioni del Chisciotte *(1914-2014)*. Nápoles: Guida, 2016, pp. 91-123.

LLERA ESTEBAN, Luis de: "Ortega, ¿filósofo *mondain* o metafísico de lo lúdico?". En MORELLI, G. (ed.): Ludus. *Cine, arte y deporte en la literatura española de vanguardia*. Valencia: Pre-Textos, 2000, pp. 49-66.

LÓPEZ ARRIBA, Pedro: "La filosofía en la universidad española (1843-1973)", *Revista de estudios orteguianos*, n.º 44, 2022, pp. 250-255. [Reseña a MÉNDEZ BAIGES, Víctor: *Tradición de la intradición. Historias de la filosofía española entre 1843 y 1973*. Madrid: Tecnos, 2021].

LÓPEZ CAMBRONERO, Marcelo: "La vida como realidad radical: un encuentro con el pensamiento de José Ortega y Gasset", *Volubilis. Revista de Pensamiento*, n.º 13, 2005, pp. 219-235.

LÓPEZ COBO, Azucena: "Es la palabra tamiz que criba el mundo. Los traductores de José Ortega y Gasset al inglés". En BALAGUER GARCÍA, Esmeralda y ARDAVÍN TRABANCO, Carlos X. (eds.): *Estados Unidos / España. Diálogos filosóficos*. L'Eliana (Valencia): Nexofía. Libros electrónicos de La Torre del Virrey, 2020, pp. 288-342.

LORENZO ALQUÉZAR, Rafael: "Notas sobre la estética de Ortega y Hartmann". En EXPÓSITO ROPERO, Noé y DOMINGO MORATALLA, Tomás (eds.): *Ortega y la fenomenología. Diálogos con Javier San Martín*. Madrid: Dykinson, 2022, pp. 109-122.

LORENZO ALQUÉZAR, Rafael: "Fenomenología de la creencia. La primera reflexión sobre el concepto de creencia en Ortega y Gasset", *Studium. Revista de Humanidades*, n.º 13, 2007, pp. 141-170.

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

Lottini, Otello: "Il segno, l'individuo e la società". En Infantino, Lorenzo y Pellicani, Luciano (eds.): *Attualità di Ortega y Gasset*. Florencia: Le Monnier, 1984, pp. 319-324.

Lu, Feifei: "[Reflexión sobre la reforma universitaria: basada en la interpretación de *Misión de la Universidad*]", *Going Abroad and Employment: Employment Edition*, n.º 7, 2011, pp. 95-96.

Luo, Ruzhen: "[*Misión de la Universidad* y el cultivo del talento de las universidades de pregrado aplicadas]", *Journal of Ningbo Institute of Education*, n.º 4, 2014, pp. 7-11.

Ma, Lihong y Liu, Liguo: "[Una reflexión de la misión de la universidad: comentarios sobre la lectura *Misión de la Universidad* de Ortega y Gasset]", *Journal of Higher Education Research*, n.º 1, 2006, pp. 25-27.

Maffettone, Sebastiano: "La filosofia politica di Ortega". En Infantino, Lorenzo y Pellicani, Luciano (eds.): *Attualità di Ortega y Gasset*. Florencia: Le Monnier, 1984, pp. 309-318.

Magnano San Lio, Giancarlo: "Sugestiones y remisiones: nota sobre Ortega y Gasset y Dilthey". En Scocozza, Antonio y D'Angelo, Giuseppe (eds.): Magister et discipuli*: filosofía, historia, política y cultura*. Tomo II. Bogotá: Taurus / Universidad de Salerno / Universidad Católica de Colombia, 2016, pp. 57-70.

Mann, Peter Gordon: "Saving Europe in Spain: José Ortega y Gasset's *Meditations on Quixote* and the politics of self, nation and Europe" [online], *Journal of European Studies*, vol. 49, n.º 2, 2019.

Martín, Francisco José: "La vertebración del ensayo: del libro a la nación. (A propósito del centenario de *España invertebrada*)", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 45, 2022a, pp. 111-121.

Martín, Francisco José: "España y Europa: la Generación de 1914 y sus discípulos". En Mora, José Luis y Heredia, Antonio (eds.): *Guía Comares de Historia de la Filosofía Española*. Granada: Comares, 2022b, pp. 219-238.

Megino Rodríguez, Carlos: "Ecos aristotélicos en la ética de Ortega", *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, n.º 54, 2016, pp. 225-237.

Menéndez Viso, Armando: "El valor de la estimativa orteguiana", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 44, 2022, pp. 221-240.

Menéndez Viso, Armando: "Ortega y Leibniz", *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, n.º 65, 2021, pp. 1-3. [Reseña a Ortega y Gasset, José: *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva. Del optimismo en Leibniz.* Edición de Javier Echeverría. Estudios introductorios de Jaime de Salas y Concha Roldán. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón / CSIC, 2020].

Mingo Rodríguez, Alicia María de: "Una vocación evidente". En Lasaga Medina, José y Díaz Álvarez, Jesús M. (eds.): *La razón y la vida. Escritos en homenaje a Javier San Martín*. Madrid: Trotta, 2018, pp. 319-326.

Mollo, María Lida: "La fenomenología del fragmento de Ortega con unas gotas de gramática filosófica de los tropos". En Expósito Ropero, Noé y Domingo Moratalla, Tomás (eds.): *Ortega y la fenomenología. Diálogos con Javier San Martín*. Madrid: Dykinson, 2022a, pp. 195-217.

Mollo, María Lida: "Fenomenologia del corpo e dell'amore negli scritti orteghiani degli anni venti" [Online], *Rocinante. Rivista di filosofía ibérica, iberoamericana e interculturale*, n.º 13, 2022b, pp. 113-120. [Reseña a Ortega y Gasset, José: *Il corpo tra* symbolon *e* psyché. *Saggi filosofici*. Prefacio de Agustín Serrano de Haro. Traducción al italiano y edición de Giulia Gobbi. Milán: Meltemi, 2022].

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

Mollo, María Lida: "Scivolare sulle immagini. Analisi contrastiva delle edizioni italiane delle *Meditaciones del Quijote* di Ortega". En Vanhese, Gisèle y Naccarato, Annafrancesca (eds.): *Dalla retorica all'immaginario*. Soveria Mannelli, Calabria: Rubbettino, 2021, pp. 103-134.

Mollo, María Lida: "Ortega y la traducción", *Philologica Jassyensia*, año XVI, n.º 1 (31), 2020, pp. 129-145.

Mollo, María Lida: "De la imagen al sentido. Comentario a *La Fenomenología de Ortega y Gasset* de Javier San Martín". En Lasaga Medina, José y Díaz Álvarez, Jesús M. (eds.): *La razón y la vida. Escritos en homenaje a Javier San Martín*. Madrid: Trotta, 2018, pp. 361-372.

Mollo, María Lida: "La «selva ideale» del *Chisciotte*. La traduzione di *hyle* e *morphé* nelle *Meditaciones*". En Cacciatore, Giuseppe y Cantillo, Clementina (eds.): *Omaggio a Ortega. A cento anni dalle* Meditazioni del Chisciotte *(1914-2014)*. Nápoles: Guida, 2016a, pp. 175-202.

Mollo, María Lida: "«Parole preferite e turbini d'ideazione». Il pensiero di Ortega nella sua scrittura". En Ortega y Gasset, José: *Meditazioni del Chisciotte e altri saggi*. Edición de Giuseppe Cacciatore y traducción de María Lida Mollo. Nápoles: Guida, 2016b, pp. 1-34.

Mollo, María Lida: "L'irreale in Ortega e Zubiri", *Archivio di Storia della Cultura*, n.º 23, 2010, pp. 199-238.

Monfort Prades, Juan Manuel: "El hombre masa de Ortega y Gasset, un ser hecho de prisa: reflexiones sobre la educación actual". En Expósito Ropero, Noé y Domingo Moratalla, Tomás (eds.): *Ortega y la fenomenología. Diálogos con Javier San Martín*. Madrid: Dykinson, 2022a, pp. 141-153.

Monfort Prades, Juan Manuel: "Alonso Fernández, Marcos (2021). *Ortega y la técnica*, CSIC, Plaza y Valdés. 324 pp.", *Cuadernos de pensamiento*, n.º 35, 2022b, pp. 276-281. [Reseña a Alonso Fernández, Marcos: *Ortega y la técnica*. Madrid: CSIC, 2021].

Monfort Prades, Juan Manuel: "Claves de la pedagogía de Manuel García Morente". En Lasaga Medina, José y Díaz Álvarez, Jesús M. (eds.): *La razón y la vida. Escritos en homenaje a Javier San Martín*. Madrid: Trotta, 2018a, pp. 266-280.

Monfort Prades, Juan Manuel: "La fragilidad humana a través del «animal enfermo» de Ortega y Gasset". En Rodríguez Suárez, Luisa Paz (coord.): *Patologías de la existencia. Enfoques filosófico-antropológicos*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2018b, pp. 315-325.

Monfort Prades, Juan Manuel: "La cultura en *Meditaciones del Quijote*, una reflexión a partir de sus fuentes". En Arévalo Benito, Héctor; Bolado Ochoa, Gerardo y La Rubia Prado, Francisco (coords.): *Entre Europa y América: estudios de Filosofía*. Loja (Ecuador): Universidad Técnica Particular de Loja, 2014, pp. 136-163.

Monfort Prades, Juan Manuel: "Apertura y respeto. Dios en la filosofía de Ortega". En Burgos, Juan Manuel y Gómez Álvarez, Nieves (coords.): *¿Quién es Dios? La percepción contemporánea de la religión*. Burgos: Monte Carmelo, 2012, pp. 105-122.

Montesó Ventura, Jorge R.: "El análisis existencial de Binswanger y la antropología orteguiana. Puntos de encuentro", *Éndoxa. Series Filosóficas*, n.º 39, 2017, pp. 285-304.

Montesó Ventura, Jorge R.: "Ortega y los predicados culturales de la percepción", *Ágora. Papeles de Filosofía*, vol. 35, n.º 2, 2016, pp. 157-175.

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

Montesó Ventura, Jorge R.: "Las fuentes orteguianas en su idea de «atención»", *Investigaciones fenomenológicas. Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, n.º 12, 2015a, pp. 137-156.

Montesó Ventura, Jorge R.: "Ortega y el fenómeno de la atención", *Revista de Historia de la Psicología*, vol. 36, n.º 2, 2015b, pp. 47-66.

Moraleja, Alfonso: "En torno a *La deshumanización del arte*. Apuntes sobre el vitalismo y la estética en Ortega" [Online], *Rocinante. Rivista di filosofía ibérica, iberoamericana e interculturale*, n.º 13, 2022, pp. 69-74.

Moreno Márquez, César: "Reducción y seducción. Del amor, el vino y el marco: notas para una brevísima propedéutica orteguiana al *eros* fenomenológico como contemplación". En Expósito Ropero, Noé y Domingo Moratalla, Tomás (eds.): *Ortega y la fenomenología. Diálogos con Javier San Martín*. Madrid: Dykinson, 2022, pp. 95-106.

Moreno Márquez, César: "La vida absoluta. Hecho primordial fenomenológico e intimidad trascendental (Husserl-Ortega)". En Lasaga Medina, José y Díaz Álvarez, Jesús M. (eds.): *La razón y la vida. Escritos en homenaje a Javier San Martín*. Madrid: Trotta, 2018, pp. 266-280.

Moreno Pestaña, José Luis: "Ortega, la historia y la sociología de la filosofía" [Online], *Cinta de Moebio: Revista Electrónica de Epistemología de Ciencias Sociales*, n.º 73, 2022.

Morra, Gianfranco: "José Ortega y Gasset e Julián Marías sociologi delle generazioni". En Infantino, Lorenzo y Pellicani, Luciano (eds.): *Attualità di Ortega y Gasset*. Florencia: Le Monnier, 1984, pp. 187-198.

Morujão, Carlos: "Una frase de Ortega: «El físico es el guardarropista ciego del universo material»". En Expósito Ropero, Noé y Domingo Moratalla, Tomás (eds.): *Ortega y la fenomenología. Diálogos con Javier San Martín*. Madrid: Dykinson, 2022, pp. 183-193.

Morujão, Carlos; Dimas, Samuel y Relvas, Susana: *The Philosophy of Ortega y Gasset Reevaluated*. Cham (Suiza): Springer, 2021.

Murcia Serrano, Inmaculada: "Ortega y Gasset y la metamorfosis de la categoría estética de lo sublime". En Romero de Solís, Diego y Murcia Serrano, Inmaculada (coords.): *En ningún lugar: (el paisaje y lo sublime)*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2015, pp. 351-380.

Murcia Serrano, Inmaculada: "De la originalidad de Velázquez: las interpretaciones de Ortega, Zambrano y Gaya", *Thémata. Revista de Filosofía*, n.º 45, 2012, pp. 289-301.

Negri, Antimo: "Ortega y Gasset: «ragione física» e «vera tecnica»". En Infantino, Lorenzo y Pellicani, Luciano (eds.): *Attualità di Ortega y Gasset*. Florencia: Le Monnier, 1984, pp. 71-88.

Nigris, Francesco de: "La Estimativa de Ortega o la cuestión de cómo poder creer en el valor de la vida", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 45, 2022, pp. 177-183. [Reseña a Ortega y Gasset, José: *Antología de textos sobre Estimativa y Valores.* Edición de Javier Echeverría Ezponda y Lola Sánchez Almendros. Madrid: Tecnos, 2021].

Nigris, Francesco de: "La razón vital de J. Ortega y Gasset y la analítica existencial de M. Heidegger", *Ideas y Valores*, vol. 61, n.º 148, 2012, pp. 115-129.

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

Núñez Canal, Margarita; Núñez Ladevéze, Luis y Álvarez de Mon, Ignacio: "Ensimismamiento y tecnicidad. Aportaciones recientes para una interpretación sistematizada de la obra de Ortega y Gasset", *Doxa Comunicación*, n.º 35, 2022a, pp. 379-393.

Núñez Canal, Margarita y Núñez Ladevéze, Luis: "*Environment* o *Galaxy*: las citas de McLuhan a Ortega y Gasset en *War and Peace*" [Online], *Palabra Clave*, vol. 25, n.º 2, 2022b, pp. 1-31.

Núñez Canal, Margarita; Núñez Ladevéze, Luis y Álvarez de Mon, Ignacio: "El anuncio de Ortega y Gasset del progreso regresivo hacia el individualismo en red", *Anàlisi. Quaderns de Comunicació i Cultura*, n.º 65, 2021, pp. 87-101.

Núñez de Castro, Ignacio: "Reflexiones sobre la técnica: desde Ortega y Gasset a Hans Jonas", *Paradigma: revista universitaria de cultura*, n.º 0, 2005, pp. 4-6.

Núñez Ladevéze, Luis; Núñez Canal, Margarita y Álvarez de Mon, Ignacio: "Ensimismamiento y tecnicidad. Aportaciones recientes para una interpretación sistematizada de la obra de Ortega y Gasset", *Doxa Comunicación*, n.º 35, 2022a, pp. 379-393.

Núñez Ladevéze, Luis y Núñez Canal, Margarita: "*Environment* o *Galaxy*: las citas de McLuhan a Ortega y Gasset en *War and Peace*" [Online], *Palabra Clave*, vol. 25, n.º 2, 2022b, pp. 1-31.

Núñez Ladevéze, Luis: "Alonso, Marcos. *Ortega y la técnica*, CSIC, Madrid, 2021, 325 pp.", *Anuario filosófico*, vol. 55, n.º 2, 2022c, pp. 404-407. [Reseña a Alonso Fernández, Marcos: *Ortega y la técnica*. Madrid: CSIC, 2021].

Núñez Ladevéze, Luis; Núñez Canal, Margarita y Álvarez de Mon, Ignacio: "El anuncio de Ortega y Gasset del progreso regresivo hacia el individualismo en red", *Anàlisi. Quaderns de Comunicació i Cultura*, n.º 65, 2021, pp. 87-101.

D'Olhaberriague, Concha: "Exilio y tradición clásica en Ortega", *Revista de estudios orteguianos*, n.º 44, 2022, pp. 246-250. [Reseña a Balaguer García, Esmeralda y Ayuso Wood, Maya (eds.): *Al margen del sueño de Escipión. (Cicerón, Vives, Ortega)*. Madrid: Ápeiron, 2019].

Ortega Muñoz, Juan Fernando: "Ortega hoy", *Paradigma: revista universitaria de cultura*, n.º 0, 2005, pp. 1-3.

Parente, Lucia M. G.: "El texto vital: Ortega y Zambrano", *Aurora. Papeles del Seminario María Zambrano*, n.º 17, 2016, pp. 78-90.

Parente, Lucia M. G.: "Lettera a Ortega", en *María Zambrano (1904-1991). La politica come "destino comune"*, *Humanitas*, vol. 1 y 2, 2013, pp. 157-178.

Parente, Lucia M. G.: "«El fondo insobornable» en la descripción barojiana y en la reflexión orteguiana". En Regalado, Antonio y Lasaga, José (eds.): *Lecturas y diálogos en torno a Pío Baroja*. Madrid: CSIC, 2011, pp. 197-208.

Parente, Lucia M. G.: "Ortega lettore della «sensibilidad trascendente» in Baroja", *Rocinante. Rivista di filosofía ibérica, iberoamericana e interculturale*, n.º 4, 2009, pp. 127-141.

Parente, Lucia M. G.: "Emmanuel Mounier e Ortega y Gasset". En Toso, Mario; Formella, Zbigniew y Danese, Attilio (eds.): *Emmanuel Mounier. Persona e umanesimo relazionale. Mounier e oltre*, vol. II. Roma: LAS, 2005, pp. 187-196.

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

Parente, Lucia M. G.: *Le rose di Gerico. La metafora nel pensiero di Ortega y Gasset*. L'Aquila: GTE, 2003.

Parente, Lucia M. G.: *Sentire l'esistenza: incontro con Ortega*. Garda: Bottega d'Arte, 2002.

Parra Ferreras, José Antonio: "Antropología filosófica y comprensión". En Expósito Ropero, Noé y Domingo Moratalla, Tomás (eds.): *Ortega y la fenomenología. Diálogos con Javier San Martín*. Madrid: Dykinson, 2022, pp. 155-163.

Pecora, Gaetano: "La teoria orteghiana della legittimità". En Infantino, Lorenzo y Pellicani, Luciano (eds.): *Attualità di Ortega y Gasset*. Florencia: Le Monnier, 1984, pp. 199-216.

Pei, Dehai y Kong, Jie: "[¿Rebelión o regreso de las masas?, en la oposición de la opinión de las masas de Ortega y Gramsci]", *Journal of Anhui University: Social Philosophy Science Edition*, n.º 6, 2016, pp. 9-15.

Pellicani, Luciano e Infantino, Lorenzo (eds.): *Attualità di Ortega y Gasset*. Florencia: Le Monnier, 1984a.

Pellicani, Luciano: "Storia e sociologia secondo Ortega y Gasset". En Infantino, Lorenzo y Pellicani, Luciano (eds.): *Attualità di Ortega y Gasset*. Florencia: Le Monnier, 1984b, pp. 115-134.

Pera, Marcello: "Ortega e la concezione essenziale della scienza". En Infantino, Lorenzo y Pellicani, Luciano (eds.): *Attualità di Ortega y Gasset*. Florencia: Le Monnier, 1984, pp. 37-52.

Pérez Lazo, Ariel: *La crisis de la cultura occidental. Revisitando un tema de Ortega y Gasset desde una perspectiva contemporánea.* Miami: Exodus, 2022.

Perpere Viñuales, Mora: "El dinero en las sociedades modernas. Reflexiones desde José Ortega y Gasset y Raymond Aron", *Cultura Económica*, vol. 40, n.º 103, 2022, pp. 11-22.

Pintor Ramos, Antonio: "Razón vital y perspectivismo". En García Nuño, Alfonso (ed.): El tema de nuestro tiempo. *Jornada de Filosofía 2022*. Madrid: Universidad San Dámaso, 2022, pp. 39-91.

Prandstraller, Gian Paolo: "Ortega y Gasset e il problema della decadenza dell'Occidente". En Infantino, Lorenzo y Pellicani, Luciano (eds.): *Attualità di Ortega y Gasset*. Florencia: Le Monnier, 1984, pp. 267-276.

Qin, Qiguang y Lan, Ai'ai: "[Un análisis de los pensamientos educativos de Ortega y su iluminación sobre la formación de talentos en las universidades chinas]", *China Electric Power Education*, n.º 4, 2012, pp. 5-6.

Quintanilla Navarro, Ignacio: "Un Ortega sin Weimar: tecnología y entendimiento agente en *La idea de principio en Leibniz*" [online], *Revista Internacional de Tecnología, Ciencia y Sociedad*, vol. 2, n.º 1, 2013.

Ramírez, Goretti: "El pensamiento de Ortega y Gasset en los diarios de Rosa Chacel". En Albares, Roberto; Hernández, Domingo; Mora, José Luis y Hermida, Cristina (eds.): *Mujer y filosofía en el mundo iberoamericano*. Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca / Asociación de Hispanismo Filosófico, 2022, pp. 325-331.

Relvas, Susana; Dimas, Samuel y Morujão, Carlos: *The Philosophy of Ortega y Gasset Reevaluated*. Cham (Suiza): Springer, 2021.

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

Richi Alberti, Gabriel: "Narrar la vida nueva". En García Nuño, Alfonso (ed.): El tema de nuestro tiempo. *Jornada de Filosofía 2022*. Madrid: Universidad San Dámaso, 2022, pp. 169-181.

Robles Morchón, Gregorio: *Sociedad, historia y derecho en la filosofía política de José Ortega y Gasset*. Madrid: Reus, 2022.

Rodríguez Alonso, Mariángeles: "Regresar a Ortega: de la teoría de la metáfora al «como si…» de la escena", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 44, 2022, pp. 93-104.

Rodríguez Duplá, Leonardo: "*El tema de nuestro tiempo* y el pensamiento de la totalidad". En García Nuño, Alfonso (ed.): El tema de nuestro tiempo. *Jornada de Filosofía 2022*. Madrid: Universidad San Dámaso, 2022, pp. 125-145.

Rodríguez García, María: *Filosofía y novela. De la generación del 98 a José Ortega y Gasset.* Sevilla: Athenaica, 2018.

Rodríguez García, María: "Hegel, Ortega y la Revolución rusa. ¿Es posible una historia universal?", *Paideia. Revista de filosofía y didáctica filosófica*, vol. 37, n.º 110, 2017, pp. 433-446.

Rodríguez García, María: "Filosofía y crisis política: ¿cuál es hoy el tema de nuestro tiempo?", *Alfa. Revista de la Asociación Andaluza de Filosofía*, año XVII, n.º 33, 2014, pp. 260-269.

Rodríguez García, Sonia E.: "Los trasmundos del joven Ortega (1902-1914). Notas para una filosofía de la religión en Ortega", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 44, 2022a, pp. 159-186.

Rodríguez García, Sonia E.: "Una religión a la altura de los tiempos (1914-1930). Notas para una filosofía de la religión en Ortega (II)", *Éndoxa. Series Filosóficas*, n.º 50, 2022b, pp. 75-98.

Rodríguez García, Sonia E.: "Pensar en la religión y las creencias (1930-1955). Notas para una filosofía de la religión en Ortega (III)". En Expósito Ropero, Noé y Domingo Moratalla, Tomás (eds.): *Ortega y la fenomenología. Diálogos con Javier San Martín*. Madrid: Dykinson, 2022c, pp. 127-140.

Rodríguez García, Sonia E.: "El doble reto de la ética orteguiana. Primeros apuntes sobre las dimensiones de la moral en Ortega". En Lasaga Medina, José y Díaz Álvarez, Jesús M. (eds.): *La razón y la vida. Escritos en homenaje a Javier San Martín*. Madrid: Trotta, 2018, pp. 338-349.

Rodríguez Rial, Nel: "Prolegómenos para una «fenomenología de la razón» y de la evidencia en Ortega: del «Desván de lugares comunes» al «Fondo insobornable»". En Expósito Ropero, Noé y Domingo Moratalla, Tomás (eds.): *Ortega y la fenomenología. Diálogos con Javier San Martín*. Madrid: Dykinson, 2022, pp. 55-81.

Rodríguez Rial, Nel: "La crisis de la democracia y el fascismo en el pensamiento republicano de Ortega". En Mora, José Luis; Manzanero, Delia; González, Martín y Agenjo, Xavier (eds.): *Crisis de la Modernidad y Filosofías Ibéricas. Actas de las X Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico*. Madrid: Fundación Ignacio Larramendi / Universidad de Santiago de Compostela / Asociación de Hispanismo Filosófico, 2013, pp. 279-298.

Romão, Rui: "Javier San Martín and the reception of Phenomenology in Ortega y Gasset", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 45, 2022, pp. 183-188. [Reseña a Díaz Álvarez, Jesús M. y Lasaga Medina, José (eds.): *La razón y la vida. Escritos en homenaje a Javier San Martín*. Madrid: Trotta, 2018].

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

Ruiz Fernández, Jesús: "La filosofía como pensamiento en Ortega y Gasset", *Factótum. Revista de Filosofía*, n.º 14, 2015, pp. 61-72.

Ruiz Fernández, Jesús: "Ortega y Gasset, filósofo de la ciencia", *Éndoxa. Series Filosóficas*, n.º 31, 2013, pp. 109-126.

Ruiz Fernández, Jesús: "José Ortega y Gasset: la justificación de la filosofía", *Ideas y valores. Revista Colombiana de Filosofía*, vol. 61, n.º 150, 2012, pp. 65-90.

Rutigliano, Enzo y Tomazzolli, Elisabetta: "Ortega y Gasset sociologo" [Online], *Quaderni di Sociologia*, n.º 47, 2008, pp. 97-109.

Saccà, Antonio: "Ortega e Nietzsche". En Infantino, Lorenzo y Pellicani, Luciano (eds.): *Attualità di Ortega y Gasset*. Florencia: Le Monnier, 1984, pp. 277-288.

Salas Ortueta, Jaime de: "En el comienzo de la recepción académica de Ortega: Eduardo Nicol", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 44, 2022, pp. 203-209.

Salas Ortueta, Jaime de: "Tocqueville y Ortega ante América". En Balaguer García, Esmeralda y Ardavín Trabanco, Carlos X. (eds.): *Estados Unidos / España. Diálogos filosóficos*. L'Eliana (Valencia): Nexofía. Libros electrónicos de La Torre del Virrey, 2020, pp. 231-256.

San Martín, Javier: "La visita de José Ortega y Gasset a Husserl en 1934: las objeciones de Ortega a la fenomenología", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 45, 2022a, pp. 123-155.

San Martín, Javier: "La trascendencia de la lectura fenomenológica de Ortega". En Expósito Ropero, Noé y Domingo Moratalla, Tomás (eds.): *Ortega y la fenomenología. Diálogos con Javier San Martín*. Madrid: Dykinson, 2022b, pp. 21-36.

San Martín, Javier: "Il *Chisciotte* come un trattato sulla realtà. A partire dalle *Meditazioni del Chisciotte*". En Cacciatore, Giuseppe y Cantillo, Clementina (eds.): *Omaggio a Ortega. A cento anni dalle* Meditazioni del Chisciotte *(1914-2014)*. Nápoles: Guida, 2016a, pp. 203-225.

San Martín, Javier: "La lectura de Ortega por parte de Giuseppe Cacciatore". En Scocozza, Antonio y D'Angelo, Giuseppe (eds.): Magister et discipuli*: filosofía, historia, política y cultura*. Tomo II. Bogotá: Taurus / Universidad de Salerno / Universidad Católica de Colombia, 2016b, pp. 397-421.

Sánchez Muñoz, Rubén: "La recepción de la fenomenología de Ortega en la filosofía de Javier San Martín". En Expósito Ropero, Noé y Domingo Moratalla, Tomás (eds.): *Ortega y la fenomenología. Diálogos con Javier San Martín*. Madrid: Dykinson, 2022, pp. 219-228.

Sánchez-Sierra, Ana: "Ortega y Luis Díez del Corral", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 45, 2022, pp. 159-164.

Savignano, Armando: "Ortega e il *Chisciotte*. Prospettive filosofiche". En Cacciatore, Giuseppe y Cantillo, Clementina (eds.): *Omaggio a Ortega. A cento anni dalle* Meditazioni del Chisciotte *(1914-2014)*. Nápoles: Guida, 2016, pp. 227-238.

Savignano, Armando: *J. Ortega y Gasset. La ragione vitale e storica*. Florencia: Sansoni Editore, 1984a.

Savignano, Armando: "La filosofia di Ortega y Gasset". En Infantino, Lorenzo y Pellicani, Luciano (eds.): *Attualità di Ortega y Gasset*. Florencia: Le Monnier, 1984b, pp. 5-20.

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

SCALAMONTI, Antonio Cavicchia: "La teoria orteghiana delle credenze". En INFANTINO, Lorenzo y PELLICANI, Luciano (eds.): *Attualità di Ortega y Gasset*. Florencia: Le Monnier, 1984, pp. 171-186.

SCOTTON, Paolo: "Rescatando la pedagogía social de Ortega", *Revista de estudios orteguianos*, n.º 44, 2022, pp. 255-260. [Reseña a HUNDECK, Markus y MÜHLER, Eric (eds.): *José Ortega y Gasset: Sozialpädagogik als politisches Programm*. Wiesbaden: Springer, 2015].

SCOTTON, Paolo: "La formazione della publica opinione. Gramsci e Ortega a confronto", *Lo Sguardo. Rivista di Filosofia*, n.º 13 (III), 2013, pp. 267-283.

SERRANO DE HARO, Agustín: "Prefazione". En ORTEGA Y GASSET, José: *Il corpo tra* symbolon *e* psyché. *Saggi filosofici*. Traducción de Giulia Gobbi. Milán: Meltemi, 2022, pp. 7-12.

SETTEMBRINI, Domenico: "Della legittimità democratica". En INFANTINO, Lorenzo y PELLICANI, Luciano (eds.): *Attualità di Ortega y Gasset*. Florencia: Le Monnier, 1984, pp. 217-242.

SEVILLA FERNÁNDEZ, José M.: "Ortega e la filosofía del Sud". En CACCIATORE, Giuseppe y CANTILLO, Clementina (eds.): *Omaggio a Ortega. A cento anni dalle* Meditazioni del Chisciotte *(1914-2014)*. Nápoles: Guida, 2016, pp. 239-274.

SHENG, Ning: "[Sobre la teoría de la sociedad de masas de Ortega y Gasset]", *Foreign Literature*, n.º 2, 2007, pp. 3-17.

SONG, Yuehua: "[Educación de minorías: la misión de las universidades de alto nivel]", *Modern Economic Information: Academic Edition*, n.º 10, 2008, pp. 175-176.

SOSA, Paula Jimena: "Las perspectivas de un viajero filosófico. Un análisis de las valoraciones de Ortega y Gasset sobre Argentina", *Nuevo Itinerario*, vol. 18, n.º 1, 2022, pp. 84-106.

SUN, Chuanzhao: "[*La rebelión de las masas* y la razón vital: escrito en el 50 aniversario de la muerte de Ortega]" [online], *Aisixiang*, 2007.

SUN, Yating: "[La creencia de los caballeros: la teoría del Estado y la Constitución de Ortega y Gasset]", *Historical Jurisprudence*, n.º 1, 2008, pp. 163-193.

TADDIO, Luca: "Un apparente conflitto. Tecnica e natura a partire dalla *Meditazione sulla tecnica* di Ortega y Gasset". En MARRONE, Gianfranco (ed.): *Semiotica della natura (natura della semiotica)*. Milán: Mimesis, 2012, pp. 395-413.

TANG, Yali: "[Interpretación de la teoría de la estratificación de la función universitaria centrada en el alumno: lectura de *Misión de la Universidad* de Ortega y Gasset]", *Journal of Xiangtan University: Philosophy and Social Sciences Edition*, n.º 2, 2009, pp. 159-161.

TESSITORE, Fulvio: "Ortega, Castro e il *Quijote*". En CACCIATORE, Giuseppe y CANTILLO, Clementina (eds.): *Omaggio a Ortega. A cento anni dalle* Meditazioni del Chisciotte *(1914-2014)*. Nápoles: Guida, 2016, pp. 275-313.

TOMAZZOLLI, Elisabetta y RUTIGLIANO, Enzo: "Ortega y Gasset sociologo" [Online], *Quaderni di Sociologia*, n.º 47, 2008, pp. 97-109.

TOYOHIRA, Taro: "El arte sin contenido humano en Ortega, Worringer y Sontag", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 44, 2022, pp. 135-157.

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

Trapanese, Enzo Vittorio: "Creatività e mutamento sociale in Ortega y Gasset". En Infantino, Lorenzo y Pellicani, Luciano (eds.): *Attualità di Ortega y Gasset*. Florencia: Le Monnier, 1984, pp. 151-170.

Treves, Renato: "Attualità di Ortega y Gasset". En Infantino, Lorenzo y Pellicani, Luciano (eds.): *Attualità di Ortega y Gasset*. Florencia: Le Monnier, 1984, pp. 1-4.

Trotta, Francesco G.: "Ortega e la caccia: riflessioni preistoriche" [Online], *Rocinante. Rivista di filosofía ibérica, iberoamericana e interculturale*, n.º 12, 2020-2021, pp. 75-85.

Trotta, Francesco G. y Haro Honrubia, Alejandro de: "Ortega allievo di Cohen e l'amore come conoscenza", *Archivio di Filosofia*, vol. 88, n.º 1, 2020, pp. 123-134.

Turró, Guillem: "José Ortega y Gasset, un lector crítico de Nietzsche", *Argumenta Philosophica*, n.º 1, 2022, pp. 81-95.

Vendrell Ferrán, Ingrid: "Intencionalidad afectiva y valor en Scheler y Ortega". En Arévalo Benito, Héctor; Bolado Ochoa, Gerardo y La Rubia Prado, Francisco (coords.): *Entre Europa y América: estudios de Filosofía*. Loja (Ecuador): Universidad Técnica Particular de Loja, 2014, pp. 164-193.

Ventura, Pedro: "Un artículo rescatado de José Ortega y Gasset. (Sobre la intervención de las potencias en la guerra civil rusa)", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 43, 2021, pp. 93-101.

Villacañas Berlanga, José Luis: "Vives y Ortega o la circunstancialidad de la razón histórica", *Alfa. Revista de la Asociación Andaluza de Filosofía*, n.º 38, 2022, pp. 290-314.

Wagner, Astrid: "Vivir desde el otro: reflexiones de Ortega sobre el amor". En Paredes Martín, María del Carmen y Bonete Perales, Enrique (coords.): *La filosofía y el amor. XXVII Encuentro Internacional (3-5 octubre 2018) de la Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía*. Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2020, pp. 71-82.

Wang, Bolu y Jing, Di: "[Dos visiones de la tecnología en el marco de la fenomenología existencialista: un estudio comparativo de las ideas de Ortega y Heidegger sobre la tecnología]", *Studies in Philosophy of Science and Technology*, vol. 33, n.º 5, 2020, pp. 62-67.

Wang, Bolu y Jing, Di: "[La tecnología en la búsqueda de la vida buena: la teoría del valor ético de la práctica tecnológica de Ortega y Gasset]", *Journal of Northeastern University (Social Science)*, vol. 19, n.º 6, 2017, pp. 551-556.

Wang, Fang y Zeng, Weihua: "[Proteger la fundación, la raíz y el alma de la Universidad: basado en *Misión de la Universidad* de Ortega y Gasset]", *Meitan Higher Education*, n.º 6, 2017, pp. 28-33.

Wang, Xining: "[La unidad de la crítica social y la auto-trascendencia: pensamiento sobre *Misión de la Universidad* de Ortega y Gasset]", *Technology and Higher Education Research*, n.º 4, 2007, pp. 21-23.

Wen, Xiujuan: "[Una interpretación de la misión de transmisión cultural de la Universidad de Ortega y Gasset y su iluminación para la educación superior en China]", *Journal of Sichuan University of Arts and Science*, n.º 3, 2010, pp. 89-91.

Xing, Zhaoguo: "[Cruzando el límite: las masas en la vida pública moderna. Lectura de *La rebelión de las masas* de Ortega y Gasset]", *Society*, n.º 3, 2014, pp. 230-240.

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

XIONG, Huajun y YAN, Xiaoyun: "[La misión de la universidad moderna: reforma frente a la rebelión de las masas. El pensamiento de la educación superior de Gasset]", *Going Abroad and Employment: Employment Edition*, n.º 5, 2011, pp. 25-27.

XU, Yifan: "[Análisis sobre *La rebelión de las masas* y la controversia dominada por la opinión pública]", *Today's Massmedia*, n.º 1, 2015, pp. 18-19.

YAN, Xiaoyun y XIONG, Huajun: "[La misión de la universidad moderna: reforma frente a la rebelión de las masas. El pensamiento de la educación superior de Gasset]", *Going Abroad and Employment: Employment Edition*, n.º 5, 2011, pp. 25-27.

YUE, Yuefeng y ZHANG, Huijie: "[Un análisis comparativo de los pensamientos universitarios de Ortega y Hutchins, basado en la interpretación de *Misión de la Universidad* y *American Higher Education*]", *Modern University Education*, n.º 3, 2010, pp. 67-70.

ZAVALA, Iris M.: "El proyecto universitario del Rector Jaime Benítez y el pensamiento de Ortega y Gasset", *Revista Cayey*, n.º 99, 2019, pp. 51-54.

ZAMORA BONILLA, Javier: *Ortega y Gasset. La aventura de la verdad*. Prólogo de Antonio Garrigues Walker. Madrid: Shackleton Books, 2022.

ZAMORA BONILLA, Javier: "El impacto de Ortega. La percepción de sus discípulos y colaboradores", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 38, n.º 3, 2021, pp. 505-513.

ZENG, Weihua y WANG, Fang: "[Proteger la fundación, la raíz y el alma de la Universidad: basado en *Misión de la Universidad* de Ortega y Gasset]", *Meitan Higher Education*, n.º 6, 2017, pp. 28-33.

ZHANG, Fei: "[Un breve análisis del pensamiento de la educación superior de Ortega y Gasset: *Misión de la Universidad*]", *Journal of Changchun University of Technology: Higher Education Research Edition*, n.º 2, 2010, pp. 27-30.

ZHANG, Huijie y YUE, Yuefeng: "[Un análisis comparativo de los pensamientos universitarios de Ortega y Hutchins, basado en la interpretación de *Misión de la Universidad* y *American Higher Education*]", *Modern University Education*, n.º 3, 2010, pp. 67-70.

ZHANG, Jin: "[Reflexiones sobre la reforma universitaria en el contexto de la popularización de la educación superior: impresiones de *Misión de la Universidad* de Ortega y Gasset]", *Teaching and Education: Higher Education Forum*, n.º 30, 2009, pp. 12-13.

ZHANG, Weijie: "[Una encuesta sobre el gráfico de los conocimientos de la estética clásica española]", *Fujian Forum: Humanities and Social Sciences Edition*, n.º 12, 2019, pp. 40-46.

ZHANG, Weijie: "[La deshumanización del arte y la crisis de la gente moderna]", *Culture Research*, n.º 2, 2017, pp. 210-219.

ZHANG, Weijie: "[La razón vital de Ortega]", *Shanghái Culture*, n.º 6, 2015, pp. 102-107.

ZHANG, Xiaolong: "[La tecnología como base de la autorrealización humana y la rebelión de las masas: un breve comentario sobre el pensamiento tecnológico de Ortega]", *Science and Technology Management Research*, n.º 1, 2013, pp. 258-262.

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

Zhang, Xuewen: "[Una reflexión de la misión universitaria en el contexto de la popularización]", *Journal of Pekin Normal University: Social Science Edition*, n.º 6, 2006, pp. 13-20.

Zhang, Zheng: "[El pensamiento de la educación superior de «las masas» de Ortega]", *Meitan Higher Education*, n.º 5, 2007, pp. 93-95.

Zhang, Ziying: "[Hablando de la construcción cultural de las escuelas de formaciones profesionales superiores: impresiones sobre la lectura de *Misión de la Universidad* de Ortega Gasset]", *Vocational Education Research*, n.º 6, 2007, pp. 33-34.

Zhu, Zheng: "[La perspectiva de «la lupa» del arte nuevo: comentario sobre *La deshumanización del arte* de Ortega]", *Modern Languages: Early Literary Studies*, n.º 7, 2013, pp. 75-77.

2.2. TESIS DOCTORALES

Clemente Martín, Francisco Javier: *La voluntad del héroe: literatura y filosofía en* Meditaciones del Quijote *de José Ortega y Gasset, una interpretación desde los planteamientos de Martha Nussbaum*. La Laguna, Tenerife: Universidad de La Laguna, 2020.

Tesis doctoral presentada en el Departamento de Historia y Filosofía de la Ciencia, la Educación y el Lenguaje, dirigida por Domingo Fernández Agis.

Crespo Sánchez, Javier: *La crítica de Ortega y Gasset a la modernidad y su lugar en la filosofía contemporánea. Problemas onto-epistemológicos*. San Sebastián: Universidad del País Vasco, 2015.

Tesis doctoral presentada en el Departamento de Filosofía, dirigida por Julián Pacho García.

Etchebehere, Pablo René: *La voz del fauno. La opinión pública en José Ortega y Gasset*. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina, 2014.

Tesis doctoral presentada en la Facultad de Filosofía y Letras, dirigida por Roberto E. Aras.

Hidalgo Esteban, Raquel: *La filosofía de la educación de Ortega y Gasset. Una mirada actual*. Valencia: Universitat de Valencia, 2011.

Tesis doctoral presentada en el Departamento de Teoría de la Educación de la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, dirigida por Vicent Gonzálvez Pérez y Juan Escámez Sánchez.

Irias Alfaro, Bryan Jesús: *Teoría de la vida humana entre historicidad y metafísica. Julián Marías en diálogo con los maestros de la Escuela de Madrid*. Madrid: Universidad Complutense, 2022.

Tesis doctoral presentada en la Facultad de Filología, dirigida por Adriano Fabris y José Luis Cañas Fernández.

Loda, Alessandro: *La realtà radicale. Il prospettivismo in José Ortega y Gasset*. Milán: Università Cattolica del Sacro Cuore, 2019.

Tesis doctoral presentada en el Departamento de Filosofía Teórica, dirigida por Michele Lenoci y Massimo Marassi.

Niklander Ribera, Gustavo: *El sistema de educación chileno. Una revisión desde la perspectiva de MacIntyre, Newman y Ortega y Gasset*. Pamplona: Universidad de Navarra, 2014.

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

Tesis doctoral presentada en la Facultad de Filosofía y Letras, dirigida por Alfredo Rodríguez Sedano y Josu Ahedo Ruiz.

TARTABINI, Veronica: *José Ortega y Gasset e María Zambrano: "ragione storica" e "ragione poetica" a confronto*. Roma: Università degli Studi "Roma Tre", 2016.

Tesis doctoral presentada en el Departamento de Filosofía, Comunicación y Espectáculo, dirigida por Maria Teresa Pansera y Daniela Angelucci.

UZAL, David: *Ortega y Gasset y la técnica*. París: Universidad de París, 2022.

Tesis doctoral presentada en la Universidad de París I, Pantheón Sorbonne, dirigida por Xavier Guchet.

YAO, Ning: *La recepción del pensamiento español en China (1913-2021). Literatura y filosofía*. Madrid: Universidad Autónoma, 2022.

Tesis doctoral presentada en el Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español de la Facultad de Filosofía y Letras, dirigida por Gemma Gordo Piñar.

2.3. ÍNDICE TEMÁTICO

Acción: Infantino, 1984b
América: Fernández Mora – Gutiérrez Simón, 2020
Amor: Haro Honrubia, 2020 – Moreno Márquez, 2022 – Trotta, 2020 – Wagner
Antropología: Monfort Prades, 2018b – Parra Ferreras
Arendt, Hannah: Castleton, 2022
Argentina: Sosa
Aristóteles: Megino Rodríguez
Arte: Gutiérrez Pozo, 2017 – Li – Toyohira
Atención: Montesó Ventura, 2015a – Montesó Ventura, 2015b
Azaña, Manuel: García Santesmases
Baroja, Pío: Parente, 2011 – Parente, 2009
Binswanger, Ludwig: Montesó Ventura, 2017
Borgmann, Albert: Castleton, 2021
Cacciatore, Giuseppe: San Martín, 2016b
Cataluña: Baldomero García
Caturla, María Luisa: Benéitez – Hernández, 2022b
Caza: Trotta, 2020-2021
Cervantes, Miguel de: Gutiérrez Simón, 2022c – Lasaga, 2017
Chacel, Rosa: Ramírez
Chile: Niklander Ribera
China: Yao
Ciencia: González de Posada, 2016 – Pera – Ruiz Fernández, 2013
Cohen, Hermann: Cammarota – Haro Honrubia, 2020 – Trotta, 2020
Creatividad: Trapanese
Creencia: Bolado Ochoa, 2014a – Ferreiro Lavedán – Lorenzo Alquézar, 2007 – Scalamonti
Crisis: Lara Pérez
Croce, Benedetto: Cacciatore, 2013a
Cuerpo: Gobbi – Mollo, 2022b – Serrano de Haro
Cultura: Cantillo, 2016c – Monfort Prades, 2014 – Pérez Lazo
Democracia: Haro Honrubia, 2022a – Rodríguez Rial, 2013 – Settembrini
Díez del Corral, Luis: Sánchez-Sierra
Digitalización: Cantillo, 2022
Dilthey, Wilhelm: Cacciatore, 1993 – Magnano San Lio
Dinero: Perpere Viñuales
Dios: Monfort Prades, 2012
Educación: Ariso, 2022b – Chen – Díaz – Fu – Guo – Hidalgo Esteban – Lan – Li, Zhengyun – Li, Shangqun – Monfort Prades, 2022a – Qin – Xiong – Yan – Zhang, Xuewen – Zhang, Zheng
Einstein, Albert: Criado Cambón
El Sol: Aubert
El tema de nuestro tiempo: Crespo Sánchez, 2006 – García Nuño, 2022a – García Nuño, 2022b – Gómez Miranda – Rodríguez Duplá
Ensayo: Barrios Casares, 2021
Escolástica: Conill Sancho, 2022
Escuela de Madrid: Arévalo Benito – Bolado Ochoa, 2014b – Irias Alfaro – La Rubia Prado

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

Esfuerzo: Cantillo, 2014
***España invertebrada*:** Almeida Amoedo – Camps – Hernández, 2022a – Martín, 2022a
Estado: Haro Honrubia, 2022b – Sun
Estados Unidos: Binder
Estética: Benéitez – Hernández, 2022b – Moraleja – Murcia Serrano, 2012 – Zhang, 2019
Estimativa: Echeverría – Menéndez Viso, 2022 – Nigris, 2022
Ética: Alonso Fernández – Expósito Ropero, 2022b – García Haro – García-Cano Lizcano – Gutiérrez Pozo, 2020c – Jing, 2017 – Lasaga, 2022d – Megino Rodríguez – Rodríguez García, Sonia E., 2018 – Wang, 2017
Europa: Csejtei, 2017 – Díez del Corral – Fioraso – González de Posada, 2020 – González de Posada, 2016 – Juhász – Mann
Exilio: Olhaberriague
Fenomenología: Brioso – Díaz Álvarez, 2018 – Domingo Moratalla, 2022a – Expósito Ropero, 2022a – Mollo, 2022a – Mollo, 2022b – Mollo, 2018 – Morujão, 2022 – Rodríguez Rial, 2022 – Romão – San Martín, 2022b – Sánchez Muñoz
Ferrater Mora, José: La Rosa
Filosofía: Costa Delgado, 2015 – Moreno Pestaña – Ruiz Fernández, 2015 – Ruiz Fernández, 2012 – Savignano, 1984b
García Gómez, Jorge: Lasaga, 2022c
García Morente, Manuel: Monfort Prades, 2018a
Generación del 14: Martín, 2022b
Generación del 98: Rodríguez García, María, 2018
Gramsci, Antonio: Kong, 2016b – Pei – Scotton, 2013
Guerra: Ventura
Harman, Graham: Expósito Ropero, 2020
Hartmann, Nicolai: Lorenzo Alquézar, 2022
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Rodríguez García, 2017
Heidegger, Martin: Castro Sánchez – Garrido Periñán – Jing, 2020 – Nigris, 2012 – Wang, 2020
Hermenéutica: Domingo Moratalla, 2022b
Heroísmo: Gutiérrez Pozo, 2021
Historia: Lastra – Moreno Pestaña – Pellicani, 1984b
Humanidades: Balaguer García
Husserl, Edmund: Díaz Álvarez, 2022 – Gao – Lasaga, 2018 – Moreno Márquez, 2018 – San Martín, 2022a
Hutchins, Robert Maynard: Yue – Zhang
Huxley, Aldous: Gutiérrez Simón, 2021
Identidad: Conill Sancho, 2019
Individuo: Lottini
Instituto de Humanidades: Bolado Ochoa, 2018
Jonas, Hans: Núñez de Castro
Juego: Llera Esteban, 2000
***La deshumanización del arte*:** Li – Moraleja – Zhang, 2017 – Zhu
***La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*:** Quintanilla Navarro
***La rebelión de las masas*:** Kong, 2016a – Kong, 2016b – Li – Pei – Sun – Xing – Xiong – Xu – Yan
Lectura: Cáliz Montes
Legitimidad: Pecora – Settembrini
Leibniz, Gottfried Wilhelm: Menéndez Viso, 2021
Liberalismo: Cotroneo – Gago Martín – Gutiérrez Simón, 2021
Literatura: Ferrari Nieto, 2015
Márai, Sándor: Dóra
Marías, Julián: Morra
Masa: Campa – Gutiérrez Simón, 2019 – Sheng
McLuhan, Marshall: Núñez Canal, 2022b – Núñez Ladevéze, 2022b
Meditación: Cacciatore, 2016b – Gutiérrez Pozo, 2020d
***Meditaciones del Quijote*:** Barrios Casares, 2016 – Cacciatore, 2016a – Cai – Cantillo, 2016a – Cantillo, 2016b – Cerezo Galán – Clemente Martín – Ferracuti – García de la Concha – Llera Esteban, 2016 – Mann – Mollo, 2021 – Mollo, 2016a – Mollo, 2016b – Monfort Prades, 2014 – San Martín, 2016a – Sevilla Fernández
Menéndez Pelayo, Marcelino: Bolado Ochoa, 2012
Metáfora: Crespo Sánchez, 2004 – Parente, 2003 – Rodríguez Alonso
***Misión del bibliotecario*:** D'Ascanio
***Misión de la Universidad*:** Cano Pavón – Fu – He – Jiang – Kang – Li – Liu – Lu – Luo – Ma – Song – Tang – Wang, Fang – Wang, Xining – Wen – Yue – Zeng – Zhang, Fei – Zhang, Huijie – Zhang, Jin – Zhang, Ziying
Modernidad: Crespo Sánchez, 2015
Mounier, Emmanuel: Parente, 2005
Muerte: Gutiérrez Pozo, 2020a
Mujer: Bagur Taltavull, 2022 – Csejtei, 2022
Nación: Bagur Taltavull, 2022 – Gutiérrez Simón, 2022a

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

Nicol, Eduardo: Fernández Vega – Salas Ortueta, 2022
Nietzsche, Friedrich: Cognetti – Conill Sancho, 2019 – Saccà – Turró
Novela: Ferrari Nieto, 2013 – Ferré
Nussbaum, Martha: Clemente Martín
Ocampo, Victoria: Jácome González
Occidente: Prandstraller
Ontología: Gutiérrez Gutiérrez, 2022b
Opinión pública: Etchebehere
Ortega y Gasset, José (biografía): Zamora Bonilla, 2022
Ortega y Gasset, José (tema general): Dimas – Ferrater Mora – González Quirós – Infantino, 1984a – Landry – Lasaga, 2022a – Morujão, 2021 – Ortega Muñoz – Parente, 2002 – Pellicani, 1984a – Relvas – Treves – Zamora Bonilla, 2021
Paisaje: Csejtei, 2015 – Csejtei, 2013 – Gómez Sánchez
Pedagogía: Haro Honrubia, 2022c – Scotton, 2022
Percepción: Montesó Ventura, 2016
Perspectiva: Ciscato – Loda
Platón: Leszczyna
Política: Bagur Taltavull, 2019 – Baldomero García – Bautista Boned – Costa Delgado, 2022 – Grande Sánchez, 2021 – Guo – Maffettone – Robles Morchón – Rodríguez García, 2014
Popper, Karl R.: Antiseri
Progreso: Álvarez de Mon, 2021 – Núñez Canal, 2021 – Núñez Ladevéze, 2021
***Prólogo para alemanes*:** García Nuño, 2022b
***Quijote, El*:** Savignano, 2016 – Tessitore
Razón histórica: He, 2001 – He, 1993 – Lasaga, 2015
Razón vital: Cognetti – Conill Sancho, 2012 – Pintor Ramos – Zhang, 2015
Religión: Rodríguez García, 2022a – Rodríguez García, 2022b – Rodríguez García, 2022c – **Residencia de Estudiantes:** Dóra
Scheler, Max: Vendrell Ferrán
Simmel, Georg: Gutiérrez Gutiérrez, 2022a – Gutiérrez Gutiérrez, 2022b
***Sobre el punto de vista en las artes*:** Gutiérrez Gutiérrez, 2018
Socialismo: Cotroneo
Sociología: González y Galán – Infantino, 1984b – Pellicani, 1984b – Rutigliano – Tomazzolli – Trapanese
Sorel, Georges: Grande Sánchez, 2022
Sujeto: Álvarez González
Técnica: Álvarez de Mon, 2022 – Castleton, 2022 – Castleton, 2021 – Conill Sancho, 2013 – Dzul-Hori – Jing, 2020 – Jing, 2017 – Monfort Prades, 2022b – Negri – Núñez Canal, 2022a – Núñez de Castro – Núñez Ladevéze, 2022a – Núñez Ladevéze, 2022c – Quintanilla Navarro – Taddio – Uzal – Wang, 2020 – Wang, 2017 – Zhang
Tocqueville, Alexis de: Salas Ortueta, 2020
Traducción: Binder – López Cobo – Mollo, 2020
Unamuno, Miguel de: Csejtei, 2013 – González de Posada, 2020
Universidad: López Arriba – Niklander Ribera – Zavala
Velázquez, Diego: Gutiérrez Simón, 2022c – Murcia Serrano, 2012
Vico, Giambattista: Cacciatore, 2013b
Vida: Argeri – Gutiérrez Pozo, 2012 – Lacau St. Guily – Lasaga, 2022b – López Cambronero – Richi Alberti
Vives, Juan Luis: Villacañas
Vocación: Expósito Ropero, 2018 – Gutiérrez Pozo, 2020b – Mingo Rodríguez
Wittgenstein, Ludwig: Ariso, 2022a
Zambrano, María: Cacciatore, 2013a – Gutiérrez Simón, 2022b – Parente, 2016 – Parente, 2013 – Tartabini
Zubiri, Xavier: Conill Sancho, 2019 – Mollo, 2010
Zuloaga, Ignacio: Csejtei, 2015

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

Relación de colaboradores

Marcos Alonso Fernández
Profesor de Ética, Bioética e Historia de la ciencia en la Facultad de Medicina de la Universidad Complutense de Madrid, habiéndose desempeñado previamente como profesor en universidades de América y España. Doctor en filosofía por dicha universidad, su labor investigadora se ha centrado en el pensamiento de Ortega y Gasset, en la bioética, en la ética aplicada, en la filosofía de la técnica y en la antropología filosófica. Entre sus últimas publicaciones, cuentan: "Ortega ensimismado. Una propuesta de *Obras completadas* de Ortega y Gasset", en coautoría con Javier Echeverría (2023), "Tecnologías cerebro-afectantes, identidad personal y autenticidad" (2022) y *Ortega y la técnica* (2021).

Valentina D'Ascanio
Investigadora de la Facultad de Historia, Patrimonio cultural, Formación y Sociedad de la Università "Tor Vergata", Roma. Sus líneas de investigación son la filosofía de la educación del siglo XX. En este marco, su referencia principal es la obra de Ortega y Gasset, especialmente su pensamiento sobre el papel de la educación y de la universidad en el contexto español y europeo. Entre sus principales publicaciones: *Le Università del Novecento: legittimazione e governo* (2020), *La polisemia della* performance. *L'istruzione superiore e la società della conoscenza* (2017) o "L'attenzione alla parola come esercizio pedagogico: Ortega y Gasset sulla missione del bibliotecario" (2016).

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 participado en diversos congresos sobre el filósofo y ha colaborado en ediciones de sus obras, 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).

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

Gemma Gordo Piñar
Profesora Contratada Doctora de la Universidad Autónoma de Madrid en el Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español. Doctora en Pensamiento Español y Latinoamericano, siglos XIX y XX, por dicha universidad. Sus líneas de investigación son: Historia del Pensamiento Español e Iberoamericano, Hermenéutica y Redes Intelectuales entre España y América Latina. Entre sus publicaciones cuentan: "La emigración española a América (1880-1936)" (2022), "Modernidad, modernismo y americanismo" (2020) o "Miguel de Unamuno y la Educación Popular" (2020).

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).

Jesús Padilla Gálvez
Profesor de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad de Castilla-La Mancha, doctor por la Universidad de Colonia. Sus líneas de investigación son: formas de vida, antropología filosófica. Entre sus últimas publicaciones, con más de cuarenta libros y trescientos artículos, destacan: "Cuestiones abiertas sobre igualdad e identidad" (2022), *El mentiroso. Genealogía de una paradoja sobre verdad y autorreferencia* (2021), *State of Affairs. Reconstructing the Controversy over* Sachverhalt (2021) y su edición de Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*: traducción, introducción y notas críticas (2021).

Lucia Maria Grazia Parente
Profesora e investigadora de Filosofía Moral en la Universidad de L'Aquila y directora de la Sociedad Filosófica Italiana de L'Aquila. Sus líneas de investigación se centran en la concepción del ser humano y de la moral en la filosofía española contemporánea, particularmente en el pensamiento de los filósofos de la Escuela de Madrid. Entre sus trabajos destacan: *Una voce che veniva da lontano. Saggi e ricerche su María Zambrano* (2018), "La historia como texto vital: Ortega y la razón narrativa" (2017), *Rosa Chacel lettrice di Ortega y Gasset* (2017), *La Scuola di Madrid. Filosofia spagnola del XX secolo* (ed., 2016) y *Ortega y Gasset e la "vital curiosidad" filosofica* (2013).

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

Jaime de Salas Ortueta

Catedrático emérito de Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid. Trabaja sobre filosofía del siglo XVII y XVIII, filosofía actual, y temas relativos a la adquisición de identidad. Ha publicado libros, traducciones y artículos en revistas especializadas sobre o de Leibniz y Hume, además de trabajos sobre Spinoza, Jefferson, Pascal, Bodino, Renan, Hegel, Tocqueville, Bergson, Proust, Camus, Simmel, Nietzsche, Sartre, Habermas, Arendt, Wittgenstein, Rorty y Ortega. Actualmente dirige el Centro de Estudios Orteguianos de la Fundación Ortega – Marañón.

Javier San Martín

Profesor emérito de la UNED. Ha sido Vicerrector en la UNED y director del Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política. Fundador de la Sociedad Española de Fenomenología y de *Investigaciones fenomenológicas*. Su filosofía se centra en la antropología filosófica y la fenomenología trascendental, y desde ambas líneas hace una lectura de Ortega muy vinculado a la fenomenología husserliana. Autor de más de 300 publicaciones, entre ellas: *Antropología filosófica I* (2013) y *II* (2015), *La fenomenología de Ortega y Gasset* (2012), *Para una superación del relativismo cultural* (2009) o *Fenomenología y cultura en Ortega* (1998).

Fe de erratas

En la Relación de colaboradores del número 46 de esta revista se omitió en la nota biográfica la coautoría de Alejandro de Haro Honrubia de los artículos recogidos de Francesco G. Trotta: "Salvación y tragedia en torno al binomio naturaleza/cultura en el pensamiento de Ortega" (2021) y "Ortega allievo di Cohen e l'amore come conoscenza" (2020).

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.
   El autor o autores que deseen remitir un manuscrito para su evaluación pueden encontrar los formularios modelo de la Carta de presentación, el Listado de comprobaciones para la revisión final y la Hoja de identificación del manuscrito, así como los Criterios de evaluación de los manuscritos, las Instrucciones dirigidas a los revisores y las Hojas de evaluación empleadas, en la página web de la *Revista*, bajo el título "Normas para el envío de originales".

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.

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

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.
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.

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

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].
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.

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

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 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 un año de su publicación en la *Revista*, los autores podrán reproducir 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*, *The Philosopher's Index*, *ISOC-Ciencias sociales y Humanidades*, *Catálogo Latindex* y está categorizada por ANEP, 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, 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 47. November, 2023

ARCHIVE DOCUMENTS

Working Papers by José Ortega y Gasset

Notes from the Folder El hombre y la gente. *Second Part.*
José Ortega y Gasset 5

Edited by
Marcos Alonso Fernández and Iván Caja Hernández-Ranera 11

Biographical Itinerary

José Ortega y Gasset – Ramiro de Maeztu. Correspondence (1908-1926). Third part.
Presented and edited by María Luisa Maillard García 31

ARTICLES

Culture as a Transcendental Dimension of Human Life. An Interpretation of Ortega by Giuseppe Cacciatore.
Javier San Martín 75

Perspective in Ortega's Thought as a Key to the Relationship of Life and Culture: Pedagogical Implications.
Valentina D'Ascanio 99

Lebensform versus *(dual) Form of Life.*
Jesús Padilla Gálvez 121

A Hundred Years after El tema de nuestro tiempo*: Einstein's Visit to Spain.*
Gemma Gordo Piñar 143

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

THE SCHOOL OF ORTEGA

Metaphysical Knowledge and Empirical Structure of Life in Julián Marías.
Introduced by Jaime de Salas Ortueta 167

Metaphysical Anthropology.
Julián Marías 173

NOTE

Body: the Zero Point *of Cosmic Motion. An Orteguian Lecture.*
Lucia M. G. Parente 181

BOOK REVIEWS

El Sol, *a Political and Cultural Project for Spain's Modernisation.*
Ignacio Blanco Alfonso 195
(Paul Aubert, *The Newspaper* El Sol *in its Time [1917-1939]*)

Continuity and Relevance of Ortega's Thought.
José Luis Mora García 198
(José Lasaga Medina, *Meditations for a Century: Ortega y Gasset's Political Philosophy*)

Philology, Thought and Life in Ortega's Second Navigation.
Concha D'Olhaberriague 203
(Esmeralda Balaguer García, *The Limits of Speech. Historical Reason and Language in the Last Ortega*)

Ortega y Gasset's Philosophy of Technique. Background and Actuality.
Margarida I. Almeida Amoedo 207
(Marcos Alonso Fernández, *Ortega and Technique*)

Vertebrating Nation in Ortega's Intellectual Biography.
Margarita Márquez Padorno 212
(Juan Bagur Taltavull, *Spain as Vocation and Circumstance. The Idea of Nation in the Thought and Political Action of José Ortega y Gasset*)

DOCTORAL DISSERTATIONS

The Educational Thought of José Ortega y Gasset and its Reception in China.
Yingying Guo 217

ORTEGUIAN BIBLIOGRAPHY, 2022
Iván Caja Hernández-Ranera 223

List of Contributors 251
Author Guidelines 255
Editorial Team 261

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: 3491700 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: .....

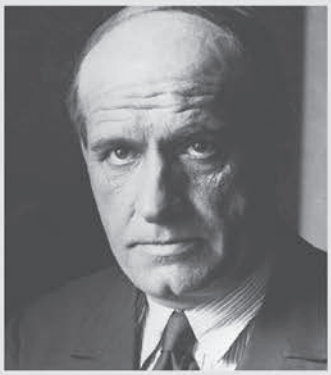
Titular de la cuenta: .....

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

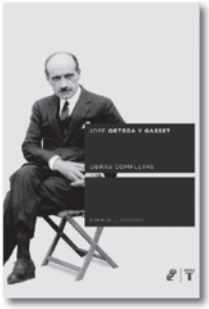
Revistas Culturales
EN FORMATO ELECTRÓNICO

www.quioscocultural.com

LA OBRA COMPLETA DE
JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Tomo I (1902-1915)

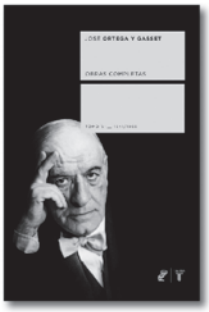
Tomo II (1916)



Tomo III (1917-1925)

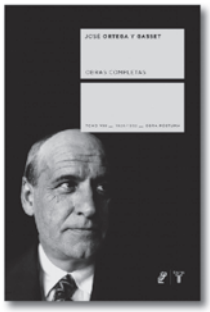
Tomo IV (1926-1931)

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

47
9 778415 770078

13,82 euros