

Revista de Estudios Orteguianos



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

46 
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 ha recibido una ayuda a la edición del Ministerio de Cultura y Deporte en 2023



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.n46>



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

Sumario

Número 46. Mayo de 2023

DOCUMENTOS DE ARCHIVO

Papeles de trabajo de José Ortega y Gasset

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

Edición de
Marcos Alonso Fernández e Iván Caja Hernández-Ranera 13

Itinerario biográfico

José Ortega y Gasset – Ramiro de Maeztu. Epistolario (1908-1926).
Segunda parte.
Presentación y edición de María Luisa Maillard García 23

ARTÍCULOS

Ludendo vivere. *Filosofía y juego entre Ortega y Gasset y Huizinga.*
Francesco G. Trotta 85

José Ortega y Gasset y Jaime Benítez Rexach.
El encuentro en Aspen, 1949.
Jorge Rodríguez Beruff 109

Narrativa biográfica como método hermenéutico vivencial
en el pensamiento filosófico de Ortega y Gasset.
Edson Ferreira 121

Ortega, lector de Dante.
Roberto E. Aras 145

CÁSICOS SOBRE ORTEGA

- Europa como proyecto. A propósito de las anotaciones de
Albert Camus al “Prólogo para franceses” y su visión de Europa.*
Introducción de Jaime de Salas Ortueta 177

- Diario de 27 de noviembre de 1954.*
Albert Camus 183

NOTA

- Ortega ensimismado. Una propuesta de Obras completadas de
Ortega y Gasset.*
Marcos Alonso y Javier Echeverría 185

RESEÑAS

- Ortega y Victoria Ocampo. La importancia de una correspondencia.*
María Luisa Maillard García 197
(José Ortega y Gasset y Victoria Ocampo, *Entre el corazón
y la razón. Cartas José Ortega y Gasset – Victoria Ocampo. 1917-1941.*
Edición de Marta Campomar)

- La encrucijada de la novela española en 1902.* Azucena López Cobo 202
(María Rodríguez García, *Filosofía y novela. De la generación del 98
a José Ortega y Gasset*)

- La crisis de la cultura como crisis filosófica.*
Juan Manuel Monfort Prades 206
(Ariel Pérez Lazo, *La crisis de la cultura occidental. Revisitando
un tema de Ortega y Gasset desde una perspectiva contemporánea*)

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

José Ortega y Gasset

Notas de trabajo de la carpeta

El hombre y la gente. Primera parte

Edición de
Marcos Alonso Fernández e Iván Caja Hernández-Ranera

ORCID: 0000-0001-8638-0689

ORCID: 0000-0001-9364-9412

Introducción

Marcos Alonso Fernández

Las notas de trabajo que a continuación ofrecemos a los lectores corresponden a las carpetillas 16/5/1, titulada “La sociedad y sus formas”, y 16/5/2, carpetilla más extensa, titulada “Sociedades animales y humanas”. Ambas 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 recopilaban 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-historicismo, 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

Cómo citar este artículo:

Alonso Fernández, M. y Caja Hernández-Ranera, I. (2023). Notas de trabajo de la carpeta “El hombre y la gente”. Primera parte. *Revista de Estudios Orteguianos*, (46), 5-21.
<https://doi.org/10.63487/reo.71>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 46. 2023
mayo-octubre



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

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. 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* (n.ºs 44 y 45) han mostrado el intenso y polémico diálogo de Ortega con Bergson en torno a esta misma temática sociológica (cfr. de Salas Ortueta y Hormaechea Ocaña, 2022a y 2022b). Pero también en las notas que aquí presentamos aparecen comentarios significativos sobre Durkheim (16/5/2-3), criticando su falta de radicalismo en su aproximación a la realidad de lo social; o apuntes sobre la bibliografía que Ortega considera útil para enfrentarse a Weber (16/5/2-5). No puedo detenerme en el comentario a estas ideas porque alargaría demasiado esta introducción, y es algo en lo que planeo profundizar en futuros trabajos. Sin embargo, sí me parece muy interesante destacar desde qué perspectiva y planteamiento Ortega critica a estos sociólogos y a la sociología realizada hasta ese momento. Como vamos a ver, Ortega considera que estos teóricos de la sociología no han comprendido en qué consiste verdaderamente la vida humana; y en gran parte esto se debe a que han dejado de lado, o no han abordado suficiente y adecuadamente, la crucial comparativa con el resto de seres vivos. Una mirada biológica y antropológica absolutamente clave para entender la dimensión social humana, según Ortega.

En los últimos años vengo defendiendo la comprensión de Ortega como filósofo de la biología (Alonso, 2019). Una comprensión que, en mi opinión,

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.

sitúa a Ortega en un puesto privilegiado dentro de la historia del pensamiento del siglo XX. Como expresa Benavides al principio de su decisiva obra *De la ameba al monstruo propicio. Raíces naturalistas del pensamiento de Ortega y Gasset*, “buscar las raíces del pensamiento orteguiano en el estado propio de las ciencias de su tiempo (biología, psicología animal, física, matemática, etnología, historia) significa entroncarlo con los más altos momentos de la filosofía occidental” (Benavides, 1988: 13). Toda gran filosofía (Platón, Aristóteles, Descartes, Leibniz, por nombrar algunos) se elabora haciéndose cargo de la última revolución científica, alcanzando desde ese nuevo nivel una nueva comprensión de la realidad. En gran medida esto es lo que respecto de la revolución darwiniana inicia ya Nietzsche; lo que de manera negativa, contra el psicologismo y otros reduccionismos, desarrolla la gran filosofía de las últimas décadas, la fenomenología; y lo que de manera más decidida y acabada hace Ortega con su racio-vitalismo.

El filósofo madrileño dejó dicho que la filosofía siempre bizquea hacia la ciencia (cfr. IX, 941), es decir, que la mira de reojo, sin ocuparse de ella directamente, pero sin dejar de tenerla en cuenta. La correcta relación del filósofo respecto de la ciencia, que es la que creo que acertadamente puso en juego Ortega, es la de estudiarla, absorberla y conocer sus datos; pero desde una distancia que le permita reinterpretarlos en un sentido filosófico. Un “sentido filosófico” que no es una expresión vaga y etérea. Interpretar los datos de la ciencia en sentido filosófico es abstraerlos de su contexto científico inevitablemente reduccionista y articularlos en una visión más amplia y sistemática de la realidad². Ortega no utiliza puntual y externamente a la biología para su labor filosófica, sino que su filosofía se imbrica completa e integralmente con la biología, llevando a cabo una filosofía de la vida en el sentido más pleno de la palabra, entendiendo vida en toda su amplitud y profundidad, no, como suele entenderse, como una especie de constructo metafísico-abstracto. Esta imbricación de biología y filosofía no significa ni puede significar en ningún sentido el abandono de la biología; no puede consistir en vaciar de contenido biológico los conceptos biológicos (como sugiere Benavides, 1988), sino que debe apoyarse bien en ellos para construir, a partir de ellos, una filosofía firmemente enraizada en la realidad. Ortega va más allá del biologicismo, pero no más allá de una filosofía biológica, de una filosofía de la vida (Alonso, 2019 y 2021).

Desde el campo de las ciencias biológicas podemos mencionar toda una serie de autores que, en mayor o menor medida, dejaron su impronta en Ortega. Biólogos o teóricos de la biología como el darwinista Haeckel; críticos de Darwin como el omnipresente Uexküll, Driesch, Jennings, Radl, Hugo de Vries o Bateson; miembros de la Gestalt como Köhler o Koffka, antropólogos como

² Sobre este punto cabe recordar la diferencia que Ortega traza en *¿Qué es filosofía?* entre la exactitud y circunspección científicas frente a la pantonomía y universalidad filosóficas.

Scheler, Plessner o Gehlen; y autores de diversa índole como Klages, Lessing, Bachofen, Dacqué o Goldsmith, que marcaron sus reflexiones sobre el origen del hombre. Médicos españoles como Marañón, Cajal, Achúcarro o Turró. En estas notas vemos aparecer varios otros nombres de zoólogos y entomólogos como Wheeler, Rabaud y Picard, lo que muestra el grado de conocimiento que Ortega llegó a tener sobre estos temas. Las lecturas biológicas y zoológicas de Ortega no fueron un pasatiempo puntual, sino que hay un trabajo sistemático sobre estos temas. El proyecto que junto a otros investigadores estoy poniendo en marcha, analizando pormenorizadamente la Biblioteca de Ortega (Alonso y Echeverría, 2023), contribuirá a poner de manifiesto las –para algunos sorprendentes– raíces y bases del pensamiento orteguiano.

Situar de manera precisa el pensamiento de Ortega en relación con el estado de las ciencias biológicas de finales del siglo XIX y principios del XX es imposible en este breve espacio, y es algo que he esbozado en otros trabajos (Alonso, 2019 y 2020). No obstante, cabe delinear muy generalmente este contexto para comprender mejor estas notas de trabajo.

La biología que Ortega se encuentra al inicio del siglo XX puede caracterizarse como una ciencia en formación, que había tenido un verdadero renacimiento a partir de la publicación de *El origen de las especies* de Darwin en 1859, pero que resultaba enormemente problemática no sólo por su relativa inmadurez, sino también por su propio objeto, la vida, problema entre los problemas. En sus primeros años Ortega llega a defender una biología de corte mecanicista o fisicalista. Refiriéndose a algunos textos elogiosos hacia Loeb y su teoría de los tropismos, Benavides afirma que Ortega “en 1911 no hace ascos del mecanicismo en biología” (1988: 30). Esta postura, dominante en la época, será pronto abandonada por Ortega en favor de la incipiente corriente vitalista. Este cambio de postura por parte de Ortega y los biólogos vitalistas viene dado por los excesos mecanicistas en que había caído el llamado neodarwinismo a partir de Weismann, principalmente por la propuesta de este autor y de este movimiento de abandonar la teoría de la herencia lamarckiana (cfr. Diéguez, 2012: 51). Así pues, las insuficiencias fisicalistas del darwinismo y del neodarwinismo provocan un eclipse de dichas teorías a partir del cual surge lo que se ha venido a llamar como “vitalismo”. Dentro de esta corriente vitalista encontramos a los biólogos que más influencia habrían de ejercer sobre Ortega: el propio Driesch, su discípulo Jennings, von Uexküll o de Vries. La idea fundamental del vitalismo consistía en afirmar que lo peculiar de los seres vivos era que estos poseían un principio espiritual no reducible a lo fisicoquímico. Más allá de la validez de estas posturas, que fueron quedando refutadas con el tiempo, lo importante es entender este movimiento como una respuesta a la deriva mecanicista y reduccionista del neodarwinismo. En ese sentido, esta crítica al neodarwinismo fisicalista, que también aparece claramente en filósofos de la talla de Bergson, sí tuvo su efecto, dando lugar años después a la renovada

“teoría sintética de la evolución”, también conocida como “Síntesis Moderna”, en la cual “las ideas de Darwin fueron remozadas y armonizadas con la teoría de la herencia de Mendel” (Diéguez, 2012: 51).

Esta corriente, que luego se ha convertido en la dominante en biología, ha acabado aceptando en buena medida las críticas de Ortega y los vitalistas. Principalmente, la crítica orteguiana al adaptacionismo tuvo una continuación desde el propio campo de la biología darwiniana con el famoso artículo de Gould y Lewontin “Las enjutas de San Marcos y el paradigma panglossiano” (1979), donde estos dos importantes biólogos dejaron claro que la biología darwinista había caído en ciertos excesos al tratar de aprehender todos los fenómenos vitales bajo el prisma de la adaptación. La transformación más reciente de la biología, la conocida como “síntesis ampliada”, y la disciplina conocida como “biología evolutiva del desarrollo” (evo-devo – *Evolutionary Developmental Biology*) pueden interpretarse, asimismo, como un paso más en este sentido, al reconocer la necesidad de complejizar la aproximación biológica más allá de un mecanicismo reduccionista. Según esta última teoría, “los mecanismos de desarrollo constituyen constricciones o encauzamientos poderosos de las trayectorias evolutivas posibles” (Diéguez, 2012: 69), con lo que se introduce un matiz importante en el darwinismo. Algunos biólogos incluso reivindican, de un modo muy similar a Ortega, por parte de los organismos “un papel activo en la producción de novedades evolutivas” (Diéguez, 2012: 70, nota)³.

Junto a este recorrido esquemático de la ciencia biológica y particularmente del contexto que Ortega conoció y en el que se sumergió, me parece sumamente interesante mencionar brevemente un desarrollo todavía más reciente que se conecta muy directamente con varias de las notas aquí presentadas. A nadie se le escapa que el darwinismo supuso un cataclismo en la visión generalizada sobre el ser humano, su dignidad y su lugar en el mundo. Entender al ser humano como un producto de la evolución, homologable en ese sentido al resto de seres vivos, rompía con una tradición milenaria que situaba al ser humano como algo fundamentalmente diferente y aparte. Tanto es así que, pese a todos los continuos avances en las ciencias biológicas, nunca cesó de haber resistencias a pensar lo humano desde lo biológico. En las últimas décadas del siglo XX se producen importantes avances en este sentido con el surgimiento y expansión de disciplinas como la paleoantropología, la psicología evolutiva o la neurobiología.

Varias de estas disciplinas rompieron además con uno de los dogmas darwinistas: el de que la selección natural sólo se da a nivel individual, al nivel de los individuos, no del grupo⁴. La sociobiología en particular entendía que los

³ Estos heterodoxos que no piensan que la evo-devo pueda integrarse en el darwinismo han llamado a su teoría “devo-evo” (cfr. Diéguez, 2012: 71-72, nota).

⁴ En este sentido fue clave la teoría de Trivers sobre la detección del gorrón, en la que se explicaba el altruismo recíproco como rasgo evolutivo.

grupos y sociedades animales podían explicar mucho de las sociedades y comportamientos humanos. El entomólogo E. Wilson fue la cabeza visible de esta nueva disciplina, y su propósito fue llevar a cabo una “nueva síntesis” que denominó como “Sociobiología”. Wilson “trataba de integrar la conducta social de los animales dentro del esquema darwinista” (Diéguez, 2012: 270). Wilson y la sociobiología fueron muy criticados porque se entendió que algunas de sus teorías justificaban el *status quo* político: la sociedad patriarcal, competitiva, etc. Las notas de Ortega que aquí presentamos, especialmente las que van de la 16/5/2-13 a la 16/5/2-15, sitúan al madrileño como un crítico *avant la lettre* de Wilson. No tanto por la legitimación de la sociedad actual que el proyecto wilsoniano de sociobiología supuestamente implicaría, sino por su radical idea de que las sociedades animales, particularmente las sociedades de los insectos eusociales como las hormigas o abejas, no son propiamente *sociedades*, sino “casos particulares de la generación zoológica –formas de reproducción” (16/5/2-14). Cabría preguntarle a Ortega si no es la sociedad humana también, en un sentido radical, una forma de reproducción de lo humano. Muchos de sus textos apuntan en esta dirección, particularmente cuando explica que la sociedad es una “máquina” de hacer hombres (IX, 331-333 y 341). En todo caso, es claro que para Ortega la comparación con el animal es inexcusable; aunque sea para identificar lo verdaderamente único y peculiar del ser humano.

Llegado a este punto y para no prolongar más la introducción, considero preferible dejar al lector a solas con las notas. El estado en bruto que inevitablemente presentan estos escritos supone, como es lógico, lagunas de fundamentación o discusión. No obstante, es fascinante reparar en las implicaciones que muchos de estos datos biológicos mencionados por Ortega cobran para su comprensión de la vida humana y de la sociología por él propuesta. Las implicaciones del polimorfismo de las hormigas (16/5/2-6), el hecho de que haya especies animales que alternan entre configuraciones gregarias o solitarias (16/5/2-7 a 16/5/2-9), o la significación de los diferentes periodos gestatorios de los animales en relación con su divergente encefalización (16/5/2-11), son temas que sin duda ejercieron un gran influjo en sus reflexiones sociológicas y filosóficas.

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 Marañón⁵.

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 signature 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

⁵ Las obras consultadas en la Biblioteca de la Fundación Ortega-Marañón son las siguientes: Émile DURKHEIM, *L'éducation morale*. París: Félix Alcan, 1934; Numa Denis FUSTEL DE COULANGES, *La cité Antique. Étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome*. París: Durand, 1864; LORD RAGLAN, *Le tabou de l'inceste*. Traducción al francés del inglés por L. Rambert. París: Payot, 1935; François PICARD, *Les phénomènes sociaux chez les animaux*. París: Librairie Armand Colin, 1933; William Morton WHEELER, *Social Life among the Insects*. Londres: Constable, 1923; William Morton WHEELER, *Les sociétés d'insectes*. París: Gaston Doin, 1926; Alfred North WHITEHEAD, *Essays in Science and Philosophy*. Nueva York: Philosophical Library, 1947; Ulrich von WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Staat und Gesellschaft der Griechen und Rómen*. 2.^a ed. Leipzig: Teubner, 1923.

También se han consultado los trabajos siguientes: Émile DEVAUX, “L’infantilisme de l’homme par rapport aux anthropoïdes et ses conséquences”, *Revue des Sciences pures et appliquées*, vol. 32 (1921), pp. 276-280; Charles FERTON, *La vie des abeilles et des guêpes*, compilada y anotada por Étienne Rabaud y François Picard. París: Étienne Chiron, 1923; François PICARD y Étienne RABAUD, “Sur le parasitisme externe des Braconides”, *Bulletin de la Société entomologique de France*, vol. 19, n.º 8 (1914), pp. 266-269; Ernst RENAN, *L'Antéchrist*. París: Calmann Lévy, 1873; Fritz SANDER, “Der Gegenstand der reinen Gesellschaftslehre”, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 54 (1925/1926), pp. 329-423.

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 FERNÁNDEZ, Marcos (2019): "Razón vital como bio-logía. La filosofía de Ortega y su relación con la ciencia biológica", *Ludus Vitalis*, vol. XXVII, n.º 51, pp. 43-66.
- ALONSO FERNÁNDEZ, Marcos (2020): "«El hombre no tiene naturaleza». Un examen de la metafísica orteguiana", *Revista de Filosofía*, vol. 45, n.º 1, pp. 69-85.
- ALONSO FERNÁNDEZ, Marcos (2021): *Ortega y la técnica*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones científicas / Plaza y Valdes.
- ALONSO FERNÁNDEZ, Marcos y ECHEVERRÍA EZPONDA, Javier (2023): "Ortega ensimismado. Una propuesta de *Obras completadas* de Ortega y Gasset", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 46, pp. 185-195.
- BENAVIDES LUCAS, Manuel (1988): *De la ameba al monstruo propicio. Raíces naturalistas del pensamiento de Ortega y Gasset*. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid.
- DIÉGUEZ LUCENA, Antonio (2012): *La vida bajo escrutinio. Una introducción a la filosofía de la biología*. Barcelona: Biblioteca Buridán.
- 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.
- 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.º 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.º 45, pp. 5-12.
- PELLICANI, Luciano (1986): *La sociologia storica di Ortega y Gasset*. Milán: SugarCo.

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

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

Primera parte

* * *1

* *2

*3

Matrimonio en Grecia

Dice Willam[owitz-Moellendorff] Staat u[nd] Gess[ellschaft] 36⁴ que el matrim[onio] se hacía por conveniencias de situación social o de dote. “Man ist nun immer zu dem Verdachte berechtigt, dass etwas nicht in Ordnung ist, wenn sich zwei Liebende heiraten”.

*5

Padre

Una prueba más del carácter institucional político-jurídico de la familia es que el padre significa en su radical dentro de todas las lenguas indo-europeas “señor” y lo mismo en las semíticas *ab, abu*.

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 [16/5/1. Carpetilla titulada por la mano de Ortega: “Lección IX. La sociedad y sus formas”. Se encuentra tachado a lápiz azul: “Derecho”. 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 [16/5/1-1]

⁴ [Ulrich von WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Staat und Gesellschaft der Griechen und Römer*. 2.^a ed. Leipzig: Teubner, 1923, p. 36]

⁵ [16/5/1-2]

V[éase] Lord Raglan. Le tabu de l'inceste -p. 197⁶. Cap: ¿Qué es un padre? "Señor" de chicos, de "hijos". Es m[uy] importante que los haya procreado o no. Conviene tener presente todo el capítulo.

*7

Familia

Para Fustel⁸ "fut la seule forme de société". Véase mi nota frente a esto, bastante acertada y eficaz⁹-

*10

Elegancia

A propósito de Petronio, dice Renan: "Après tout, n'est pas roi de la mode qui veut. L'élégance de la vie a sa maîtrise, au-dessous de la science et de la morale. La fête de l'univers manquerait de quelque chose, si le monde n'était peuplé que de fanatiques iconoclastes et de lourdauds vertueux".

Antech[rist] 140-141-¹¹

⁶ [LORD RAGLAN, *Le tabou de l'inceste*. Traducción al francés del inglés por L. Rambert. París: Payot, 1935, p. 197]

⁷ [16/5/1-3]

⁸ [Numa Denis FUSTEL DE COULANGES, *La cité Antique. Étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome*. París: Durand, 1864, Libro II, cap. X, §4: "La famille (gens) a été d'abord la seule forme de société"]

⁹ [Sobre ello, atiéndase al siguiente fragmento escrito muchos años antes: "La ciudad antigua, como indicó, bien que exageradamente, Fustel de Coulanges, se formó en el hogar familiar, en torno al cual se hallaban ordenadas en sacras hileras las urnas cinerarias de los antepasados, las cuales a la hora del crepúsculo, a la hora de la prez, manaban su energía sobrehistórica latiendo como corazones inmortales. Ved, pues, en prieta solidaridad al individuo en la familia, a la familia en el pueblo y al pueblo fundiéndose en la humanidad entera", "La pedagogía social como programa político" (1910), en *Personas, obras, cosas*, II, 96]

¹⁰ [16/5/1-4]

¹¹ [Ernst RENAN, *L'Antéchrist*. París: Calmann Lévy, 1873, pp. 140-141]

✱ ✱12

✱13

Ocultaciones de lo social

Lección I H[ombre] y Gente 2^a- Serie.

✱14

Ocultaciones de lo social

1^a- Lección Buenos Aires – segunda serie p. 6 y ss.

Lo interindividual – mineral, planta, animal-

3^a- Lección – 1^a- serie – p. 11-p. 12 – aparición de lo social – El saludo-

✱15

En la Edad Media y en rigor hasta el XVII la sociedad queda oculta por los estados y corporaciones, es decir, por formas de la agrupación que no parecían estatales, porque no eran gobierno, príncipe.

Véase von Moritz¹⁶.

También lo ocultan las multitudes ¹⁷ o gentes. Cuando veamos que un sociólogo al querer mostrarnos el carácter específico de la sociedad y convencernos de que es realidad distinta de los individuos nos diga –como Durkheim, en Educ[ation] Mor[ale] /68-72/¹⁸– que los hombres, reunidos en multitud se comportan de forma diferente que aislados es que no ¹⁹ ha logrado ver con claridad qué es lo social. La // psicología de las multitudes tiene todavía menos que ver con la sociología que la psic[ología] individual.

¹² [16/5/2. Carpetilla titulada por la mano de Ortega: “Lección XI. Sociedades animales y humanas”. Dentro de la misma carpeta, se encuentra vacía la carpetilla con título “Lección X. Nación, Ultra-nación, Inter-nación”, en cuya portada aparece tachado con lápiz azul el nombre “Política”]

¹³ [16/5/2-1]

¹⁴ [16/5/2-2. Esta nota se encuentra escrita a lápiz]

¹⁵ [16/5/2-3]

¹⁶ [Podría referirse a Michael MORITZ, *Atlantiden*. Berlín: Eduard Bloch, 1932]

¹⁷ muchedumbres [tachado]

¹⁸ [Émile DURKHEIM, *L'éducation morale*. París: Félix Alcan, 1934, pp. 68-72. La numeración aparece superpuesta a lápiz rojo]

¹⁹ sabe [tachado]

*20

Carácter ocultativo de lo social—

Se oculta tras el Estado, tras la simple muchedumbre de individuos, tras las relaciones interindividuales etcétera.

Hay una escala en las realidades respecto a su mayor o menor ocultación.

El mundo corporal es aquel cuyos fenómenos son más patentes, es decir, más propiamente fenómenos. Ya la realidad mental es arisca y reticente. Pero mucho más la social.

Esto se refiere a la dificultad de ser *visto* lo social. Pero a ello se agrega la dificultad de ser pensado. Para ambas dificultades la razón es la misma. La extraña condición ontológica de lo social origina su ocultación y además // hace que todo error cometido en el pensamiento ontológico de realidades más obvio llegue enormemente aumentado al nivel en que lo social aparece. De suerte que no tiene ya el ontólogo libertad de movimientos para pensar su peculiar entidad.

*21

Archiv für Sozialwissenschaften 54 Band. 1925

Artículo: Fritz Sander – Der Gegenstand d[er] reinen Gesellschaftslehre²²- (contra Weber, según Schütz, muy bien)²³.

*24

El polimorfismo, según se ve en Wheeler –*Les Sociétés des insectes*–201-211– es sumamente inestable²⁵. No solo cambian las formas en una misma “sociedad” –por ejemplo haciéndose fecundas muchas obreras, más de un tercio cuando la reina muere (p. 196) sino que contempladas las especies en su evolución se

²⁰ [16/5/2-4]

²¹ [16/5/2-5]

²² [Fritz SANDER, “Der Gegenstand der reinen Gesellschaftslehre”, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 54 (1925/1926), pp. 329-423]

²³ [Sobre Schütz: “El tú, los tú son nuestros contemporáneos. Y, como dice muy bien Schütz, esto significa que mientras trato a los Tú, envejecemos juntos. La vida de cada Hombre, a lo largo de su carrera existente, presencia el espectáculo de un universal envejecimiento, porque claro está que el viejo ve también cómo envejecen los niños. El hombre desde que nace no hace sino envejecer. La cosa no tiene remedio pero acaso no es tan triste como una indebida pero inveterada educación nos lleva a suponer”, *El hombre y la gente*. [Curso de 1949-1950], X, 246]

²⁴ [16/5/2-6]

²⁵ [William Morton WHEELER, *Les sociétés d'insectes*. París: Gaston Doin, 1926, pp. 201-211. En la Biblioteca de Ortega se encuentra también, subrayada y anotada, la versión original en inglés de este libro: *Social Life among the Insects*. Londres: Constable, 1923]

ve que pasan por los más varios estados: desaparecen las obreras o crece una parte de ellas hasta el tamaño de soldados o disminuye hasta el nanismo e inclusive vuelve la especie al simple dimorfismo sexual como el de las especies no sociales.

✽26

El hombre fue un animal gregario que vivía en pequeños tropes –como acostumbran los primates– mas con esto no se ha dicho mucho. Porque hay un gregarismo transitorio o estacional. Pero el instinto gregario /en/²⁷ que se basan toda una serie de instintos –como por ejemplo responder a una señal de alarma poniéndose conjuntamente en fuga– dirige solo un comportamiento infrahumano. Al aparecer la conducta propiamente humana que es la no-instintiva el gregarismo no sirve para nada o poco más. Ya veremos cómo la sociedad es el sistema regulador de la convivencia que sustituye al gregarismo cuando el animal primate privado de sus instintos no tiene más remedio que tomar la difícil, la problemática vía que es el hombre²⁸.

Bien que el gregarismo sea interatracción –²⁹ Pero en el h[ombre] hay también interrepulsión.

✽30

El hombre solitario /señero, sanglier, jabalí/³¹ y el hombre social constituirían en último caso dos especies como en los insectos de una misma forma –avispa solitaria y social.

Instinto de sociabilidad – En el hombre no hay instintos – el de conservación (el más fuerte) el heroísmo y el suicidio – El sexual y la castidad – Además ¿qué quiere decir? El hombre es sociable y a la vez insociable – Está en una sociedad contra los hombres de otras – Es, pues, preciso en cada caso cualificar la “sociabilidad” del hombre. Pero en último caso sería solo un supuesto de la sociedad humana sensu stricto. ¿En qué consiste esa instintiva sociabilidad? ¿La “Gente” (Picard)³², agrupación, etcétera? Por ahí se llega solo a las

²⁶ [16/5/2-7]

²⁷ [Superpuesto]

²⁸ [Aparece subrayado en lápiz azul desde “Ya veremos cómo” hasta el final del párrafo “es el hombre”]

²⁹ [...] cuando esta es [...] [tachado]

³⁰ [16/5/2-8]

³¹ [No parece el título sino una anotación superpuesta al inicio de la página, de consideración etimológica]

³² [François PICARD, *Les phénomènes sociaux chez les animaux*. París: Librairie Armand Colin, 1933]

llamadas sociedades animales. De las cuales el fenómeno social humano es totalmente diverso.

(“La locusta – solitaria, transiens congregans, socialis, transiens dissocians?”)

Trituración, embotamiento y atrofia de los instintos en el hombre al intervenir su psiquismo superior: fantasía,³³ intelecto, voluntad. //

Lo decisivo es que el hombre se da siempre en “convivencia” – y que esa convivencia es siempre ya una sociedad.

El hombre aislado no es un hombre porque le falta uno de los componentes esenciales de su situación: hallarse siempre con un pasado humano –que recibe hecho.

*34

Las truchas en un periodo de su vida viven en bandas, sienten interatracción – luego se separan, siente[n] feroz inter-repulsión y practican canibalismo.

Hay saltamontes –por ejemplo *Locusta migratoria*– que son sociales en una generación y solitarios en la siguiente.

*35

El h[ombre] es un animal gregario, pero esto no quiere decir que sea un animal social. No hay animales sociales. Llamar así a ciertas especie[s] no pasa de ser una broma de los zoólogos^{*36}. Estos han empleado en sus denominaciones toda la li[teratu]ra. Nunca se ha intentado un estudio que sería sugestivo: considerar la obra de denominar las especies /con nombres técnicos/³⁷ ya realizada desde el punto de vista literario. Ejemplo de “socius”³⁸. Conste, pues, que animales sociales o no significa nada o significa animales más o menos gregarios.

*Los zoólogos han empleado mucho ingenio al bautizar las especies –ingenio no solo científico sino poético. Nunca se ha intentado...³⁹ pues el hecho es

³³ volu [tachado]

³⁴ [16/5/2-9]

³⁵ [16/5/2-10]

³⁶ [Ortega cuelga aquí una llamada de nota, la cual desarrolla en el siguiente párrafo]

³⁷ [Superpuesto]

³⁸ [“Acaso interese a algunos de los que me escuchan conocer que con no escasa probabilidad, la palabra sociedad, claro está, viene de *socius*, socio, pero que *socius* viene de *sequor*, seguir, socio es el que sigue; el secuaz, según lo cual no habría sociedad sin alguien que echa para adelante y otros que le siguen”, *Sobre una nueva interpretación de la historia universal. Exposición y examen de la obra de Arnold Toynbee: A Study of History* (1948), IX, 1281]

³⁹ Pero [tachado]

que en la taxonomía han empleado toda la li[teratu]ra y ⁴⁰ /en lo que tienen de/⁴¹ literarias esas denominaciones conviene no tomarlas en serio –porque la literatura es precisamente y esencialmente lo // que no hay que tomar en serio –bien entendido, no porque la despreciamos sino porque ella misma lo exige así hasta el punto de que quien no ha reparado en ello ⁴² es que no ha pensado ni una fracción de segundo en lo que es literatura. Hablan, pues, los zoólogos por ejemplo de “ ”⁴³.

✱44

Ensimismamiento–

Devaux⁴⁵ en sus estudios *Revue Scientifique* y *Revue Generale des Sciences* 1924-1929 ha estudi[ad]o la relación entre los caracteres de las especies y la duración de su periodo gestatorio. Esto le lleva a comparar el gorila y el hombre. Este tarda más en nacer: su cerebro –por su complejidad– tarda en formarse: por eso es el que emplea más tiempo en cerrarse. En el gorila el cerebro posterior crece rápidamente pero el anterior se detiene. Y esto le lleva a la fórmula: “[”]La forêt a fait le singe; la caverne a fait l’homme”⁴⁶. Es decir, que en la selva prima la percepción y la motilidad –en la caverna la reflexión.

✱47

Está bien que ante la beatería del hombre casi divino – se hiciese la experiencia intelectual de ver al hombre como mero animal. ⁴⁸ Ahora nos encontramos liberados de aquella beatería pero habiendo descubierto que tampoco hay manera de inscribir al hombre en la figura ⁴⁹ definitoria del animal. Estamos pues, libres de una y otra propensión inmotivada: ni idolatría ni denigración ante el hombre. Mirémoslo en su positividad[d] –con sus fondos de bestia y sus extraños componentes de cosa extranatural.

⁴⁰ al ser [tachado]

⁴¹ [Superpuesto]

⁴² no tiene [tachado]

⁴³ [Aparece un espacio sin rellenar entre las comillas]

⁴⁴ [16/5/2-11]

⁴⁵ [Probablemente Ortega se refiere a Émile DEVAUX, con estudios como “L’infantilisme de l’homme par rapport aux anthropoïdes et ses conséquences”, *Revue des Sciences pures et appliquées*, vol. 32 (1921), pp. 276-280]

⁴⁶ [“El bosque hizo al mono; la caverna hizo al hombre”]

⁴⁷ [16/5/2-12]

⁴⁸ Pero [tachado]

⁴⁹ concep [tachado]

– La sociedad es la máquina de hacer hombres⁵¹.
 – El biólogo investiga las agrupaciones animales mirándolas al través de las agrupaciones humanas. Por eso llama a aquellas sociedad, y luego se pretende estudiar las sociedades humanas partiendo de las agrupaciones animales y al través de estas. Es el perenne círculo vicioso que se comete casi siempre y que se oculta en toda concepción naturalista de lo humano. Pues acontece que la llamada naturaleza no es, sin más ni más, una realidad que esté ahí ante nosotros, que nos sea evidente, sino que es tan solo una hipótesis, es decir una idea del hombre. Por eso es una petición de principio considerar al hombre radicalmente // como un hecho de la naturaleza. He aquí de nuevo, el círculo vicioso. La naturaleza no es un hecho natural y por tanto no lo es el sujeto que la piensa. El hombre inventa la natur[aleza] y luego pretende meterse en ella, lo cual es como querer habitar dentro del sueño que hemos tenido por la noche.

El filósofo anglo-americano Whitehead⁵² ha dicho recientemente –y la verdad es que no se exponía mucho al decirlo– que la misión de la fil[osofía] es ser una crítica de las abstracciones. Es, en efecto, la crítica, la policía de las ideas y a fuer de policía disuelve los círculos viciosos.

Se anda muy cerca de ver que es un error fundamental llamar “sociedad” a un hormiguero o a una colmena –y en general, a todo lo que sea estar y aun vivir juntos los animales. Tal nombre obtura la comprensión de los hechos positivos desviando la atención de su realidad. El hormiguero y la colmena no son más que casos particulares de la generación zoológica –formas de reproducción. Y si a toda reproducción por anímixis llamamos sociedad entonces tendremos que usarla para la molécula.

⁵⁰ [16/5/2-13]

⁵¹ [“No, «usus» significa primariamente «utensilio», «instrumento», «cosa que sirve para», «aparato». ¿Sera «el uso» un aparato? Y si anticipando resultase que nuestra investigación lleva a descubrir que la sociedad es el conjunto de los usos, y que en su sustancia no es sino eso, tendríamos que la sociedad sería el conjunto de los instrumentos, utensilios, aparatos, o mecanismos que son los usos. ¡Ah! Entonces, la sociedad sería un gran mecanismo que sirve como una gran máquina, idea que aún no vemos ni de lejos clara, pero que ya nos pone alerta: la sociedad... una máquina. Y una máquina, ¿para qué? ¿Y el maquinista?”, *El hombre y la gente. [Curso de 1959-1940]*, IX, 331-332]

⁵² [Posiblemente se refiere a la obra de Alfred North WHITEHEAD, *Essays in Science and Philosophy*. Nueva York: Philosophical Library, 1947]

⁵³ [16/5/2-14]

*54

Las “sociedades” animales nos ⁵⁵ sirven ⁵⁶ /como/⁵⁷ analogías, como metáforas, como alegorías o como fábulas de las humanas pero nada más.

Lo que sabemos de ellas ha hecho posible al biólogo estudiar los animales pero no al revés. Mas aun aquello ha perturbado el estudio zoológico correcto de hormigas y abejas, por el antropomorfismo.

*58

Zoólogos franceses como Rabaud y Picard⁵⁹ creen haber hecho gran faena explicando el origen y permanencia de las sociedades por la interatracción. Pero la verdad es que esta /idea/⁶⁰ no nos sirve de mucho porque es, en efecto, indudable que el hombre se siente atraído por sus semejantes, que encuentra en la convivencia con otros hombres satisfacción y hasta deleite –pero no es menos indiscutible que le inspiran también repulsión, /odio, horror./⁶¹ La antipatía es un fenómeno ⁶² que ⁶³ aparece en la sociedad ni más ni menos que la simpatía. Sobre que, en última instancia explicaría la convivencia, el andar juntos los individuos H. B.⁶⁴ // etcétera. Pero ya veremos que la convivencia, supuesto de lo social no es la sociedad.

(La convivencia es una relación interindividual).

© Herederos de José Ortega y Gasset.

⁵⁴ [16/5/2-15]

⁵⁵ pr [tachado]

⁵⁶ de [tachado]

⁵⁷ [Superpuesto]

⁵⁸ [16/5/2-16]

⁵⁹ [Véase la obra de Charles FERTON, *La vie des abeilles et des guêpes*, compilada y anotada por Étienne Rabaud y François Picard. París: Étienne Chiron, 1923. También aparece citada en *Social Life among the Insects* de William Morton Wheeler una obra de estos dos autores: François PICARD y Étienne RABAUD, “Sur le parasitisme externe des Braconides”, *Bulletin de la Société entomologique de France*, vol. 19, n.º 8 (1914), pp. 266-269]

⁶⁰ [Superpuesto]

⁶¹ [Superpuesto]

⁶² tan social [tachado]

⁶³ se en [tachado]

⁶⁴ [Posiblemente, las siglas de Henri Bergson]

ITINERARIO BIOGRÁFICO

José Ortega y Gasset – Ramiro de Maeztu

Epistolario (1908-1926)

Segunda parte

Presentación y edición de
María Luisa Maillard García

ORCID: 0000-0002-1125-0529

Resumen

Esta segunda entrega del epistolario entre José Ortega y Gasset y Ramiro de Maeztu abarca poco más de un año, del 3 de agosto de 1909 a septiembre de 1910. Es, sin embargo, una etapa importante en la vida de ambos amigos. Ortega contrae matrimonio con Rosa Spottorno y gana la cátedra de Metafísica de la Universidad de Madrid. Asistimos a la evolución política de Ortega, desde una implicación extrema en la crisis de la Restauración, a raíz de la Semana Trágica de Barcelona, al desengaño político y al inicio de una nueva andadura filosófica. Ramiro de Maeztu se va aproximando a las propuestas de europeización de Ortega, alejándose de las de su generación.

Palabras clave

Ortega y Gasset, Ramiro de Maeztu, María de Maeztu, Hermann Cohen, crisis, liberalismo, Europa, vida

Abstract

This second installment of the correspondence between José Ortega y Gasset and Ramiro de Maeztu covers just over a year, from August 3, 1909 to September 1910. It is, however, an important stage in the lives of both friends. Ortega married Rosa Spottorno and won the chair of Metaphysics at the University of Madrid. We are witnessing the political evolution of Ortega, from extreme involvement in the Restoration crisis, following the Tragic Week in Barcelona, to political disappointment and the start of a new philosophical journey. Ramiro de Maeztu is getting closer to Ortega's proposals for Europeanisation, moving away from those of his generation.

Keywords

Ortega y Gasset, Ramiro de Maeztu, María de Maeztu, Hermann Cohen, crisis, liberalism, Europe, life

La segunda entrega de este epistolario de José Ortega y Gasset y Ramiro de Maeztu abarca desde agosto de 1909 a septiembre de 1910. Es poco más de un año; pero un periodo importante en la vida de ambos amigos, que retoman su “fraternal” amistad –Ortega en varias ocasiones le denomina hermano–, después de su disputa sobre “hombres o ideas” de 1908, en la que disienten sobre el concepto de moralidad: para Maeztu, un instinto; para Ortega, en plena efervescencia kantiana, una virtud que se enseña. Apenas dos años después, el joven y apasionado Ortega y Gasset y el no tan joven, pero igualmente apasionado Ramiro de Maeztu afrontan la maduración de su trayectoria intelectual y espiritual, aproximando distancias y muy implicados en los turbulentos sucesos de la segunda y agónica situación política de la Restauración y, por ende, en el destino de España.

Cómo citar este artículo:

Maillard García, M. L. (2023). Itinerario biográfico. José Ortega y Gasset – Ramiro de Maeztu. Epistolario (1908-1926). Segunda parte. *Revista de Estudios Orteguianos*, (46), 23–82.
<https://doi.org/10.63487/reo.73>



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

Revista de
 Estudios Orteguianos
 N° 46. 2023
 mayo-octubre

El turno de partidos entre moderados y liberales, establecido en la primera etapa de la Restauración por Cánovas y Sagasta, había comenzado a hacer crisis después del asesinato de Cánovas en 1897 y del fallecimiento de Sagasta en 1903. Asistimos en este epistolario a la agudización de la crisis del sistema, tras los sucesos de la Semana Trágica de Barcelona en 1909, ampliamente recogidos en este epistolario. Hacen su aparición en la escena política nuevos líderes –Lerroux y Pablo Iglesias alcanzan acta de diputado en 1910– y los partidos tradicionales se desmembran en una miríada de tendencias, perdiendo sus señas de identidad. La guerra del Rif sigue presente, desangrando al país y comienzan a hacerse más evidentes los problemas del clientelismo y la corrupción, con el telón de fondo de un movimiento obrero y sindical cada vez más organizado.

Ramiro de Maeztu (1874-1936) continúa afincado en Londres, donde reside desde 1905, como corresponsal de *La Correspondencia* de España y *La Prensa* de Buenos Aires, aunque intentando colaborar –no siempre con éxito– en otros periódicos como *El Heraldó*; de ello depende su subsistencia. Ha superado su tormentosa juventud, en la que intentó establecerse en París y en Cuba tras la ruina familiar en 1890; y ha dejado atrás su posterior estancia en Madrid a partir de 1897, en la que se manifestaba ajeno a la política, representada por un Estado parasitario. En la capital española, se había unido a sus compañeros de generación, Pío Baroja y Azorín –el Grupo de los Tres–, muy influenciados en esa época por el pensamiento de Nietzsche, por lo que sus planteamientos tenían un sesgo anarquizante. En 1904 ya decide trasladarse al Reino Unido.

Londres serena su espíritu y sus ideas políticas, al apreciar el funcionamiento del parlamentarismo en Inglaterra y su relación estable con la Monarquía, mientras se inicia su interés por la religión, a través del socialismo cristiano (*Christian socialism*), que colaboraba con el socialismo fabiano. Se estrecha su relación con Ortega, que nunca había abandonado desde su primer encuentro en 1902, a pesar de divergencias puntuales que se irán ensanchando con el tiempo. Ramiro de Maeztu acabará coincidiendo con su amigo filósofo en la necesidad de introducir en la clase política española una dosis mínima de racionalidad que haga de ella un país moderno. Incluso en 1911 se trasladará a Marburgo, acuciado por un Ortega que insta a leer a Kant a todos sus amigos y en concreto a Maeztu, quien, según su criterio, debe ampliar sus estudios de Filosofía. El 7 de diciembre de 1910, época en que finaliza esta segunda entrega, Maeztu dicta una conferencia en el Ateneo de Madrid: “La revolución y los intelectuales”, en la que ya se aleja de la Generación del 98, criticando su egotismo y su afición desmedida a la crítica. Postula un liberalismo político y un socialismo económico, sellando su aproximación a los postulados de Ortega. Unos días después, el domingo 11 de diciembre de 1910, Ortega organiza un banquete homenaje a Maeztu, en el que participan entre otros Américo Castro

y Manuel Azaña. Ambos amigos se muestran unidos en los criterios para europeizar España.

Ortega y Gasset, por otra parte, inicia un año decisivo en su vida. Desde su llegada a España, tras su segundo viaje a Alemania –octubre de 1906-septiembre de 1907–, ha intentado estar “a la altura de las circunstancias” y las circunstancias en España se concretaban en el deterioro de la política de la Restauración. En lo tocante a las ideas, un Ortega kantiano pretendía superar el subjetivismo español con el bagaje de un idealismo ético y objetivo, es decir, introduciendo la ciencia en España, que él identificaba con democracia; pero en la España de su momento no se podía hacer sólo desde la soledad del filósofo, ni siquiera desde la plataforma de un periódico, reflexionaba. Había que introducirse en la política del momento. Para Ortega era un deber, aunque, conforme se iban desarrollando los acontecimientos, apuntaba que había que hacer política, pero sin depositar la fe en ella, porque la política del momento no admitía a los intelectuales.

¿Y qué es lo que se sigue encontrando Ortega en la política española en 1909? Desde la muerte de Sagasta en enero de 1903, el Partido Liberal había perdido el rumbo y se había desmembrado en una serie de grupos que luchaban entre sí por su cuota de poder. El liberalismo clásico, que tan decisivo había sido cuando en España faltaban las libertades, ya no era efectivo; había que encaminarse hacia “una reforma liberal” que se aproximara al socialismo. Ortega escribe, polemiza y crea la revista *Faro* en 1908, de corta trayectoria, con la ayuda de su tío Eduardo Gasset, para influir en la política desde la pedagogía y el saber. La reforma que proponía inicialmente era que el liberalismo hiciera suyos los principios éticos del socialismo; sin olvidar la necesaria europeización de España –introducir la ciencia en la política–, que ya había reclamado Joaquín Costa. Se distancia de la generación anterior en octubre de 1909, con su primer acto público en el Ateneo: “Los problemas nacionales y la juventud”, que muchos consideran el arranque de la Generación de 1914.

Ortega sigue en la arena política y, a la búsqueda de un “liberalismo radical”, otea en el horizonte a jóvenes líderes de partidos más progresistas como los republicanos y los socialistas e inicia su aproximación a Lerroux y a Pablo Iglesias, quienes en 1910 lograrían acta de diputado en el Congreso; aunque dichos tanteos no serán duraderos. Divergirá en este epistolario con su amigo-hermano Ramiro de Maeztu, especialmente en lo que se refiere a la aproximación a Lerroux y en la opción por la República frente a la Monarquía como forma de gobierno. Pero habrá un proyecto de largo alcance en el que unirán sus fuerzas: la creación de una minoría capacitada intelectual y moralmente para corregir la política y, por ende, el destino de España, desde su convicción de que era necesaria una “Pedagogía social como programa político”, título de

su conferencia, en marzo de 1910 en El Sitio de Bilbao. En este intenso año asistimos, a través del epistolario, al germen de lo que unos años después será la Liga de Educación Política Española; un proyecto, el de potenciar la labor de las minorías, que nunca abandonará y que retomará en 1931 con la fundación de la Asociación al Servicio de la República (ASR).

También es un año decisivo a nivel profesional, familiar y filosófico. El 24 de junio de 1909, Ortega es nombrado por Real Orden profesor de la Escuela Superior de Magisterio en las disciplinas de Psicología, Lógica y Ética y prepara oposiciones para la cátedra de Metafísica en la Universidad Central de Madrid, que gana en noviembre de 1910. Mientras, el 7 de abril había contraído matrimonio con Rosa Spottorno. Su vida afectiva también se enriquece con la amistad de la hermana de Ramiro, María de Maeztu, a la que en principio acoge fraternalmente y que acabará por convertirse en una amiga y colaboradora eficaz. A nivel filosófico y ya a finales de 1910, un Ortega desengañado de la política comienza a abrir una brecha en el muro kantiano con la serie de artículos “Adán en el Paraíso”. A finales de año emprenderá su tercer y decisivo viaje a Alemania, ya como catedrático de la Universidad Central.

Como ha sido dicho, esta entrega del epistolario abarca desde agosto de 1909 a septiembre de 1910. En 1909 contamos con cuatro cartas –aunque una de ellas es doble, del 13 y 16 de septiembre–, tres de Ortega y una de Maeztu. No hay cartas cruzadas, aunque por algunas referencias, por ejemplo “recibo sus recortes que son interesantísimos”, “olvidé echar la carta. Recibo hoy una suya”, sí debió de haber un intercambio fluido. Ramiro se va aproximando a las ideas de Ortega y procura estar al tanto de todo lo que publica. Así, en la única carta conservada del periodo, del 18 de octubre de 1909, le pide referencias de su conferencia en el Ateneo, que no logra conseguir, y le pregunta sobre sus avances con el Partido Radical.

En el periodo de 1909, hay que destacar tres asuntos de gran interés, alguno de los cuales tendrá continuidad en el periodo siguiente.

El primero de ellos es la intensa dedicación política en ese momento histórico, tanto de Ortega como de Ramiro, que se posicionan claramente en el episodio de la “Semana Trágica” de Barcelona y en la posterior represión y condena a muerte de Francesc Ferrer i Guàrdia, que Ortega denomina “canallada”. La implicación y el radicalismo de Ortega ante la situación y la pasividad de los intelectuales son extremos. Así finaliza su carta a Ramiro del 3 de agosto de 1909:

Hay hartazgo de serenidad en España, Ramiro, sobra de paz pasiva y criminal: venga paz activa, es decir, fermentación política, lucha de ideales y no farsa de paz.

Ambos amigos siguen muy de cerca los avatares políticos posteriores y la debilidad del gobierno del liberal Moret, que ha sucedido a Maura tras la crisis de la Semana Trágica. Ortega considera fenecido el “viejo liberalismo” y otea en el horizonte figuras nuevas –repetimos– como la de Lerroux que se ajusten a su propuesta de un “liberalismo radical”, que entiende como un aumento de la democracia, centrada en la libertad de voto de los ciudadanos –frente al clientelismo– y en la mejora de la vida de los más desfavorecidos. Su guía ideológica para superar el subjetivismo español sigue siendo el neokantismo y, en concreto, Cohen: lo público es lo originario y lo originario en la sociedad y en la política es el Derecho, “antes los códigos que los decálogos”, “antes nosotros que yo”, escribirá; postura que le lleva a criticar el concepto de moral íntima de los krausistas. Ortega irá matizando sus postulados; pero dentro de su propuesta política se encuentra el germen de un proyecto que tendrá una larga trayectoria. En su permanente compromiso con la regeneración de la política española, continúa fiel a la idea de formar una minoría, preparada moral e intelectualmente, capaz de introducir criterios racionales y morales en la actividad política. Así, escribe en la carta de 26 de septiembre de 1909:

Esto me hace anhelar el fomento de un núcleo de españoles purificados, que vivan entre sí con cohesión preferente, formando como el hueso de España, como el grumo fermentador.

El segundo de ellos es una inicial ruptura con la generación anterior, ejemplificada en la polémica con Azorín y Unamuno, surgida a raíz de la condena a muerte de Ferrer y que deriva hacia un fuerte enfrentamiento entre casticismo y europeísmo. La disputa se desarrolla entre gruesas descalificaciones como la de “papanatas” que emplea Unamuno y la de “cazorro y energúmeno” con que le responde Ortega. La ruptura se sella –de momento– con la conferencia de Ortega en el Ateneo en octubre de 1910 “Los problemas nacionales y la juventud”, que Ramiro le pide en carta de ese mismo mes y que, como ya comentamos, se considera el inicio de la Generación del 14.

El tercer elemento de interés en esta parte del epistolario, que tendrá continuación en las cartas no enviadas a Ramiro del siguiente periodo de 1910, es que asistimos a la intimidad afectiva de un Ortega y Gasset joven y apasionado. Desde su primer encuentro en septiembre de 1909, está fascinado por la hermana de Ramiro, María, que llega a Madrid desde Salamanca para cursar estudios en la Escuela Superior de Magisterio. La impresión que le causa en su primer encuentro es descrita a Ramiro con todo lujo de detalles:

Yo llevo desde ayer dentro de mí una extraña impresión de inquietud como si otra fuerza pura, otro torrente de energía espiritual se hubiera puesto en contacto con el que yo siento manar hace veinte años bajo la piedra roja de mi corazón. Algo parecido sentí cuando vi por vez primera a mi novia, la que pronto será mi mujer, cuando le vi a Vd., cuando vi a Hermann Cohen, el patriarca de Marburgo.

Ortega había sido nombrado el 24 de junio de 1909 profesor de Psicología, Lógica y Ética de la Escuela Superior de Magisterio, donde impartirá clases a María de Maeztu y también se lamentará de la falta de nivel pedagógico de la escuela. Más adelante, en carta no enviada de 25 de agosto de 1910, comentará a Ramiro las dificultades que había tenido allí su hermana, que ya arrastraba una experiencia laboral en Bilbao y comenzaba a tener sus propias ideas sobre lo que debía ser la enseñanza: “¡Pobre, cómo la han hecho sufrir en la Escuela!”

En el periodo de 1910 que dura hasta septiembre hemos situado una carta no datada entre octubre de 1909 y febrero de 1910. En esta etapa contamos con siete cartas, cuatro de Ortega y tres de Ramiro. No existen cartas cruzadas; pero las dos primeras cartas parecen, por su contenido, contestaciones a cartas previas de Ramiro que no obran en nuestro poder. Las dos siguientes cartas de Ortega parece que no fueron enviadas, habida cuenta de su contenido y de que una de ellas está inacabada. Ya María de Maeztu, en carta del 20 de septiembre de 1910, se queja a Ortega de que no escribe a su hermano y el mismo Ramiro en la última carta del periodo señala: “Sé que va Vd. a escribirme uno de estos días, pero su carta no llega”.

La correspondencia del periodo de 1910 se inicia con dos cartas de Ortega a Ramiro que se relacionan temáticamente con las de 1909. La política sigue en primer plano. Ortega continúa buscando alternativas a las crisis del liberalismo y sus luchas internas. En la segunda carta, le anuncia a Ramiro su conferencia en El Sitio de Bilbao y su próxima boda. Es sin duda una respuesta a una carta de Ramiro que no obra en nuestro poder, ya que escribe “La crisis es efectivamente lo que Vd. ha sentido: una indignidad”. Se están refiriendo ambos amigos al complot para derribar al liberal Moret, con apenas cinco meses de gobierno, mediante una alianza entre conservadores y liberales –Maura, Romanones y Canalejas– para impedir la disolución de las Cortes y la convocatoria de unas nuevas que apoyasen el proyecto político de Moret. Ortega propone apoyar ahora al liberal Canalejas, a pesar de considerarlo “un demente, un hombre sin dignidad de gesto: *mucho más débil que Moret*”, para salvarlo de los conservadores. En esta carta ya anuncia su estado de ánimo poco proclive al entusiasmo y se justifica por escribir tan poco: “la política (...) me ha sorbido semanas enteras”. Así finaliza la carta:

Estado del espíritu del español hoy: absoluta desorientación en los honrados: sólo hablan, se oye a los mismos.

La siguiente carta de Ramiro el 6 de abril de 1910 ya no es contestada por Ortega. Lo intentará en dos ocasiones, el 14 de julio y el 25 de agosto de 1910, esta última a instancias de María, que le reprocha que no escriba a su hermano; pero las cartas no llegan a su destino. Ortega considera “una obligación elemental” contestar a Ramiro, pero se encuentra incapaz: “No puedo, no puedo: la pluma se me cae de las manos”, escribe en carta no enviada a Ramiro el 25 de agosto desde Sigüenza. Ortega ha contraído matrimonio el 7 de abril y ha comenzado a preparar las oposiciones a la cátedra de Metafísica de la Universidad Central; pero no parecen ser esas las causas de su incapacidad para escribir a su amigo. Lo más destacable de estas cartas es el decaimiento de su estado de ánimo. En la primera carta no enviada sólo menciona que tiene la cabeza muy torpe y está cansado; pero ya en la segunda, se expulsa:

Padezco esa enfermedad que solicitaba las ánimas de los monjes en el buen tiempo de los cenobitas: la acedía, el “odium proffesionis”. Estoy cansado, rendido. Y no ciertamente por el trabajo. Es que me he preocupado de hartas cosas en poco tiempo: he dado demasiado y *no he recibido nada*.

La inmersión en la política española, sin atisbar una salida, le pasa factura. El Partido Liberal que ha pretendido reformar ya no existe para él. Se encuentra “peor que nunca”. Tampoco es para echar campanas al vuelo la situación de la Escuela Superior de Magisterio, en la que imparte clase, y que identifica con la situación de España:

La Escuela no hay quien la salve. ¡*Eso, eso* es la España de estos instantes! (...) Hoy el gobierno no piensa en otra cosa que en dar destinos a sus amigos.

Ante tal panorama desolador, el joven Ortega deja salir el torrente de su indignación:

Sólo espero *en* la revolución: pero no *la* espero.

Es tiempo de guerra: ¿qué podemos hacer ahora, los hombres de paz? Sólo una cosa: dejar el paso a los hombres de la sazón: ¡Viva Lerroux, Iglesias, los anarquistas! ¡Vivan los hulanos, los toros, los leones, los canes furiosos, los canes buenos pero enfurecidos, los apasionados, los de presa!

Ortega llega a la conclusión de que los pensadores no tienen cabida en la política del momento y que lo que hay que hacer es contribuir a la política desde el pensamiento: la ciencia y el arte serán las únicas actividades seguras y ciertas para Ortega, de cara a una España futura. Ya se anuncia en esta última aseveración que ese es el camino que está empezando a recorrer. Tal vez no sea sólo la situación política la causa de su decaimiento; tal vez su rígida posición neokantiana, que le ofrecía la certeza en sus actuaciones, se esté empezando a tambalear. Ramiro de Maeztu, al que le une ahora el “trato ferviente” de su hermana María, a la que considera “la mujer más capaz de intelecto y corazón que he conocido”, sigue intentando polemizar con él sobre asuntos que Ortega considera sin discusión posible, como la opción por la República como forma de gobierno y la opción política a favor de Lerroux, como la única posible en esos momentos; aunque, como especificaba en su segunda carta no enviada: “Yo no soy lerrouxista”.

Ortega, en la carta no enviada de 25 de agosto, intenta justificar su postura de apoyo a Lerroux porque, sin duda, ha leído la carta que le envía Ramiro el 25 de julio de 1910, en la que muestra sus serias reticencias a la figura del político. Ortega ha debido sentirse especialmente irritado por el reproche de Ramiro que compara su postura con la que condujo a que Azorín diese su apoyo al conservador Maura:

Comprenda Vd. que no hay en esto la menor antipatía personal hacia Lerroux. Como Vd. admiro sus dotes de organizador y agitador popular. Pero, ¿es ello bastante para poner confianza en él? ¿No es, en el fondo, análogo el motivo ideal que le coloca a Vd. junto a Lerroux al que puso a *Azorín* junto a Maura?

El estado de ánimo de Ortega no se encuentra para polémicas y parece más importante para él mantener la amistad de los dos hermanos que adentrarse en una batalla dialéctica como la de 1908 entre hombres e ideas. Está atisbando abrir una brecha en el neokantismo que deje salir libre su propia opción filosófica, algo que realizará a través del arte con la serie de artículos “Adán en el Paraíso”, escritos entre mayo y agosto de 1910.

Por su parte, Ramiro de Maeztu sigue polemizando con Ortega, a pesar de no obtener respuesta a sus cartas. Se explaya sobre la figura de Lerroux y las dudas que le provocan sus dudosas actividades en asuntos financieros, su dificultad para defender moralmente al personaje ante los jóvenes que le rodean. Maeztu, siguiendo sugerencias anteriores de Ortega, ya ha empezado a reunir en Londres un grupo de jóvenes prometedores –Elorrieta, Araquistáin, Pla, Olariaga, Pico, Morales– que se adapten a la excelencia intelectual y moral que

Ortega reclama para regenerar la política española; a diferencia de un proyecto anterior de Ortega con Grandmontagne y Flores de Lemus, del que Ramiro era muy reticente. Asunto este, como ya señalamos, que tendrá un largo recorrido hasta cuajar en la Liga de Educación Política (1913-1916), que se presentará en 1914 en el Teatro de la Comedia con la conferencia de Ortega “Vieja y nueva política”.

Ramiro no cesa y, en sus siguientes cartas, le reclama orientación: “Escríbame, si puede, más a menudo. Necesito de sus sugerencias”. Le pregunta su parecer sobre algunos de los artículos que escribe, dedicados a la reforma del liberalismo que propugnaba Ortega. Sigue atentamente sus publicaciones y no es extraño que esté desorientado ante sus artículos de “Adán en el Paraíso”, en los que Ortega cuestiona la validez de la ciencia para dar cuenta del hombre concreto, debido a su necesaria abstracción y generalización. ¿Y la ortodoxia kantiana en la que tanto ha insistido Ortega en los últimos tiempos? ¿Es que el arte va a sustituir ahora a la ciencia? Ramiro se centra en el aspecto estético, que le ha ocupado durante largos periodos desde su juventud. ¿Qué estética propugna Ortega? No acababa de entender su postura.

En diciembre de 1910 poco antes de partir de nuevo hacia Marburgo con su mujer embarazada de su primer hijo, Ortega celebra una cena homenaje a Ramiro de Maeztu. Durante estos dos años, a pesar de la situación política conflictiva que ambos han vivido con pasión y, en ocasiones, desde diferentes puntos de vista, la colaboración y la amistad entre ellos se mantiene firme en el proyecto común de regenerar la vida política española.

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

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

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

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

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

JOSÉ ORTEGA Y GASSET – RAMIRO DE MAEZTU

Epistolario (1908-1926)

Segunda parte

[6]¹

[De José Ortega y Gasset a Ramiro de Maeztu]

[Martes 3 de agosto de 1909]²

Querido Ramiro: recibo sus recortes³ que son interesantísimos. Sin embargo... ahí tiene Vd. por qué no seré yo nunca político. ¿Cómo comprobar esos datos? El *máximo* de garantía –de donde toda la información procede– lo da Villanueva⁴. Ciertamente que la energía con que ha hablado hace pensar en que tendrá sus comprobantes. Pero ¿no es muy fuerte lo de haber sido las compañías quienes prepararon los primeros tiros? Una vez más me convenceré *a posteriori* de la maldad humana concreta. Y esto es el político: el que *a priori* acepta las explicaciones feroces.

De todos modos la canallada subsiste y la responsabilidad del gobierno y la compañía es la misma: el hecho dudoso no añadiría sino brillo de ferocidad a la maldad insigne y fría.

Ahora tratan de explicar lo de Barcelona⁵ como un movimiento anarquista

¹ Servicio de Manuscritos e Incunables de la Biblioteca Nacional de España (en adelante BNE), sig. Mss/23268/6(3). Escrita a mano y firmada.

² La carta no está fechada, pero en su contenido especifica el día de la semana en que fue escrita y, por los sucesos que narra –los acontecimientos que se iniciaron el día 26 de julio en Barcelona–, se deduce que se trata del 3 de agosto de 1909.

³ Ortega ha debido recibir recortes de periódicos ingleses sobre la situación que se vivía en España.

⁴ Miguel Villanueva y Gómez (1852-1931) fue un abogado y político español de larga trayectoria en las filas conservadoras, durante la segunda etapa de la Restauración. Diputado conservador por Logroño desde 1901 a 1931, ocupó diversos cargos ministeriales durante este periodo. En 1909 fue nombrado consejero de Estado. Fue el encargado de informar en las Cortes de la actuación gubernamental y posterior represión, en los sucesos de la Semana Trágica de Barcelona, bajo el gobierno de Antonio Maura.

⁵ A raíz del decreto del gobierno Maura, movilizándolo a los reservistas de Madrid, Campo de Gibraltar y Cataluña, debido al recrudecimiento del conflicto bélico en el norte de Marruecos (Guerra de Melilla), se produjo en Barcelona, del 26 de julio al 2 de agosto de 1909, lo que se ha denominado la “Semana Trágica”. Un levantamiento popular cuya violencia se acrecentó al co-

mundial preparado en muchos puntos de España para ayer Lunes: al ver que Barcelona por los envíos de tropas quedaba sin guarnición adelantaron la cosa. Esto dicen en las esferas supremas. Ni Vd. ni yo lo creemos ¿verdad? Como nos descuidemos pasará todo en balde –ya dije yo en un artículo que Vd. no entendió bien, con profundo dolor que en España son infecundos hasta los crímenes. Ya verá cómo resulta que Maura⁶ y los ricos que le siguen han salvado a España.

Hemos estado, repito, a dos dedos de un golpe de Estado: la prensa ha sido tratada vergonzosamente. Quisiera no tener nada que ver con ningún periódico⁷ para gritar toda la inconsciencia que revela la opinión liberal y popular si no se hace solidaria de la libertad de escribir.

Es incomprensible cómo han dejado publicar sus dos últimas notas a “La Corres[pondencia]”⁸. ¿Quiere más? Pues ayer se prohibió a los periódicos publicar el bando del gobernador que halló Madrid al despertarse pegado en las esquinas. Hoy día 3 a las 4 de la tarde no sabe Madrid lo que pasó el 26 en Barcelona. En este momento llegan, al cabo, los primeros periódicos de Barcelona⁹.

nocerse al día siguiente la noticia del desastre del Barranco del Lobo, donde murieron alrededor de 150 soldados españoles. El movimiento, con un marcado sesgo anticlerical, fue duramente reprimido, con el despliegue de más de 10.000 soldados y con el saldo de unos 78 muertos, más de 500 heridos y 112 edificios incendiados, entre los que se contaban 80 conventos e instituciones religiosas. La dura represión posterior se saldó con 2.000 personas procesadas, 175 penas de destierro, 59 cadenas perpetuas y cinco condenadas a muerte, entre ellas, la del maestro anarquista, creador de La Escuela Moderna, Francesc Ferrer i Guàrdia.

⁶ Antonio Maura y Montaner (1853-1925) fue un político español, de larga trayectoria durante la Restauración. De inicios liberales, a partir de 1902 se inserta en las filas conservadoras y, a raíz de la retirada de Francisco Silvela en 1903, se sitúa a la cabeza del Partido Conservador. Ocupaba el cargo de presidente del Consejo de Ministros durante la Semana Trágica de Barcelona. El fusilamiento del pedagogo Francesc Ferrer i Guàrdia, el día 13 de octubre de 1909, como incitador de los sucesos y que tuvo un amplio rechazo en Europa, le costó su destitución por parte del rey Alfonso XIII.

⁷ Es probable que José Ortega y Gasset se esté refiriendo al periódico de su familia *El Imparcial*, en el que colaboraba. De tendencia liberal fue fundado por su abuelo Eduardo Gasset Artime el 16 de marzo de 1867. Su tío Rafael Gasset dirigiría el periódico hasta 1900, en que, al ser nombrado ministro de Agricultura por Sagasta, fue sustituido por el padre de Ortega, José Ortega Munilla. El periódico seguía sin embargo bajo la influencia de Rafael Gasset y en 1909 estaba dando un tibio apoyo a la guerra con Marruecos. Ortega se quejaba de que el periódico tuviera una opinión oficial y no aceptase opiniones contrarias.

⁸ *La Correspondencia de España* fue un periódico vespertino publicado en Madrid, de ideología conservadora, fundado en 1859 por Manuel María de Santa Ana y desaparecido en 1925, desbancado por *El Imparcial*. De 1905 a 1909, Ramiro de Maeztu será su corresponsal en Londres.

⁹ Barcelona había estado incomunicada por ferrocarril y por telégrafo. El entonces ministro de Gobernación Juan de la Cierva prohibió la salida de la prensa que no hubiese pasado por la censura.

Y en tanto la vergüenza de la huelga general en Madrid¹⁰: los guardias de orden público armados con tercerolas y... ni una tienda cerrada y todo el mundo trabajando. Esto, como Vd. ve, no es posible: hay que organizar al pueblo. Bien sabe lo lejos que cae de mis hábitos la emoción revolucionaria: precisamente por eso quiero un pueblo cuya mera organización sea una amenaza. De otro modo será preciso algo más que la amenaza.

Y en estos días *ni una sola voz se ha oído* frente a la del gobierno. Se abusa groseramente, católicamente de las palabras “patriotismo”, “orden social” etc. Se abusa miserablemente de los crímenes de gran espectáculo cometidos por los amotinados de Barcelona. Habrá que saltar del marco de la delicadeza y decir lo que es verdad: que más grave crimen que violar a una monja es robar a la nación cuatrocientos millones¹¹ y los que ahora consume Melilla. La nación está huérfana de teorías, la cogen desprevenida aún las frases huecas. ¿Quiere creer que mucha gente enemiga declarada de la guerra cuando le han dicho que era antipatriótico protestar en esta ocasión no ha sabido qué contestar? Y hace pocos meses las cuarenta mil firmas que presentó Galdós¹² en protesta contra lo de la escuadra solo dio motivo a las burlas más duras de Cierva¹³ y demás.

Hay hartazgo de serenidad en España, Ramiro, sobra de paz pasiva y criminal: venga paz activa, es decir, fermentación política, lucha de ideales y no farsa de paz.

En fin, no acabaría.

Un abrazo

J. Ortega Gasset

¹⁰ El PSOE y la UGT habían convocado una huelga general en toda España el 2 de agosto.

¹¹ Puede referirse Ortega a los gastos ocasionados por la Guerra de Independencia de Cuba y Filipinas. En 1896 Cánovas informó al Congreso de que las rentas de Cuba no podían ya sufragar la guerra y había llegado el momento de que lo hiciese la península. La Dirección General del Tesoro emitiría obligaciones al portador, garantizadas por la renta de Aduanas de la península, por un valor nominal de 400 millones de pesetas. Inés ROLDÁN DE MONTAUD, “Guerra y finanzas en la crisis de fin de siglo: 1895-1900”, *Hispania*, vol. LVII/2, n.º 196 (1997), pp. 611-675.

¹² Benito Pérez Galdós fue un opositor beligerante de la Guerra de Melilla. Ya en 1905, en su novela *Aita Tettauem* había desmitificado la guerra de África. El 14 de octubre de 1909 publicó en el diario *El Motín* un artículo en el que pedía la intervención de toda la nación para poner fin al conflicto.

¹³ Juan de la Cierva y Peñafiel (1864-1938), abogado y político conservador, era ministro de Gobernación en el gobierno Maura durante los sucesos de la Semana Trágica de Barcelona.

Mss/23268/6 (3) 5

Querido Ramiro: recibo sus recortes que son interesantísimos. Sin embargo así tiene Vd. porque no perece yo nunca político. ¿Cómo comprobar esos datos? El máximo de garantía - de donde toda la información procede - lo da Villa-nueva. Ciertamente la energía con que ha hablado hace pensar en que tendrá sus comprobantes. Pero ¿no es muy fuerte lo de haber sido las compañías quienes prepararon las primeras tiras? Una vez más me convenceré a posteriori de la maldad humana concreta. Esto es el político: el que a priori acepta las explicaciones feroces.

De todos modos la comallada subsiste y la responsabilidad del gobierno y la compañía está misma!

hecho dudoso no cuadraría sin brillo de ferocidad a la maldad misma y fría.

Ahora tratan de explicar lo de Barcelona como un movimiento anarquista mundial preparado en muchos puntos de España para ayer. Al ver que Barcelona por los envíos de tropas quedaba sin guarnición adelantaron la cosa. Esto dicen en las esferas supremas. ¡Vd. ni las esferas supremas! ¿Verdad? Como nos lo creemos ¿verdad? Como nos lo creemos pasará todo en balde - ya dije yo en un artículo que Vd. no entendió bien, con profunde- dad que en España son infundados los crímenes. La uera como resulta que Navarra y las rías que le siguen han salvado a España.

Hemos estado, repito, a dos dedos de un golpe de Estado: la prensa ha sido tratada vergonzo-

samente. ¿Quisiera no tener nada que ver con ningún periódico para gritar toda la incógnita que revela la opinión liberal y popular si no se hace solidaria de la libertad de escribir. Es incomprensible como han dejado publicar sus dos últimos números a "La Correspondencia". ¿Quiere más? Pues ayer se prohibió a los periódicos publicar el nombre del gobernador que halló Madrid al despertarse pegado en las esquinas. Hay día 3 a las 4 de la tarde no sabe Madrid lo que pasó el 26 en Barcelona. En este momento negan, al cabo, las primeras periódicos de Barcelona.

Y en tanto la vergüenza de la huelga general en Madrid: los guardias de orden público armados con cerrosal y Ni una tienda cerrada y todo el mundo trabajando. Esto, como Vd. ve, no

es posible: hay que organizar al pueblo. Bien sabe lo lejos que cae de mis hábitos, la emoción revolucionaria: precisa mente por eso quiero un pueblo cuya mera organización sea una amenaza. De otro modo será preciso algo mas que la amenaza.

Y en estos días ni una sola vez se ha oído frente a la del gobierno. Se abusa gravemente, católicamente de las palabras "anarquismo", "orden social" etc. Se abusa miserablemente de los crímenes de gran espectáculo cometidos por los anarquistas de Barcelona. Habrá que saltar del marco de la delusividad, decir lo que es verdad: que mas grave crimen que velar a una monja errar a la nación cuatrocientos millones, los que ahora consumen Melilla. La nación está

Mss/23268/6 (13)

hermana de teorías, la cagen despreciada ante las frases nuevas. ¿Quiere creer que una gente enemiga declarada de la guerra cuando le han dicho que era antipatriótico protestar en esta ocasión? ¿Dices, ¿dices que contestar? Y hace pocos meses las cuarenta mil firmas que presenté, faldos en protesta contra lo de la esquadra dio motivo a las huellas mas duras de Cierva, de mas. Hay hartazgo de serenidad en España, Ramiro, sobre de paz. pasiva, criminal: venga paz activa, es decir, fermentación política, lucha de ideales, no farsa de paz.

En fin, no acabaría.
Un abrazo
J. Ortega y Gasset

[7]¹⁴

[De José Ortega y Gasset a Ramiro de Maeztu]

Madrid 13 septiembre 1909

Querido Ramiro: ayer conocí a María¹⁵: pongo *antiquo more*¹⁶ un canto blanco en este día. Yo llevo desde ayer dentro de mí una extraña impresión de inquietud como si otra fuerza pura, otro torrente de energía espiritual se hubiera puesto en contacto con el que yo siento manar hace veinte años bajo la piedra

¹⁴ BNE, sig. Mss/23268/6(1). Contiene dos cartas, escritas consecutivamente. Carta del día 13 escrita a mano y firmada. Carta del día 16 escrita a mano y sin firma.

¹⁵ María de Maeztu, hermana de Ramiro, llega a Madrid procedente de la Universidad de Salamanca, donde había cursado dos años de Filosofía bajo el magisterio de Miguel de Unamuno. Tenía 29 años y desde 1902 había ejercido de maestra en Bilbao. Ahora va a estudiar en la Escuela Superior de Magisterio, donde el 24 de junio había sido nombrado Ortega y Gasset profesor de Psicología, Lógica y Ética. María fue acogida cariñosamente por la familia Ortega y se alojó en los bajos de la Calle Goya, n.º 6, donde en un piso superior residían los padres de Ortega.

¹⁶ *Antiquo more*, se trata de un vocablo latino que viene a significar "a la antigua". En el texto manuscrito, la frase está subrayada.

roja de mi corazón. Algo parecido sentí cuando vi por vez primera a mi novia, la que pronto será mi mujer, cuando le vi a Vd., cuando vi a Hermann Cohen¹⁷, el patriarca de Marburgo. ¡Oh qué envite cobra el ánimo cuando descubre al paso otro ser de los que habitan la cuarta dimensión, de los que yo, dando otro significado a un término de Nietzsche, llamaría “bon europeans”!¹⁸

No sé lo que dentro de un mes pensaré de su hermana de Vd.: entonces se lo diré tan francamente como hoy. La primera impresión es inmejorable.

Sólo una advertencia: no diga Vd. a su hermana lo que hoy le escribo. María es un poquitín soberbia como Vd. y como yo. Y la soberbia es decididamente un pecado. ¿A qué pues empeorarnos los unos a los otros? Nosotros dos acaso hubiéramos podido volver a la santa, helénica humildad –¿quién dijo que es la humildad cristiana? ¡Semítica la humildad, por fin!– a no ser por la literatura, madre de todos los vicios. Hagamos humilde a María, ya que puede serlo.

Es posible que esta sospecha mía sea una necedad y un pasarme de listo.

Bien, otra alma más, otra abeja poderosa para esta construcción de Dios en Celtiberia que intentamos. ¡Gracias, mi Dios!

Hermano Ramiro, yo la hubiese besado en la frente si no fuera porque un beso no es jamás completamente puro: pero le dije que yo era su hermano. Me parece que le extrañó un poco: y acertadamente. Estas endrinas¹⁹ de mujeres son más continentes que nosotros: yo debí decirle, *seremos* hermanos. En fin, dentro de poco sabrá más filosofía que Vd. y que yo.

Estuvo también su hermano Miguel²⁰. Comerciante. Bueno, pero estos Maeztu parece que han nacido todos en el centro de la tierra.

A su carta penúltima no contesto: hay al final una cosa de que yo no puedo hablarle a Vd. Primero porque no la conozco bien y es materia de infinita deli-

¹⁷ Hermann Cohen (1842-1918) fue un filósofo alemán que ocupó la cátedra de Filosofía en Marburgo y a cuyas clases acudió José Ortega y Gasset de octubre de 1906 a marzo de 1907, en los cursos “Sistema kantiano”, “Ética y estética”, aparte de un seminario de Filosofía. Entre sus obras: *Teoría kantiana de la experiencia* (*Kants Theorie der Erfahrung*, 1871), *Lógica del conocimiento puro* (*Logik der reinen Erkenntnis*, 1902), *Ética de la voluntad pura* (*Ethik des reinen Willens*, 1904), *Estética del sentimiento puro* (*Ästhetik des reinen Gefühls*, 1912) y *El concepto de religión en una filosofía sistemática* (*Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, 1915).

¹⁸ Acompañando la nueva edición de *El nacimiento de la tragedia* en 1886, Nietzsche, separándose de Wagner, publica un texto, “Ensayo de autocritica”, en el que aboga por la necesaria destrucción de las naciones a la hora de la formación de una “raza superior” y añade que ser “un bons européens” consistiría en estar contra el tartufismo moral, el cristianismo y Dios, y contra el nacionalismo.

¹⁹ Adjetivación de doña Endrina, personaje del pasaje de *El Libro del buen amor* del Arcipreste de Hita “Cortejo de D. Melón a doña Endrina”. Doña Endrina, una bella viuda, tenía también una simbología en el mundo animal y vegetal. Desconocemos el significado que le atribuye Ortega.

²⁰ Aparte de María, Ramiro de Maeztu tenía otros tres hermanos: Ángela, Miguel y Gustavo, que era pintor.

cadeza. Luego porque aunque la conociera no podía parecerme bien: es punto en que no capitulo. Mas comprendo y en el prójimo lo perdono.

Le envío lo que hoy he publicado colorado de vergüenza e indignación. Yo no sé en lo que consistirá realmente el ser un mal hombre pero a quien hace lo que Azorín²¹ llamo mal hombre.

Un abrazo fraternal

Pepe

En la Escuela²², como ocurre siempre, nos han puesto de director a un camello y de subdirector al que es director de "El Universo"²³. Excuso decirle que ya estoy en plena cuestión con el primero y en vías de cuestión con el segundo.

Por lo demás, el profesorado masculino es, dentro de nuestras medidas, más que decoroso. Ya es algo.

16 septiembre

Olvidé echar la carta. Recibo hoy una suya. Ya habrá Vd. visto la carta de Unamuno llamando papanatas²⁴ a los que estamos preocupados de una sola cosa simbólica: Europa.

Mi artículo contra Azorín²⁵ me ha valido cartas y telegramas de profesores de Universidad e Instituto a quienes no conocía.

²¹ Azorín había publicado, en ABC, el artículo "Colección de farsantes" (12/12/1909), en el que criticaba a los intelectuales europeos debido a su movilización por la condena a muerte del pedagogo anarquista Francesc Ferrer i Guàrdia.

²² Escuela Superior de Magisterio. Ya en agosto de 1907 adjunta en carta a su padre un texto que no fue publicado como artículo. Allí analiza "las vicisitudes de la Escuela Superior de Magisterio, pobre navecilla docente que ha atravesado, apenas labrada, el abismo de cuatro voluntades ministeriales". Sigue apodando al plan de estudios elaborado como "feroz y encaminado a crear una escuela de repetidores".

²³ Rufino Blanco y Sánchez (1861-1936), Maestro Nacional y doctor en Filosofía y Letras, fue discípulo de Marcelino Menéndez Pelayo y catedrático de la Escuela Superior de Magisterio. Compaginó su labor docente con el cargo de presidente de la Asociación de la Prensa de Madrid. Fue también segundo director, de 1902 a 1936, de *El Universo*, periódico católico y conservador.

²⁴ Se refiere al artículo de Unamuno, "De Unamuno", publicado en ABC (15/09/1909), cuyo origen fue una carta privada a Azorín, felicitándole por su artículo "Colección de farsantes", publicado en ABC el día 12, y que Azorín entregó a la imprenta. En su carta de aprobación a la postura de Azorín, Unamuno dice literalmente: "son muchos aquí los papanatas que están bajo la fascinación de esos europeos". En un artículo en *La Correspondencia de España*, "Los papanatas" (26/09/1909) Ramiro de Maeztu también se consideraba aludido y respondía a Unamuno.

²⁵ "Fuera de la discreción", *El Imparcial* (13/09/1909): I, 251-255, según la edición de las *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010.

Lo que dice Vd. con referencia a Lerroux “National Orientation Congress”²⁶ me parece una verdadera genialidad de ese sinvergüenza a quien *es deber usar*²⁷ porque es realmente *the hope of Spain*. Ese congreso será un éxito inmenso, ya lo verá. En general, la entrada de Lerroux²⁸ será en España estupenda. Y Lerroux extendiendo su acción sobre toda la península conservará lo que en su acción hay de poderoso perdiendo mucho de lo que hay de duro y de feo. El *lerrouxismo* se purificará en razón directa de las distancias de su expansión. ¿Que sería preferible un Lerroux que fuera un San Francisco? Quién lo duda. ¿Pero dónde está otro Lerroux?

En tanto hacemos ascos a las cosas privadas de Lerroux pasa lo que pasa y se prepara lo que se prepara. Besada²⁹ tiene unos presupuestos hediondos: la ley del Banco es un horror. Van a volver a caer sobre el pan. Se finge hostilidad económica a la hacienda de las órdenes religiosas contando con la imbecilidad pública que no verá que es todo lo contrario lo que hay sobre la ley. Y en tanto Unamuno nos llama papanatas si preferimos Descartes a San Juan de la Cruz.—

²⁶ Se refiere probablemente a una información dada por el embajador en Londres, Wenceslao Ramírez de Villa-Urrutia, según la cual Lerroux, a su vuelta a España, quería organizar un “Congreso de Orientación Nacional” con el fin de captar a los intelectuales para su propuesta de liberalismo radical. Esta información será recogida en 1994 en el libro *Cartas al ministro de Estado (1907-1909)*, del Marqués de Villa-Urrutia, publicado por la Real Academia de la Historia.

²⁷ A partir de ahora, Ortega iniciará una aproximación a Lerroux como líder alternativo de un liberalismo radical.

²⁸ Alejandro Lerroux García (1864-1949) fue un periodista y político republicano de larga y contradictoria presencia en la política española. Inicia su trayectoria en 1886, después de ser amnistiado por su desertión del ejército —su primera vocación—, a raíz del nacimiento de Alfonso XIII. Su habilidad literaria le jalona el camino hacia la dirección de *El País*, órgano del Partido Republicano, en 1888. Desarrolla un amarillismo informativo que abre el periódico al obrerismo socialista y anarquista. Su apoyo, unido al de los republicanos, le procura en 1901 su primera acta de diputado. A partir de ahí, se afianza en Barcelona y consolida una máquina electoral, mediante la creación de instituciones como La Casa del Pueblo, que le permite mantener su acta de diputado hasta 1907. Dirige su estrategia a dotar de un contenido obrerista al republicanismo, a la vez que articula un discurso españolista. En 1906 rechaza unirse a Solidaridad Catalana y pierde su escaño. Funda en 1908 el Partido Republicano Radical que liderará hasta su muerte. De 1908 a 1909, se exilia a Francia y Argentina, para eludir los dos años de cárcel a los que es condenado, al perder su inmunidad parlamentaria y activarse una denuncia por delitos de prensa que conllevaba dos años de prisión. Regresa a España y se instala en Madrid, recuperando su acta de diputado en 1910. Es este el momento al que se refiere Ortega en su carta. Se mantuvo activo en la política hasta el periodo de la Segunda República, cuyo gobierno presidió de 1933 a 1935. Se marchó a Portugal al inicio de la Guerra Civil y desde allí apoyó al bando nacional. Sólo pudo regresar a España en 1947, falleciendo en 1979 en Madrid.

²⁹ Augusto González Besada y Mein (1865-1919) fue ministro de Hacienda bajo el gobierno de Maura.

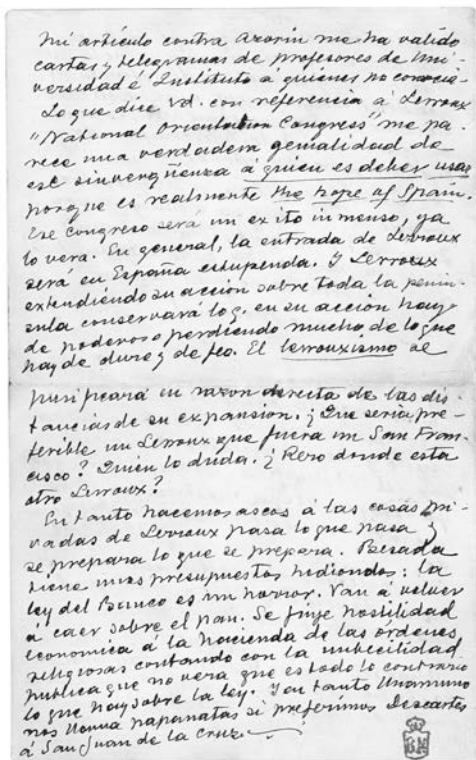
Mes/29268/603
Madrid 18 Sept. 29

Querido Ramiro: ayer conocí a
María: pongo antiguo pero un tanto blanco
en este día. Lo llevo desde ayer dentro de
mi una extraña impresión de inquietud
como si otra fuerza pura, otro torrente de
energía, espiritual se hubiera puesto en con-
tacto con el que yo siento manar hace ven-
te años bajo la piedra roja de mi corazón.
Algo parecido sentí cuando vi por vez pri-
mera a mi novia, la que pronto será mi
mujer, cuando te vi a Ud., cuando vi a
Hermann Cohen, el patriarca de Marburg;
En que ambiente cabra el ánimo cuando
descubre al paso otro ser de los que habi-
tan la cuarta dimensión, de los que yo,
donde otro significado a un término de
Nietzsche, llamaría "bon européens".
No sé lo que dentro de un mes pensaré
de su hermana de Ud.: entonces se le dará
tan francamente como hoy. La primera
impresión es inmejorable.
Solo una advertencia: no diga Ud. a su
hermana lo que hoy le escribo. María es
un poquísimo soberbia como Ud. y como yo.

Y la soberbia es decididamente mi pecado.
A que pues empecáramos las mas a los otros.
Nuestros dos pecados hubiéramos padecido vol-
ver a la sencillez, helénica humildad? ¿quien
dijo que es la humildad cristiana? ¿Sencillez
es la humildad, ¿sufici? — a no ser por la
literatura, porque de todas las ciencias. Ma-
ñana humilde a María, ya que puede verlo.
Es posible que esta sospecha mía sea una
necesidad y un pasaje de vida.
Bien, otra alma mas, otra ajeja, pudiera-
sa para esta construcción de días en cel-
lulosa que intentamos; gracias, mi Dios!
Hermano Ramiro, yo la hubiera besado
en la frente, ahogado porque un beso no
es pan completamente, pero le
espanas completamente. Me parece
dije que yo era su hermano. Me parece
que le extraño un poco: y acorta damon-
te. Estas ridículas de mujeres son mas
convictos que nosotros; yo debí decirle,
seremos hermanas. En fin, dentro de
pero sabrá mas filosofía que Ud. y que
yo.
También su hermano Miguel,
Comerciante, bueno, pero está práctico
parece que han nacido todos en el cen-
tro de la tierra.
A su carta penúltima no contesto: hay

al final una cosa de que yo no puedo
hablarle a Ud. Primero porque no la co-
neces bien y es materia de bufonía de-
ficiente. Luego porque aunque la cono-
ciera no podría parecerme bien: es punto
en que no capitulo. Mas comprendo y
en el próximo le perdono.
Le envío lo que hoy he publicado co-
lorado de vergüenza e indignación.
Se no sé lo que consistirá realmente
el ser un mal hombre pero a quien hace
lo que a otros llamo mal hombre.
Un abrazo fraternal
Rojas

En la Escuela, como ocurre siempre,
nos han puesto de director a un ca-
mello y de subdirector al que es direc-
tor del "El Universo". Exuse decirle que
ya estoy en plena cuestión con el mi-
nistro y en iras de cuestión con el segun-
do.
Por lo demás, el profesorado masculino
no es, dentro de nuestras medidas,
mas que decoroso. Sa es algo.
16 Sept.
Aludi echar la carta. Tanto hay una en-
ga. Sa habrá Ud. visto la carta de Manuño
dándole paparruchas a los que están pro-
cupados de una sola cosa simbólica: En rapa.



Mi artículo contra Arxón me ha valido
 cartas y telegramas de profesores de Uni-
 versidad e Instituto a quienes no comen-
 zo lo que dice Vd. con referencia a Lerroux
 "National Orientation Congress" me pa-
 rece una verdadera genialidad de
 este sinninguena a quien es deber usar
 porque es realmente the hope of Spain.
 El Congreso sera un éxito inmenso, ya
 lo vera. En general, la entrada de Lerroux
 sera en España salvadora. Lerroux
 extendiendo su acción sobre toda la penin-
 sula conservara lo q. en su acción hay
 de poderoso perdiendo mucho de lo que
 hay de duro y de feo. El lerrouxismo al
 mismo tiempo en razón directa de las dis-
 tancias de su expansión. ¿Ere seria pre-
 ferible un Lerroux que fuera un San Fran-
 cisco? ¿Quien lo duda? ¿Pero donde está
 otro Lerroux?
 En tanto hacemos cosas a las cosas in-
 vadas de Lerroux para lo que pasa y
 se prepara lo que se prepara. Pasada
 viene mis presupuestos hediondos; la
 ley del Pánico es un horror. Van a volver
 a caer sobre el pan. Se fuge hostilidad
 económica a la hacienda de las ordenes
 religiosas combatiendo con la imbecilidad
 publica que no uera que es todo lo contrario
 lo que hay sobre la ley. Y en tanto llamamos
 mas llama napoleónica si preferimos de cartas
 a San Juan de la Cruz.

[8]⁵⁰

[De José Ortega y Gasset a Ramiro de Maeztu]

Madrid 26 septiembre 1909

Querido Ramiro: aunque aun no he visto la lista definitiva puedo anticiparle a Vd. que María³¹ entra en la Escuela con el n.º 1 y con unas cuantas leguas de delantera sobre todas y todos los demás. No ha habido por parte de nadie la menor dificultad aunque en la interioridad de muchos haya laborado la envidia. Mas no es exigible que desaparezca la envidia de los corazones, si bien fuera deseable: lo exigible es únicamente que de la *psique* enferma no pase a la acción, no se objetiva en forma de acto social persiguiendo al benemérito.

⁵⁰ BNE, sig. Mss/23268/6(4). Escrita a mano y firmada.³¹ María de Maeztu.

Yo me he encontrado con algunas muchachas y un par de muchachos que parecen revelar cierta hermosa avidez “europea”. ¡Pobrecillos! Notase que jamás se les ha ofrecido una hostia honrada de cultura: al través de la imbecilidad e irreligiosidad de sus maestros han sacado a salvo algunos adarnes de espíritu, de energía humana. Y esta esperanza me trae muy ilusionado: yo quisiera que desde el primer día sintieran el contacto de un alma desnuda de europeo. Pero ¡ay! esto me obliga previamente a desnudarme a mí mismo y me da un poco de vergüenza: no soy bueno, no sé bien todo lo que debía saber, algo del achabacanamiento español se ha depositado en mis rincones espirituales. ¡Ah! ¡si sólo fuese algo! Y yo no he tenido otra cosa que hacer que hacerme sabio y honesto... ¡qué ocurrirá a los que tengan que gastar media alma, no en perfeccionarse sino en luchar por la vida! Esto me hace anhelar el fomento de un núcleo de españoles purificados, que vivan entre sí con cohesión preferente, formando como el hueso de España, como el grumo fermentador³². Sólo entre muchos se puede crear la atmósfera ficticia suficiente para poder respirar de ella sin pérdidas y sin contaminaciones del aire muerto y deletéreo de nuestra nación. Mas por otro lado no hay que caer en secta: lo público es lo originario³³. El ejemplo de la Institución Libre debe servirnos: algo distinto radicalmente hemos de ensayar. Los errores de la Institución —¡caso patentísimo de que la[s] ideas son las sustancias, los sujetos de la evolución histórica!— provienen puramente del error teórico del krausismo³⁴ —o tomado más en grande, del romanticismo filosófico, tendencia que cae fuera de la firme tradición de los clásicos. Para el krausista la moral es lo primario y entienden por moral algo privado, algo que nace y muere en la conciencia individual. El Derecho es lo derivado, como una proyección de la conciencia (en sentido de confesionario) sobre las acciones públicas. Para mí —es decir, para Cohen³⁵ tal y como yo lo entiendo— lo original, la fuente de toda moral es el Derecho, matemática de los problemas

³² Ortega adelanta aquí el proyecto de influir en la política a través de una minoría culta, que desembocará con el tiempo en la Liga de Educación Política, presentada el 24 de marzo en el Teatro de la Comedia de Madrid.

³³ Para Ortega, en ese momento influido por el neokantismo y la Pedagogía de Natorp, lo público, entendido como un idealismo ético y objetivo, plasmado en las leyes, debe ser lo originario, como forma de superar el subjetivismo español.

³⁴ Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832) fue un filósofo alemán, contemporáneo de Fichte, Schelling y Hegel, cuyas ideas inspiraron a Julián Sanz del Río y a los hombres de la Institución Libre de Enseñanza. El Ortega kantiano no podía estar de acuerdo con una concepción del mundo que pretendía conjugar la inmanencia y la trascendencia y se consideraba próximo al romanticismo filosófico. Sin embargo, uno de sus principales representantes, Francisco Giner de los Ríos y su labor educativa, basada en una concepción armónica del ser humano, no sólo tiene la aprobación de Ortega, sino que lo considera junto con Joaquín Costa, en una carta posterior del 26 de febrero de 1910, “los españoles mejores y más independientes”.

³⁵ Hermann Cohen, véase nota 17.

morales y la moral es no más que el sometimiento, la subsunción del propio querer en las leyes de los códigos. Sócrates que, como Vd. sabe, funda teóricamente la moral, la crea también prácticamente muriendo por cumplir la ley ateniense que había sentenciado su muerte: esta ley era injusta, un romántico se hubiera permitido oponer a esa ley *su* conciencia de que era injusta. Así lo privado, la moral cristiana, mística y vaga de la intención desvirtúa el sentido eminentemente público, social y exacto de la ley moral, cuya *norma de precisión hay que buscar en la ley jurídica*. Antes los códigos que los decálogos. Antes nosotros que yo. Antes la acción real que la intención³⁶. Este sentido de lo público es el gran muerto español, y mientras no lo galvanicemos o resucitemos teórica y prácticamente todo será trabajos de amor perdidos. Una secta con centro y sin periferia, aunque esto parezca absurdo: tal es mi tema.

Y mientras hablamos, el Sr. Cambó³⁷ aprovecha la suspensión de garantías para tirar por la borda cuanto dentro de Barcelona le es estorbo.

En cuanto a la Escuela los católicos nos están haciendo pequeñas y grandes canalladas: como además —¡que esto es lo triste!— son muy brutos, muy ininteligentes acabarán por poner en ridículo la Escuela, si no logramos vencerlos.

La carta de Unamuno ha producido aquí un efecto terrible de indignación: he tenido que hacer una cosa que ya está compuesta³⁸ y viene a repetir lo que ayer publicó de Vd. “La Corres[pondencia]”³⁹. Lo importante es que las cuartillas de Américo Castro que publico las ha leído y autorizado el propio Menéndez Pidal⁴⁰. Lo más triste es que Unamuno cuando la ley del terrorismo dijo que no quería hablar de ella porque no la había leído ni la leería ocupado como estaba en componer una oda. Y que se dedica a hablar bien de ¡Rodríguez San Pedro!⁴¹ y que va lentamente aproximándose al maurismo y que le conviene todo esto casualmente para poder irse a América sin perder nada de su colocación aquí.

³⁶ Sigue a Cohen, siempre con la idea de neutralizar el subjetivismo español, causante de los males de la situación de la nación española.

³⁷ Francisco Cambó y Batlle (1876-1947), político conservador y nacionalista, próximo a Maura y Canalejas, había obtenido su primera acta de diputado en 1907, por el movimiento Solidaritat Catalana, que había contribuido a impulsar. Ya a finales de 1909 era considerado uno de los principales líderes y estadistas catalanes. Partidario de la intervención de Cataluña en el Gobierno de España. Ramiro de Maeztu le profesaba gran admiración.

³⁸ “Unamuno y Europa, fábula”, *El Imparcial* (27/09/1909): I, 256-259.

³⁹ Artículo ya mencionado de Ramiro de Maeztu: “Los papanatas”.

⁴⁰ En su artículo “Unamuno y Europa, fábula”, Ortega y Gasset reproduce un texto de Américo Castro, en el que demuestra que la ciencia filológica en España, que cultivaba Menéndez Pidal, se había nutrido de autores extranjeros y que la incorporación de un pequeño núcleo de españoles a la cultura europea era lo que estaba contribuyendo a desarrollar la cultura española.

⁴¹ Faustino Rodríguez-San Pedro Díaz-Argüelles (1833-1925), abogado y político español. Fue ministro de Hacienda, ministro de Estado y ministro de Instrucción Pública y Bellas Artes durante el reinado de Alfonso XIII.

Recibiré encantado a D. Luis Araquistáin⁴²: ignoraba su existencia y no he leído nada de él.

En España crece por momentos la efervescencia: veremos cosas, ya que seguramente no grandes, nuevas.

Abrazos

Pepe

Mss/23268/6 (4)
Madrid 26 Sept 29

Querido Ramiro: aunque aún no he visto la lista definitiva puedo anticiparle a Ud. que María entra en la Escuela con el n.º 1 y con más cuantas leguas de delantera sobre todos y todos los demás. No ha habido por parte de nadie la menor dificultad aunque en la interioridad de muchos haya laborado la envidia. Mas no es exigible que desaparezca la envidia de los corazones, si bien fuera deseable; lo exigible es únicamente que de la pequeña enfermedad no pase a la acción pro o contra en forma de acto social persiguiendo al bien-mérito.

Yo me he encontrado con algunas muchachas y un par de muchachos que parecen revelar cierta hermosa avidez "europea". Robrecillos. Notase que se les ha abierto una ventana novísima de cultura: al través de la imbecilidad e inseguridad irreligiosa.

⁴² Luis Araquistáin Quevedo (1886-1959), periodista, escritor y político español, adscrito al Partido Socialista y seguidor de Largo Caballero, cuyas tesis defendió durante la Segunda República.

dad de sus maestros han sacado a salvo algunos
adarnes de espíritu, de energía humana. Y esta
esperanza me trae muy ilusionado: yo quisiera
que desde el primer día sintieran el contacto de
un alma desmuda de enredo. Pero, ¡ay! esto me
obliga previamente a desmudarme a mí mismo y,
me da un poco de vergüenza: no soy bueno, no se-
bien todo lo que debía saber, algo del actualiceana-
miento espiritual se ha depositado en mis miembros
espirituales. Ah! si solo fuese algo! Y ego no he teni-
do otra cosa que hacer que hacerme salir y honesto
..., que serviría a los que tengan que ~~compartir~~
y astar media alma, no en perfeccionarse sino en
luchar por la vida! Esto me hace embalar el fo-
mento de un nuevo de espíritus purificados, que
unam entre sí con cohesión preferente, formando

como el hueso de España, como el gramo fermento-
dor. Solo entre muchas se puede crear la alma-
fesa fructuosa suficiente para poder respirar de
ella sin perdidas y sin contaminaciones del aire
muerto y deletéreo de nuestra nación. Mas por otro
lado no hay que caer en secta; lo público es lo
arrogante. El ejemplo de la Institución Libre de
las servinas: algo distinto radicalmente, hemos
de ensayar. Los errores de la Institución -; caso
de ensayar. Los errores de que la ideas son las substancias, las
nateuismo de que la ideas son las substancias, las
sujetos de la evolución hispana! - prouenien de pu-
ramente del error técnico del Krausismo - o tomado
mas en grande, del romanticismo filosófico, Pen-
dencia que cae fuera de la firme tradición de
los clásicos. Para el Krausista la moral es lo
primario y entiende a por moral algo privado, al-
go que nace y muere en la conciencia individual.
El Derecho es lo derivado, como una proyección

de la conciencia (en sentido de confesionario) sobre las acciones públicas. Para mí - es decir, para Ceballos, como yo lo entiendo - lo original, la fuente de toda moral es el derecho, matemática de las proclamas morales y la moral es no más que el sometimiento, la subsumción del propio querer en las leyes de los códigos. Sócrates que, como Vd. sabe, funda teóricamente la moral, la crea también prácticamente, muriendo por cumplir la ley ate-mense que había sentenciado su muerte: esta ley era injusta, un monstruo, hubiera permitido oponer a esa ley su conciencia de que era injusta. Así lo provado, la moral cristiana, mistica y vulgar de la intención desvirtúa el sentido eminente más de público, social, exacto de la ley moral, cuya norma de precisión hay que buscar en la ley jurídica. Antes los códigos que los decálogos. Antes no-dicos que yo. Antes la acción real que la intención.

Este sentido de lo público es el gran muerto es!!
 Nacional, y mientras no lo galaanidemos o resucite-mos teórica y prácticamente todo será trabajos de amor perdidos. Una recta con centro y sin periferia, aunque esto suena absurdo: tal es mi teoría.
 Y mientras hablamos, el Sr. Cancho aprovecha la suspensión de garantías para tirar por la borda cuanto dentro de Barcelona le es estorbo.
 En cuanto a la Escuela los catalanes nos están haciendo pequeñas y grandes canalladas: como además - ¡que esto es lo triste! - son muy brutos, muy ininteligentes acabaran por poner en ridículo la Escuela, si no los gramos uencarlos.
 La carta de Unamuno ha producido algún efecto terrible de indignación: he leído que ha-ber una cosa que ya está compuesta, y viene a negar lo que ayer publicó de Vd. "La Carre". Lo importante es que las envitillas de omnibus Castro-público los ha leído y aut-aveado el propio Menon-

dex Pidal. Lo mas triste es que inmemmo oculto
 la ley del reversione dijo que no queria hablar de
 ella porque no la habia leído ni la leeria ocupa-
 do como estaba en componer una oda. Y que se
 dedica a hablar bien de; Rodriguez San Pedro?
 y que va lentamente aproximándose al manusc-
 no y que le conviene todo esto cosuadamente
 para poder irse a América sin perder nada
 de su colocacion aqui.
 Resi hie' encuntado a D. Luis Arag uetain;
 ignoraba su existencia y no lee leído nada de
 él.
 En España crece por momentos la efervescen-
 cia: veremos cosas, ya que seguramente no gran-
 des, nuevas.
 Abrazos
 Pepe

[9]⁴³

[De Ramiro de Maeztu a José Ortega y Gasset]

3c. Blenheim Mansions,
 Marylebone, N. W.

Londres, 18 de octubre 1909

Querido Pepe:

Le envío dos recortes: uno con un artículo mío sobre "La Iglesia de España"⁴⁴, que tal vez le interese intelectualmente, porque en él inicio la definición de

⁴³ Archivo de José Ortega y Gasset en la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón (en adelante AO), sig. C-28/6. Es copia mecanografiada.

⁴⁴ Desde el inicio de su estancia en Londres, Ramiro de Maeztu se ha ido aproximando a la religión, a través de un movimiento modernista en el seno de la Iglesia católica inglesa, una de

la idea que le apuntaba en mi carta anterior. Por cierto que en ella le hablaba de Vives, por distracción de la pluma: quería decir Lulio⁴⁵. El otro recorte es para que no crea Vd. a *La Época*⁴⁶ si dice que no había gente en el mitin pro-Ferrer⁴⁷ de Trafalgar Square. Después del mitin contra el [*ileg.*]⁴⁸ es el más concurrido que se ha celebrado en esa plaza desde hace 20 años.

*El País*⁴⁹ no ha logrado darme idea de su conferencia del Ateneo⁵⁰. ¿Se ha publicado en alguna parte con mayor extensión? ¿Se hace algo serio en lo del partido radical?

Un abrazo de

Ramiro

cuyas ramificaciones fue el denominado “socialismo cristiano”, *Christian Socialism*, que colaboraba con el socialismo fabiano. Postura radicalmente diferente a la de la Iglesia católica española, cuyo rumbo quiere enderezar. En cartas posteriores, mencionará que el grupo de jóvenes que está reuniendo en Londres tiene “profundas convicciones religiosas”.

⁴⁵ Raimundo Lulio o Ramón Llull (1232-1315), nacido en Mallorca, fue uno de los más importantes escritores y literatos de la Edad Media.

⁴⁶ Periódico conservador vespertino publicado en Madrid, durante el periodo 1849-1936.

⁴⁷ Francesc Ferrer i Guàrdia (1859-1909) fue un pedagogo anarquista, fundador de Escuela Nueva. Acusado sin pruebas suficientes de ser el instigador de los sucesos de la Semana Trágica, su condena a muerte levantó una oleada de protestas en Europa y América. Ramiro de Maeztu se refiere a la gran concentración que se produjo en Londres el 17 de octubre de 1909, a raíz del fusilamiento de Ferrer el día 13, lo que provocó la caída de Maura. Ortega había apoyado el manifiesto contra la condena a muerte de Ferrer.

⁴⁸ La palabra se encuentra parcialmente emborronada.

⁴⁹ Periódico republicano publicado en Madrid entre 1887 y 1921.

⁵⁰ El 14 de octubre de 1909, un día después de la muerte de Ferrer, Ortega y Gasset impartió su primera gran conferencia. Fue en El Ateneo de Madrid bajo el título “Los problemas nacionales y la juventud” (VII, 121-129), cuya segunda parte fue publicada en *Vida Socialista*, n.º 6 (06/02/1910): I, 321-325, en la que propuso una reconstitución liberal que tomase como base la pedagogía para la europeización de España, idea que refrenda en su conferencia en El Sitio de Bilbao: “La pedagogía social como programa político”: II, 86-102.

[10]⁵¹

[De José Ortega y Gasset a Ramiro de Maeztu]

Goya, 6, 2.º – Madrid

J. Ortega Munilla

[Entre octubre de 1909 y febrero de 1910]⁵²

Los liberales están perfecta y absolutamente muertos. Moret⁵³ es más impopular que Maura: está ya literalmente idiota. Los jefes republicanos –Melquíades, Azcárate⁵⁴– están desacreditados con sobra de razón. Sólo quedan los jefes revolucionarios Solís⁵⁵ y Lerroux. ¡Vea Vd. en qué terrible caso nos han puesto! ¡Tener que volver los ojos a Lerroux, como a la única esperanza! Puede estar seguro que el día que Lerroux entre en Barcelona será en toda España un formidable acontecimiento.

Inmediatamente no hay más solución que López Domínguez⁵⁶ trayendo consigo algunos liberales jóvenes de menos mala fe que los viejos. Y la solución no está en lo que hagan, que no harán nada sino en que así se rompería el molde funesto del actual partido y se formarían nuevos núcleos independientes. Entre estos vendría una concurrencia de programas y acaso de uno de estos saliera un nuevo partido liberal radical al que pudiéramos honrada-

⁵¹ BNE, sig. Mss/23268/6(5). Membrete con la dirección y el nombre de su padre. Escrita a mano y firmada.

⁵² La carta no está fechada. Puede ser una carta no enviada a Ramiro de Maeztu o la continuación de otra anterior. Por las referencias a Moret, la hemos datado en el breve periodo de su tercer gobierno; aunque nos inclinamos por el final del periodo de éste, debido a las dificultades que señala de la permanencia del Gobierno Moret.

⁵³ Segismundo Moret y Prendergast (1838-1913), político liberal, colaboró en el Gobierno de Amadeo de Saboya y participó en la elaboración de la Constitución de 1869. Durante el primer periodo de la Restauración colaboró con Sagasta en diversos cargos como ministro de Estado, de Gobernación, de Fomento y de Ultramar. Ocupó la Presidencia del Gobierno de 1905 a 1906 y accedió a la Jefatura de Gobierno en 1909, tras la destitución de Maura por el rey Alfonso XIII.

⁵⁴ Melquíades Álvarez González-Posada (1864-1936) y Gumersindo de Azcárate (1840-1917) fueron dos políticos republicanos, afines a la Institución Libre de Enseñanza, de la que Azcárate fue uno de los fundadores. En 1903 crearon el Instituto de Reformas Sociales. Melquíades participó en la Segunda República y murió en 1936 asesinado en la Cárcel Modelo de Madrid.

⁵⁵ Enrique Rodríguez-Solís (1844-1925), historiador y dramaturgo, adscrito al partido republicano, intervino desde la sombra en el desarrollo de los acontecimientos políticos de la época.

⁵⁶ José López Domínguez (1829-1911), militar y político izquierdista, presidió el Consejo de Ministros en 1906, del que fue apartado a los cuatro meses por una maniobra de Moret.

mente apoyar los radicales extragubernamentales, republicanos, lerrouxistas, socialistas, etc.

¿Qué le ha dicho Cambó? Me interesaría mucho saberlo. Como táctico de la política le considero el primero en España: creo, no obstante, que no ve claro en una labor política amplia de construcción y sobre todo que no ha comprendido el problema español... ni el catalán que para mí es idéntico con el español.

Si me obligara Vd. a formular en dos palabras el problema español diría así: España es el pueblo donde el problema de ricos y pobres (en su doble forma de hacienda e instrucción) es al mismo tiempo el problema nacional. En todas partes existe el problema de ricos y pobres como cuestión social, como cuestión moral pero cabe, por ejemplo, desde un punto de vista puramente nacional la solución imperialista. Es decir puestos a elegir el inglés o el alemán entre democracia o imperialismo⁵⁷, es posible que si se fijan sólo en la utilidad nacional, en el egoísmo nacional juzguen este último más ventajoso. Si, como ocurre en Inglaterra, optan por la democracia se debe a que la moral es una fuerza activa, tan activa por lo menos como el egoísmo étnico. La razón del imperialismo en esos países es obvia: existe una realidad capitalista fuerte y como tal capaz de aprovechar las ventajas de una legislación proteccionista en todos sentidos.

Mas en España ¿a qué legislar en favor del capital si no lo hay? La única mejora consistirá en hacer más ancha la superficie de bienestar medio y de cultura de la raza: es decir, en España sólo son pensables mejoras democráticas⁵⁸.

Un abrazo

Pepe

Veo con suma complacencia que vamos acercándonos uno a otro y comulgando.

⁵⁷ El 12 de enero de 1910 Ortega publica en *El Imparcial* el artículo "Imperialismo y democracia": I, 317-320, cuyas ideas se encuentran reflejadas en esta carta y en el que desarrolla una lucha entre la derecha, que representa el imperialismo, y los liberales, que representan la democracia.

⁵⁸ En este momento, Ortega entiende por democracia la ampliación de los derechos individuales de los ciudadanos, entre ellos, el derecho al voto libre frente al caciquismo. Entre los derechos defiende también el derecho al culto y la mejora de la vida de los ciudadanos.

Ms. 23266/6 (51)
GOYA, 6, 2.ª - MADRID 13

J. ORTEGA Y GASSET

Los liberales están perfecta y absolutamente muertos. Morat es más impopular que Morúa; ésta ya literalmente idiota. Los jefes republicanos - Meléndez, Ascarate - están desacreditados con obra de razón. Solo quedan los jefes revolucionarios Pelayo y Lerroux. ¡Yea! en que terrible caso nos han puesto! Tener que salvar los ojos a Lerroux, como a la única esperanza! Puede estar seguro que el día que Lerroux entre en Barcelona será en toda España un formidable acontecimiento.

Inmediatamente no hay más solución que dejar a Donninguez trayendo consigo algunos liberales jóvenes de menos mala fe que los viejos. La solución no está en lo que heigan, que no han nada sino en que así se rompa el molde fúnebre del actual partido y se formen nuevos núcleos independientes. Entre estos vendría una concepción de programa, más y acaso de uno de estos saliera un

nuevo partido liberal radical al que pudieramos dar radicalmente a pagar los derechos extragubernamentales, republicanos, los vauristas, socialistas etc.

¿Que le ha dicho Comilio? Me interesaría mucho saberlo. Como táctico de la política le considero el primero en España; creo, no obstante, que no ve claro en una labor política amplia de construcción y sobre todo que no ha comprendido el problema español, ni el catalán que para mí es idéntico con el español.

Si me obligara Vd. a formular en dos palabras el problema español diría así: España es el pueblo donde el problema de ricos y pobres (en su doble forma de Hacienda e instrucción) es al mismo tiempo el problema nacional. Entre dos partes existe el problema de ricos y pobres como cuestión social, como cuestión moral pero cabe, por ejemplo, desde mi punto de vista puramente nacional la solución imperialista. Es decir

puestos al elegir el inglés o el alemán entre democracia e imperialismo, es probable que si se fijan solo en la utilidad nacional, en el egoísmo nacional pierdan este último más ventajoso. Si como ocurre en Inglaterra, apitan por la democracia se debe a que la moral es una fuerza activa, tan activa por lo menos como el egoísmo ético. La razón del imperialismo en esas países es obvia: existe una realidad capitalista fuerte y como tal capaz de aprovechar las ventajas de una legislación proteccionista en todos sentidos.

¿Mas en España? ¿a que legislar en favor del capital si no lo hay? La mejora moral o económica en hacer mas mucha la superficie de bienes por medio de la cultura de la raza: es decir, en España solo son pensables mejoras democráticas.

Un abrazo

Repe



Rec con una complacencia que vamos acercándonos uno a otro y conociéndonos.

[11]⁵⁹

[De José Ortega y Gasset a Ramiro de Maeztu]

Sábado 26 – Febrero [1910]⁶⁰

Querido Ramiro: no le extrañe que le escriba tan poco: primero mi clase, luego la política que me ha sorbido semanas enteras, luego una conferencia que estoy preparando para *El Sitio*⁶¹, por fin, mi boda que será a fines de marzo⁶².

La crisis⁶³ es efectivamente lo que Vd. ha sentido: una indignidad. Todas las personas dotadas de alguna delicadeza han experimentado la misma impresión de asco infinito. Sin embargo, el asunto es más grave, si algo puede haber más grave y desmoralizador para el pueblo que dejar no castigadas –¡como el 98! ¡como el hecho de la guerra de Melilla!– las iniquidades. La crisis es 1º un éxito de Maura, 2º la renuncia a la implacable hostilidad, único instrumento que habíamos logrado para suscitar liberalismo, 3º asegurarse Maura una fuerte oposición en estas cortes liberales. El partido conservador no hubiera resistido dos años en la oposición si esta era débil porque el partido conservador no puede producir manifestaciones.

Esto como ve es lo más grave que puede ocurrir hoy en España. Claro es que son dos cuestiones. Una: la crisis. Lo mal hecho debe ser inmediatamente vomitado por el estómago de la sociedad en que ha acaecido la felonía. Costa⁶⁴ dijo el [18]99: primera y previa cosa: barrer los hombres del desastre. No se hizo. En serio ¿quién tiene hoy derecho a quejarse de Montero Ríos, Weyler, etc.?⁶⁵ *Un hombre honrado no tiene derecho a estar siempre empezando*, como

⁵⁹ BNE, sig. Mss/23268/6(2). Escrita a mano y firmada.

⁶⁰ La carta no está fechada en el año, pero atendiendo al contenido: la caída de Moret y el ascenso de Canalejas, no hay duda de que es de 1910.

⁶¹ En marzo de 1910 Ortega impartió en El Sitio de Bilbao la conferencia “Pedagogía social como programa político”, bajo la influencia de la *Pedagogía Social* de Natorp. Fue publicada en *Europa*, n.º 5 (20/03/1910): II, 86-102.

⁶² Finalmente, su boda con Rosa Spottorno sería el 7 de abril de 1910.

⁶³ Se está refiriendo a la dimisión de Moret, al no conseguir la disolución de las Cortes para obtener una mayoría parlamentaria que respaldara su proyecto político. La crisis fue provocada por las divergencias entre los liberales –Moret y Canalejas– y la intervención de los conservadores, encabezados por Maura, empeñados en forzar la dimisión de Moret.

⁶⁴ Joaquín Costa Martínez (1846-1911) fue un político y jurista que encabezó el “regeneracionismo” de la generación anterior a Ortega, proponiendo ya en 1898 la reconstitución y europeización de España, denunciando la corrupción del sistema político de la Restauración.

⁶⁵ Se refiere a la participación de Montero Ríos y Weyler en la Guerra de Estados Unidos que condujo a la pérdida de Cuba, Puerto Rico y Filipinas. El general Weyler fue el máximo dirigente de la guerra y Montero Ríos negoció el Tratado de París que puso fin al imperialismo español.

una mujer discreta no puede pasada la hora de la mocedad ensayar gestos de jovencita.

No conozco a Moret: jamás le he apoyado: siempre le he tratado con la respetuosa ironía que merece un hombre en quien no se cree pero que es mejor que los otros hombres de que se dispone. Es curioso que los mejores y más independientes españoles que conozco Giner y Costa⁶⁶, quienes tienden a maldecir de los políticos vigentes, muestran sin embargo un *faible*⁶⁷ por Moret. Esto es un dato.

Pero, en fin, la crisis, la cuestión Moret no le ha parecido cuestión al país, no obstante haber sido la crisis durante tres días un motivo de estupor e indignación tan extensos que no recuerdo nada parecido. Hasta las porteras de portal a portal se hacían aspavientos.

Muerto políticamente Moret, tenemos que apenar con Canalejas⁶⁸. Esta es la segunda cuestión: salvar a Canalejas de Maura, Romanones, Cobián⁶⁹ etc. Pero, claro está, lo haremos con tristeza: es un demente, un hombre sin dignidad de gesto: *mucho más débil que Moret*. Sólo tiene en su pro su juventud. Canalejas acabará en la república.

Leo sus artículos: muy bien.

Le agradezco sus encomios. Ya empiezan a zahorirme aquí y allá.

Lea la *Lógica y la Filosofía della Prattica* de Croce⁷⁰, la primera figura intelectual de Italia. Es un discípulo de Alemania y nada más, contra lo que él cree. No es original.

Muy exacto lo de Bergson⁷¹: sin embargo, su valor consiste en detalles técnicos muy bien trabajados. Su posición trivial y sin seriedad.

⁶⁶ Se puede considerar a Giner de los Ríos y Joaquín Costa como los máximos representantes del intento de modernizar España por parte de la generación anterior a Ortega. Moret se encontraba próximo al krausismo de Giner de los Ríos, como lo prueba su participación en las Conferencias Dominicales sobre la Educación de la Mujer, organizadas por Fernando de Castro en 1869 en la Universidad Central de Madrid, y el hecho de que, durante su mandato como ministro de Ultramar, se aboliera la esclavitud en Puerto Rico.

⁶⁷ La traducción más aceptable sería "debilidad".

⁶⁸ José Canalejas Méndez (1854-1912) fue uno de los políticos más influyentes durante el periodo de la Restauración. Adscrito al Partido Liberal de Sagasta desde 1875, ocupó diversos ministerios como el de Fomento, Gracia y Justicia, Agricultura, Industria, Comercio y Obras Públicas. Compró el periódico *El Heraldó*, desde donde difundían sus ideas políticas y participó en la vida social de la época como miembro de la Real Academia Española, de la Real Academia de Ciencias Morales y de la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación. En 1910 accede a la Presidencia de Gobierno y es asesinado el 12 de noviembre de 1912 por el anarquista Manuel Pardiñas Serrano.

⁶⁹ Todos ellos: Maura, Romanones, Cobián, políticos representantes, en diversa medida, del clientelismo de la Restauración.

⁷⁰ Benedetto Croce, véase nota 117.

⁷¹ Henri Bergson.

Nada más por hoy.
María bien.
Un abrazo

Pepe

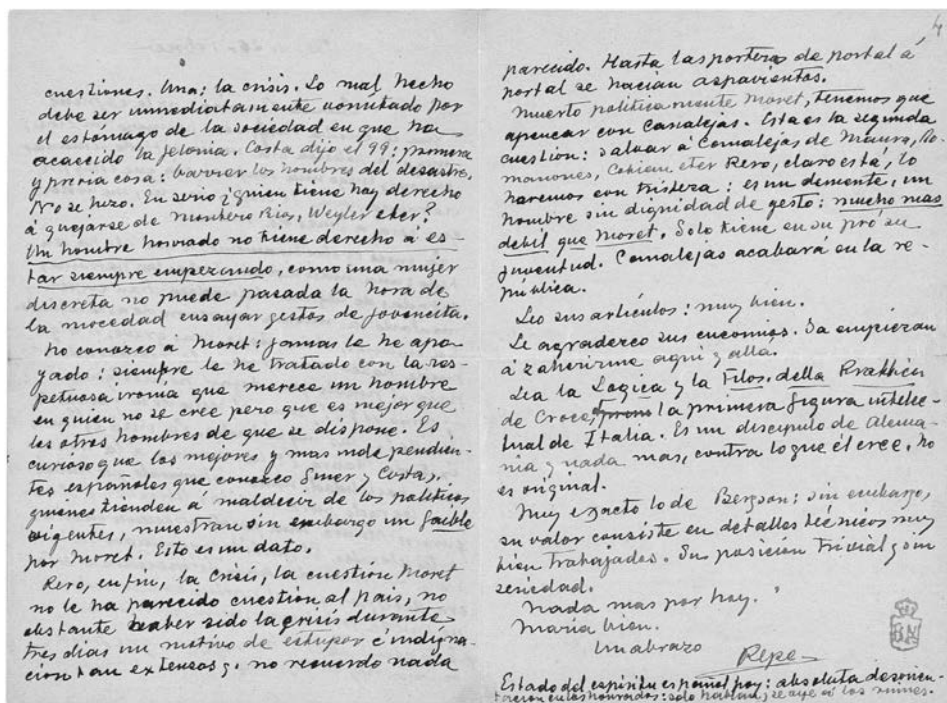
Estado del espíritu español hoy: absoluta desorientación en los honrados: sólo hablan, se oye a los mismos.

Mss/23268/6(2) 3
Sábado 26 - Febrero

Querido Ramiro: no le extrañe que le escriba tan pronto; primero mi clase, luego la política que me ha costado venenadas enteras, luego una conferencia que estoy preparando para El Sidio, por fin, mi madre que será a fines de marzo.

La crisis es efectivamente lo que Vd. ha sentido; una indignidad. Todas las personas dotadas de alguna delicadeza han experimentado la misma impresión de asco infinito. Sin embargo, el asunto es más grave, si algo puede haber más grave y desnaturalizador para el pueblo que dejar no castigados, como el 98, como el hecho de la guerra de Melilla, las indignidades. La crisis es imparable de Maura 2º la renuncia a la inaplazable hostilidad, único instrumento que había logrado para suscitarse liberalismo 3º aminorar Maura una fuerte oposición en estos cortos liberos. El partido conservador no hubiera resistido dos años de oposición si esta era debido por que el partido conservador no puede producir manifestaciones.

Esto como ve es lo más grave que puede ocurrir hoy en España. Claro es que siendo

[12]⁷²

[De Ramiro de Maeztu a José Ortega y Gasset]

3c. Blenheim Mansions,
 Marylebone, N. W.
 Telephone:
 3841 Paddington

Londres 6 de abril de 1910

Querido Pepe:

¿Puede Vd. hacerme un favor? Con fecha de hoy escribo a Rocamora⁷³ pre-
 guntándole la causa de que no se publiquen los artículos que mando al *Heraldo*.
 Se publicó la carta que dirigí al tío de Vd. quien me mandó un telegrama, que

⁷² AO, sig. C-28/7. Escrita a mano y firmada.

⁷³ José Rocamora y Fernández (1874-1936), periodista liberal, afín a Canalejas, fue el director de *El Herald* de 1909 a 1926.

le agradezco mucho, dándome las gracias, pero no se han publicado lo menos ocho artículos, de carácter informativo la mayor parte, excepto uno sobre “Santa Teresa” y otro sobre los versos de ese poeta, García Morales⁷⁴, que yo le presenté.

Como ya sé que Vd. no se ocupa sino de su cátedra⁷⁵ y no asoma por las redacciones, lo que quiero de Vd. es simplemente que me diga si en estos días ha estado o no en Madrid Rocamora. Si no ha estado, me explicaría muy fácilmente el hecho de que no se publiquen mis artículos, pues no soy santo de la devoción de Argente⁷⁶ y de Cristóbal de Castro⁷⁷.

Me temo que en todo esto ande alguna intriguilla de escaleras abajo, que, naturalmente, no me hiere a lo vivo pero que me conviene deshacer para que no crean los “patronos” que no hago la cantidad de trabajo a que me he comprometido.

Suyo, le abraza fraternalmente

Ramiro

¿Sigue Vd. viviendo en Goya, 6, después de su boda?

⁷⁴ Pedro García Morales (1877-1939) fue un compositor, musicólogo y poeta, amigo de Maeztu, Juan Ramón Jiménez, Manuel de Falla, Rafael Turina y Gregorio Martínez Sierra. En 1910 acababa de publicar su poemario *Gérmenes*, que fue muy alabado por Juan Ramón Jiménez.

⁷⁵ En esas fechas, Ortega y Gasset está preparando oposiciones para acceder a la Cátedra de Metafísica de la Universidad Central de Madrid, que había quedado vacante tras la muerte de Salmerón. Ganará la plaza a finales de 1910.

⁷⁶ Baldomero Argente del Castillo (1877-1965), escritor y político liberal, amigo de Romanones, fue director de los periódicos *El Globo* y *El Diario Nacional*.

⁷⁷ Cristóbal de Castro (1874-1953), personaje de gran prestigio en el mundo periodístico, ensayista, novelista, dramaturgo y traductor, colaboraba con *La Época*, *La correspondencia de España*, el *Diario Universal* y *El Liberal*, y realizaba la crítica teatral en *El Heraldo*.

c-28/7
 TELEPHONE 1
 3841 RADNOSTON.
 3c, BLENHEIM MANSIONS,
 MAYLEBONE, N.W.
 Londres 6 de Abril de 1910
 Querido Pepe -
 ¿Puede Ud. hacerme un favor?
 Con pedía de hoy escrito a
 Rosamora preguntándole la
 causa de que no se publi-
 quen los artículos que
 mando al Heraldo. - Se
 publicó la carta que dirigí
 al tío de Ud. quien me
 mandó un telegrama, que

le agradezco mucho, dándole
 las gracias, Pero no se han
 publicado lo menos odio
 artículos, de carácter infor-
 mativo la mayor parte,
 excepto uno sobre "Santa
 Teresa" y otro sobre los
 versos de ese poeta, Garía
 Morales, que yo le presenté.

Como ya sé que Ud. no
 se ocupa sino de su ca-
 tedra y no asuma por
 las redacciones, lo que qui-
 ro de Ud. ^(simplemente) es que me diga
 si en estos días ha estado

o no en Madrid Rosamora.
 Si no ha estado, me
 explicaría muy fácilmente
 el hecho de que no se
 publiquen mis artículos,
 pues no soy santo de la
 devoción de Arquite y de
 Cristóbal de Castro.

Me temo que en todo
 esto anda alguna intrín-
 gila de escaleras abajo,
 que, naturalmente, no
 me tiene a lo mío pero
 que me conviene deshacer
 para que no crean los

"patrons" que no hago
la cantidad de trabajo.
a' que me he comprometido.
do.

Suyo, se abraza
fraternamente
Ramiro.

¿Ligue Vd. viviendo en
Goya, 6, despues de.
su boda?

[13]⁷⁸

[De José Ortega y Gasset a Ramiro de Maeztu]

Madrid – 14 julio 1910

Zurbano 22

Querido Ramiro: tengo la cabeza muy torpe, estoy cansado: el calor me disminuye. Sin embargo, he de escribirle a Vd. so pena de continuar faltando a esta obligación elemental. Pero seré breve y soso.

Muy bien sus artículos de el "Heraldo" sobre táctica liberal⁷⁹. Han interesado algo y eso que –le debo la verdad– ha perdido Vd. un poco el arte de incisión

⁷⁸ AO, sig. CD-M/4. Escrita a mano, sin firma e inacabada. No fue enviada.

⁷⁹ En el artículo "Táctica liberal", que fue publicado el 18 de junio de 1910 en la revista semanal *La Cataluña* (vid. en *Liberalismo y socialismo. Escritos fabianos 1910-1914*, introducción de Edward Inman Fox. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1984, pp. 37-60), y que menciona Ortega, Ramiro de Maeztu proponía la formación de un nuevo partido liberal capaz de superar el liberalismo clásico, independientemente de una forma de gobierno monárquica o republicana. La colaboración con la Monarquía no era ya aceptable para Ortega desde 1898.

que requiere este género literario para ser eficaz. En el fondo discrepo: la república es deseable hoy y necesaria precisamente porque se trata de un concepto oportunista. Mire: cita Vd. la lista de las oligarquías, es numerosa, compuesta de elementos oriundos de órdenes políticos antitéticos a veces. Búsqueme un nombre único, simbólico en que dar a todas conjuntamente la batalla: ¿quiere llamarlas –la España de hoy? Bueno, pero plastifique más: ¿qué dirá? ¿Cuál es la España de hoy? ¿No es lo característico de la España de hoy ser la misma España de ayer y de anteayer? ¿Y quién fue la España de anteayer, de ayer y de hoy –no como causa sino como *phaimomenon*, como manifestación? Yo no hallo otra palabra que monarquía. Las oligarquías frente a frente las unas de las otras, en guerra franca de intereses habrían suscitado una España múltiple, rica en motivos políticos, dotada de fermentos –pero no han necesitado luchar para lograr, han hallado un instrumento que sucesivamente y al cabo conjuntamente se ha apoyado a su vez en ellas: las oligarquías⁸⁰ han operado sobre el país tranquilamente merced a la monarquía⁸¹. ¿Olvida Vd. que el mito parlamentario con que desde la restauración hasta el 98 se ha amordazado a las oposiciones ha sido “*todos* en torno y defensa de la monarquía”? ¡Todos! ¡Es decir Cánovas y Sagasta!

Querido Ramiro: las instituciones –*y el problema español es un problema de instituciones* y España no se arregla *con menos* que con nuevas instituciones de todo orden!– son de dos clases: constitutivas (organizadoras de lo material, del automatismo social) o pedagógicas, es decir, constructoras de ambiente, de clima político, que posibilitan o dificultan tales o cuales germinaciones de porvenir. Estas últimas tienen un aparente valor formalista e indiferente: ej. la forma de estado, la forma literaria. La monarquía imposibilita hoy en España la formación de un partido liberal nuevo y enérgico: pone de moda el *sport*, la elegancia en el vestir, la devoción, el autoritarismo, el desdén hacia el pueblo y sus necesidades, el anti-intelectualismo.

La república para mí es una idea pedagógica: ¡*hoy!* después del 98. La nueva España que de aquella conmoción nació no tiene tejido entre su estructura psicológica ningún hilo que directa o asociativamente pase por palacio.

Veo el problema, pues, de modo diverso: en mi opinión hoy en España –¡ahí es nada lo que está por hacer!– no ha de preguntarse: ¿cabe el liberalismo en la monarquía o cabe la reorganización de España en la monarquía? –sino ¿sirve la monarquía, como instrumento capital para hacer una nueva España?

⁸⁰ La palabra “oligarquías” se encuentra parcialmente subrayada en el texto manuscrito, resaltando “oliga”: “unas pocas personas”.

⁸¹ La palabra “monarquía” se encuentra parcialmente subrayada en el texto manuscrito, resaltando “mona”: “una sola persona”.

Su pregunta vale para Inglaterra⁸² donde la transformación que se busque es siempre un cambio normal, continuo; [...]

CD-M/11
Madrid. 14 Julio 1910
Zurbano 2?

Querido Ramiro: tengo la cabeza muy torpe, estoy cansado; el calor me disminuye. Sin embargo, he de escribirte a Vd. con pena de continuar faltando a esta obligación elemental. Pero será breve y sano.

Muy bien sus artículos de el "Heraldo" sobre táctica liberal. Han interesado algo y eso que - le debo la verdad - ha perdido Vd. un poco del arte de incisión que requiere este género literario para ser eficaz. En el fondo discrepo: La república es deseable hoy y necesaria precisamente porque se trata de un concepto oportunista. Mire: cita Vd. la lista de las oligarquías, es numerosa, compuesta de elementos oídos de órdenes políticos antiéticos a veces. Busqueme un nombre bueno, simpático en que daré todas conjuntamente la

⁸² Ramiro de Maeztu vivió en Londres de 1905 a 1919. Su estancia en la capital inglesa moderó su anarquismo juvenil y fue coincidiendo con Ortega en la necesidad de europeizar España, es decir, infundir en la política la dosis mínima de racionalidad que hiciese de ella un país moderno. Sin embargo, Ortega entiende que pesa sobre él la experiencia de la convivencia en Inglaterra de la monarquía y la democracia; pero la experiencia inglesa con la monarquía es muy diferente a la española.

batalla: ¿quiere llamarlas - la España de hoy? Bueno, pero plastifique más: ¿qué dirá? ¿cual es la España de hoy? ¿no es lo característico de la España de hoy ser la misma España de ayer y de anteayer? ¿y quin fue la España de anteayer, de ayer y de hoy - no como escuela sino como phainomenon, como manifestación? ¿o no halla otra palabra que monarquía. Las oligarquías frente a frente las unas de las otras, en guerra franca de intereses habían suscitado una España múltiple, rica en motivos políticos, dotada de fermentos - pero no han necesitado luchar para lograr, han hallado un instrumento que sucesivamente y al caso conjuntamente se ha apoyado a su vez en ellas: las oligarquías han

apoyado sobre el país franquilmente merced a la monarquía. ¿duda Ud. que el mito parlamentario con que desde la restauración hasta el 98 se ha amordazado a las aspiraciones ha sido «fodas en torno y defensa de la monarquía»? Todos! es decir Cánovas y Sagasta.

Quiso Ramiro: las instituciones - y el problema español es un problema de instituciones y España no se arregla con menos que con nuevas instituciones de todo orden! - son de dos clases: consuetivas (organizadoras de lo material, institutivas (organizadoras de lo social) o pedagógicas, es decir, consuetoras de ambiente, de clima político, que paralizan o dificultan tales o cuales germinaciones de porvenir. Estas últimas tienen un aparente valor formalista e indiferente: ej. la forma de estado, la forma literaria. La monarquía imposibilita hoy en España la for-

nación de un partido liberal nuevo y energético: pone de moda el sport, la elegancia en el vestir, la devoción, el antonitarismo, el desden hacia el pueblo y sus necesidades, el anti-intelectualismo. La república para mí es una idea pedagógica; ¿hay! después del 98, la nueva España que de aquella corrupción nació no tiene repido entre su estructura psicológica ningún hilo que directa o indirectamente pase por patria.

Veo el problema, pues, de modo diverso; en mi opinión hay en España - ahí es nada lo que está por hacer! - no ha de preguntarse: ¿cabe el liberalismo en la monarquía? o cabe la reorganización de España en la monarquía? - sino, ¿cabe la monarquía, como instrumento capital para hacer una nueva España?

Su pregunta vale para I nglaterra donde la transformación que se hizo que es siempre un cambio normal, continuo;

[14]⁸³

[De Ramiro de Maeztu a José Ortega y Gasset]

⁸⁴Spain

Sr. D.

José Ortega y Gasset,

Zurbano 22,

Madrid⁸⁵

3c. Blenheim Mansions,

Marylebone, N. W.

Telephone:

3841 Paddington

Londres 25 de julio 1910

Querido Pepe:

Su artículo *Lerroux o la eficacia*⁸⁶ no me convence. Porque yo –y me acompañan los seis españoles inteligentes⁸⁷ que hay en Londres– me pregunto:

¿Propone en realidad Lerroux *un liberalismo agresivo*? ¿Es su historia un *manual de perfecta eficacia*? ¿Ha elegido Vd. realmente entre un *liberalismo humilde* y un *liberalismo agresivo*? ¿O entre un liberalismo humilde, aunque verdadero, y un *seudo* liberalismo agresivo?

Dejo aparte la historia de Lerroux. No soy un iluso y ya sé que la moralidad no puede exigirse sino a quien coma tres comidas al día. Historias (y chismes)

⁸³ AO, sig. C-28/8. Escrita a mano y firmada.

⁸⁴ AO, sig. C-28/8b. Sobre con matasellos. Es carta certificada.

⁸⁵ Subrayado.

⁸⁶ “Lerroux, o la eficacia”, *El Radical* (22/07/1910): I, 361-364. En este artículo, Ortega defendía que Lerroux había abierto una puerta de esperanza para la juventud, al lograr que la democracia apareciese con un halo de modernidad. Ortega se había ido aproximando a Lerroux y a la propuesta de un liberalismo radical, antes de la subida al poder de Canalejas en febrero de 1910. Ya el 28 de enero de 1910 había participado en una “Velada republicana” en el Centro Liberal, compartiendo mesa con Lerroux, Hermenegildo Giner de los Ríos y Ruíz Benegán, en la que Lerroux había demandado la colaboración de los políticos con “la intelectualidad” representada por Ortega.

⁸⁷ Primera mención de Ramiro al grupo de jóvenes que frecuentaba en Londres y que estarían dispuestos a formar parte de esa minoría política que Ortega entendía que había que crear. Más adelante citará sus nombres: Olariaga, Araquistáin, Elorrieta, Morales, Pla y Pico.

a un lado: ¿es Lerroux sincero? ¿Puede serlo? ¿Puede ser sincero el hombre que no puede rendir cuenta pública de sus medios de vida?

Comprenda Vd. que no hay en esto la menor antipatía personal hacia Lerroux. Como Vd. admiro sus dotes de organizador y agitador popular. Pero, ¿es ello bastante para poner confianza en él? ¿No es, en el fondo, análogo el motivo ideal que le coloca a Vd. junto a Lerroux al que puso a *Azorín*⁸⁸ junto a Maura? Claro está que sólo se trata del motivo ideal (la admiración hacia la energía eficaz tal como la siente un intelectual metido en sus libros), porque yo sé que Vd. no se propone, como *Azorín*, ser diputado, etc. Ese artículo de Vd. me parece el más generoso y el más valeroso de todos los suyos. Es un reto a los melindres y a las petulancias de nuestra juventud intelectual. “Lerroux suena a cosa grosera”, ha dicho Vd. y se ha lanzado a escribir, para aventar escrúpulos monjiles.

Pero no es eso. No es lo que haya de apariencia grosera lo que me hace vacilar. No me importa que se parezca a Calibán⁸⁹, sino que sus dotes de agitador se deban únicamente a sus apetitos de Calibán. Ese último discurso, en que Vd. ve un cuento de paz me produce a mí la impresión de un gran regüeldo digestivo.

Y lo más grave, para su punto de vista, es que mi objeción no nace tanto de los defectos de Lerroux como de algunas cualidades que ordinariamente se llaman virtudes. Es pródigo, generoso, bonachón, no puede ver miserias a su lado sin socorrerlas. Esto hace que no hay nunca dinero que le baste. Ahora está bien, supongo que gracias a los españoles de América y principalmente a Don Toribio⁹⁰. Pero está rodeado de parásitos lo mismo en Barcelona que en Madrid y hasta se me figura que es prisionero, por diversos conceptos, de esos parásitos que carecen, naturalmente, de esa “emoción democrática” que, hasta cierto punto, redime a Lerroux.

Dentro de uno o dos años volverá a estar probablemente apurado de dinero. Para entonces (sobre todo si le ayudan hombres como Vd.) el liberalismo agre-

⁸⁸ Azorín había decidido apoyar a Maura desde 1907 porque defendía que lo que el país necesitaba eran “hombres vigorosos”. El nombre de “Azorín” se encuentra subrayado en el texto manuscrito.

⁸⁹ Personaje de *La Tempestad* de William Shakespeare. Representa el salvaje primitivo y los aspectos más materiales e instintivos del ser humano.

⁹⁰ Los españoles emigrados a la Argentina estaban comenzando a introducirse en la política española, desde que Rafael Calzada obtuviera en 1907 el acta de diputado. Don Toribio Sánchez Beltrán de Guevara, médico y estanciero potentado, emigrado a Argentina, conoció a Lerroux durante la estancia de este en Buenos Aires, entre 1908 y 1909. Fue propuesto por Lerroux y salió electo como diputado radical de las Cortes españolas. Financió, entre otras aportaciones, el periódico *El Radical. Diario republicano de noche*, en 1910. Acompañó a Lerroux el 11 de septiembre de 1911 en la inauguración del Congreso de la Democracia Radical, que tuvo lugar en el Palacio de Bellas Artes de Bilbao.

sivo tendrá que encontrar su plataforma en luchas de dinero, contra la Trasatlántica, contra el Banco, contra el proteccionismo, etc. Estas luchas no pueden llevarlas sino hombres íntegros. Romanones⁹¹ no teme a Lerroux. Ya habrá Vd. visto que el *Diario Universal*⁹² le llama jefe indiscutible de los republicanos. ¿No le sorprende a Vd. el instinto del noble conde? ¿No parece que se siente con la seguridad de quien dispone de las llaves de la caja... nacional?

Ya sé que Vd. no se hipoteca a Lerroux. “¡Preferibles serían tantas cosas!”, dice usted. Bueno. Pero las historias de Lerroux son casi públicas⁹³. No han llegado al pueblo, porque el pueblo se deja llevar por su hambre, en primer término, y por cualquier grito de protesta, además. Pero esas historias están en los labios de toda la clase media española, a la que Vd. se dirige en su artículo al hablar de la juventud liberal. ¿Cómo se las va Vd. a arreglar para hacer preferible a Lerroux a las gentes que han oído hablar de su vida? Me dirá Vd. que también lo ha oído –y de su artículo se infiere que cree buena parte de lo que ha oído– y que, no obstante, se va con Lerroux por no haber otra cosa mejor “en que ejercitar su preferencia”.

Pero su actitud sólo puede justificarse en un caso: en el de que hasta ahora no haya sido Lerroux hombre digno de su confianza; pero que actualmente haya llegado a merecerla. En otras palabras: hasta ahora ha hecho porquerías; de aquí en adelante no las hará.

Pues si fuera así, claro está que yo retiraría mis objeciones y vencería mi repugnancia, porque donde esté Vd. no debo yo avergonzarme de ir. Pero se me figura que no conoce Vd. bien el camino que traza y antes de que dé nuevos pasos y nos los haga dar a los demás quiero que vuelva a meditar su actitud y a mirar lo que tiene delante. “Ningún pensador va a la política en estado de inocencia”, dijo Vd. en *Europa*⁹⁴. ¡Cuidado! No sirva el nombre de Vd. para que otros coticen más alto el timo de la revolución, para con los españoles de América, y el precio del silencio, para con los plutócratas de España. El

⁹¹ Álvaro Figueroa y Torres, conde de Romanones (1863-1950), político liberal adscrito al Partido de Sagasta, empresario y terrateniente, es considerado como uno de los representantes del clientelismo de la época de la Restauración. Ocupó diversos cargos ministeriales desde 1901 en que fue nombrado ministro de Instrucción Pública. En el momento de la carta ocupaba de nuevo ese cargo. También ejerció los cargos de ministro de Gobernación, de Gracia y Justicia y de Agricultura, Comercio, Industria y Obras Públicas y presidente del Congreso de los Diputados.

⁹² Periódico liberal y de información (1903-1936), fundado por el conde de Romanones.

⁹³ Se debe de referir Maeztu a los rumores sobre los turbios negocios financieros de Lerroux.

⁹⁴ *Europa*, revista de cultura popular, fundada en 1910 por Luis Bello y que Ortega saludó con efusión desde *El Imparcial*. Ramiro se refiere al artículo “La teología de Renan”, *Europa* (20/II/1910): I, 332-335. Ortega en las primeras frases escribe: “Lo primero que advertimos es que Renan no llega a la acción social en estado de inocencia. La política no se daba en él –como en ningún pensador– en estado de inocencia”.

peligro no está en dar un paso hacia adelante, sino en poner nuestra confianza en quien vaya a venderla el día de mañana. Me parece que va Vd. con Lerroux por creerle liberal agresivo en el preciso momento en que deja de ser agresivo y cuando la gente enterada de España duda de que sea liberal.

Pero si Vd. deshace estas objeciones, si me garantiza usted a Lerroux, cuente conmigo y con la influencia que pueda yo tener para con mis amigos.

Antes de acabar con este punto, permítame apuntar un tercer término a su dilema final. La preferencia puede ejercitarse en otro sentido. Ayer, domingo, lo pasamos reunidos siete españoles: Elorrieta⁹⁵, Araquistáin⁹⁶, Pla (un marino), Olariaga⁹⁷, Pico (un abogado de Cartagena), Morales⁹⁸ y yo⁹⁹. En todos ellos vibra la idea liberal y la conciencia del deber. En alguna parte es ello obra mía. En todos ellos (salvo Elorrieta, que es de la Institución Libre y tiene la vacilación fundamental de la Institución) se ve crecer esa conciencia del deber. Todos están estudiando con alguna seriedad, se están formando y se preparan no para poseer esa curiosa cultura informativa de la Institución, sino para obrar, para ser útiles, eficaces, como dice Vd. El lazo de unión, la religiosidad española, crece en cada uno de ellos. ¿Seré un iluso? El caso es que entreveo la posibilidad de hacer algo con ellos, si no una pequeña Compañía de Jesús, al menos una Compañía de Don Quijote. Todos ellos le quieren a Vd. tanto o más que a mí, más probablemente. Esto no se lo diga Vd. a ellos, porque aún desconocen ellos mismos la fuerza de su sentimiento, pero no tardará en hacérseles patente que en esa emoción están la ley y el sentido de sus vidas. Tal vez me engañe, pero creo que el día en que yo tenga la fuerza de realizar el supremo renunciamento de mis afectos privados que Vd. me pedía hace dos años, podré obtener de ellos un sacrificio análogo. Y ese día se acerca, no porque sea menos doloroso, sino porque creo en ellos, porque tengo confianza en ellos. Usted me

⁹⁵ Tomás Elorrieta y Artaza (1883-1949) fue un jurista y político español, catedrático de Universidad. Fue también diputado y senador por el Partido Liberal Monárquico. En 1910 disfrutaba en Londres de una beca de la JAE.

⁹⁶ Ha sido referenciado en la carta del 26 de septiembre de 1909, véase la nota 42.

⁹⁷ Luis Olariaga (1885-1976) fue un economista que trabajaba en Londres en el Crédit Lyonnais. Maeztu lo introdujo en el socialismo anglosajón y Ortega le instó a completar sus estudios. Con una pensión de la JAE se trasladó a Berlín y estudió con Oppenheimer y Max Sering. En 1916 se doctoró en la Universidad Central de Madrid y al año siguiente obtuvo una cátedra. Fue un gran colaborador de Ortega en materia económica.

⁹⁸ Ha sido referenciado en la carta de 6 de abril de 1910, véase la nota 74.

⁹⁹ Segunda mención, ya con nombres propios, del grupo de jóvenes que Ramiro de Maeztu está aglutinando en Londres, siguiendo sugerencias de Ortega.

decía: “si Vd. y Grandmontagne¹⁰⁰ y Flores de Lemus¹⁰¹ y yo...”¹⁰². Yo no tenía confianza más que en usted. Flores me parecía sólo un hombre de cultura, bueno para esa política de “pura intelección” de que Vd. habla. Ya habrá Vd. visto que he acertado. Grandmontagne es hombre de lucha, pero... está roto por su batallar de veinte años en América. Al fin ha hallado algún descanso en su hogar de San Sebastián y como lo tiene bien ganado no ha de pedirle mucho más de lo que da. Y usted mismo se me declaraba incapaz constitucionalmente para toda acción.

Bueno. ¿Cómo les voy a decir a estos amigos: “Lerroux”? ¡Falta la confianza! ¿Y entonces? Yo aspiro a más. Yo aspiro a que llegue un momento en que se digan y nos digamos: “¡Nosotros!”, con el alma resuelta definitivamente al sacrificio, pero bien preparados para la eficacia. Pero ese acto de gracia, de conversión, ese salto mortal sólo puede obtenerse en una atmósfera de mutua confianza, de plena confianza.

Entre tanto no me parece mal ayudar a Lerroux y a Pablo Iglesias¹⁰³. Cada acto nuestro, cada artículo, por sereno que parezca, resulta un combustible en el estado actual de España. El pueblo se duele y se dolerá más cada día, pero ello no me parece ser obra de Lerroux en tanta medida como de las barbari-

¹⁰⁰ Francisco Grandmontagne Otaegui (1866-1936), periodista, ensayista y novelista de origen vasco, considerado de la Generación de 1898. Emigró a la Argentina en 1887, donde creó la revista *Vasconia* y en 1903 regresó a España como corresponsal de *La Prensa* de Buenos Aires, afincándose en San Sebastián. Fue un activo difusor de los escritores de la Generación del 98 y del 14. En 1911 Grandmontagne ofrece a Ortega publicar sus artículos en el diario bonaerense, lo que Ortega hace en el segundo semestre de 1911.

¹⁰¹ Antonio Flores de Lemus (1876-1941) fue un prestigioso economista, que accedió a la cátedra de Economía Política en 1905 en la Universidad de Barcelona, después de haber completado estudios en Alemania, donde aprendió la nueva orientación positivista y el empleo de la estadística en economía y se dejó seducir por la eficacia del régimen prusiano. En su labor docente desarrolló una importante escuela de economistas, entre los que se encuentra Luis Olariaga, colaborador de Ortega, vía Ramiro de Maeztu.

¹⁰² Ortega había barajado la idea de una asociación de “seniors” para difundir el socialismo, un Partido de la Cultura, entre los que originariamente se encontraba también Miguel de Unamuno. Ramiro menciona ese proyecto, considerándolo menos claro que el que él propone con el grupo de jóvenes que frecuenta en Londres, de cara a lograr esa minoría que regenere la política española.

¹⁰³ El 13 de mayo de 1910, Ortega había escrito en *El Imparcial* un artículo elogioso sobre el líder socialista, titulado “Pablo Iglesias”: I, 345-347. Pablo Iglesias Posse (1850-1925), tipógrafo de profesión, fue uno de los fundadores del Partido Socialista (PSOE), cuyo primer núcleo se constituyó el 2 de mayo de 1879 en la Casa Taberna Labra de Madrid, y de la constitución, en Barcelona, de la Unión General de Trabajadores (UGT), en 1888. Gran orador y activista, se fue convirtiendo en líder indiscutible del socialismo español. En 1905 accedió al acta de concejal por el distrito de Chamberí en el Ayuntamiento de Madrid y en 1908 al acta de diputado en las Cortes, presentado por una conjunción de republicanos y socialistas, a la que, hasta ese momento, los socialistas se habían negado. Murió en Madrid en 1925.

dades que se hacen con él. No hay que exagerar el arte de Lerroux para suscitar instintos populares. Es que nunca ha sido tan cara la vida, ni tan descarada la explotación humana, ni tan flojo el sentido del deber en nuestros ricos y curas. Es que el contacto de Europa ha despertado el deseo de comodidades más que el de trabajo y el de cultura. Y el pueblo sufre más y se da más cuenta de su padecimiento. Lerroux está bien, como está bien Pablo Iglesias, pero la confianza hay que reservarla para quien la merezca, tanto intelectual como moralmente.

Y ahora casi me da vergüenza hablarle a Vd. de cosas personales. Pero ya ha acabado el debate político y con él los excesos de original. Voy a enviar al "Heraldo" una serie de artículos intensos y lo más periodísticos que me sea posible. Aún tienen sin publicar unos seis, todos ellos de relativo esfuerzo. Y si continúan no publicándolos o echándolos a la plana de anuncios creeré que hay un vivo deseo de dejarme de lado.

No sé si esta carta le cogerá en Madrid y por eso se la envío certificada. Páselo bien y reciba un abrazo de hermano de

Ramiro

P.S. Vuelvo a leer íntegro el discurso de Lerroux¹⁰⁴. Es magnífico, pero no es "agresivo", no es "promisor". El hombre establece su posición parlamentaria. De hoy en adelante tendrá en el Congreso el cartel de jefe de partido. Lo que logró Don Melquíades el primer día, lo consigue Lerroux a los diez años de Congreso. Ya está en el rango de Salmerón¹⁰⁵. Pero el hombre se contenta

¹⁰⁴ Tras adquirir acta de diputado en 1910, Lerroux pronunció un discurso en el que moderaba su radicalismo y ofrecía su colaboración al resto de representantes de la Cámara.

¹⁰⁵ Nicolás Salmerón Alonso (1838-1908) fue un catedrático de Metafísica, discípulo de Sanz del Río, cuyas enseñanzas krausistas inspiraron su acción política en una época convulsa. Fue líder indiscutible del republicanismo y el más claro representante de la oratoria del siglo XIX. Político puente que intentó elaborar programas de síntesis al servicio del ideal republicano, de ahí la presidencia de Unión Republicana y de Solidaritat. Fue ministro de Gracia y Justicia en 1873 y presidente de las Cortes durante un breve periodo de tres meses. Fue destituido de su cátedra en dos ocasiones por su defensa de la libertad de expresión —en 1868 y en 1875— y, a partir de 1877, exiliado en París y Lisboa por una orden de detención. Vuelve a España en 1886 y se reincorpora a las Cortes en una conjunción republicano-socialista. En 1891 funda el Partido Centrista y se aproxima a Solidaritat Catalana, en pugna con

con el rango. Le falta el apetito histórico. El tono general es de satisfacción. Su ambición está realizada. ¡Me da ganas de ponerle un epitafio! ¡Ya le respeta Maura! No he leído a *Azorín*, pero estoy seguro de que le ha elogiado, como Romanones.

La posdata me parece necesaria para que no me acuse Vd. de juzgar por chismes y no según actos públicos. ¡Tampoco el acto público merece el artículo de usted!

Sobre



Lerroux. Algunas de sus más famosas piezas oratorias fueron la defensa del reconocimiento de las asociaciones obreras en 1871 o su defensa de la República como forma de gobierno en 1886.



Primera página de la carta

C-28/8

3041 TELEPHONE: 3041
PADDOINGTON

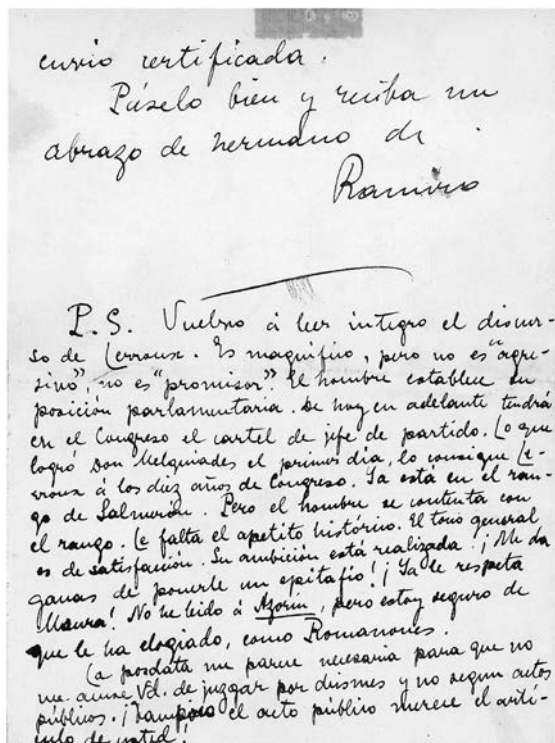
30, BLENHEIM MANSIONS,
MARYLEBONE, N.W.

Londres 25 de Julio 1910

Querido Pepe:

El artículo ~~sobre~~ error o la efica-
cia no me convence. Porque yo - y
me acompañan ^{los otros} ~~varios~~ ^{los otros} españoles intelligen-
tes que hay en Londres - me pregunto.
¿Propone en realidad error un
liberalismo agresivo? ¿Es en historia
un manual de perfecta eficacia? ¿Ha
elegido Vd. realmente entre un libera-
lismo humilde y un liberalismo
agresivo? ¿O entre un liberalismo
humilde, aunque verdadero, y un
falso liberalismo agresivo?
Dejo aparte la historia de error

Última página de la carta



[15]¹⁰⁶

[De José Ortega y Gasset a Ramiro de Maeztu]

Sigüenza 25 – Agosto – [1910]¹⁰⁷

Querido Ramiro: María me dice que esta Vd. quejoso de que no le escriba. Tiene Vd. razón que le sobra. Y sin embargo, no me cabe en ello la culpa. ¿Y si no puedo, Ramiro querido? No puedo, no puedo: la pluma se me cae de las manos: no escribo a nadie y cuando, por necesidad, la enristro para maltejer un artículo experimento un dolor invencible. Es menester, empero, que le conste que de haber escrito a alguien sería a Vd.

Padezco esa enfermedad que solicitaba las ánimas de los monjes en el buen tiempo de los cenobitas: la acedía, el "odium proffessionis". Estoy cansado, rendido. Y no ciertamente por el trabajo. Es que me he preocupado de hartas

¹⁰⁶ AO, sig. CD-M/5. Escrita a mano, inacabada y sin firma. No fue enviada.

¹⁰⁷ Sin año, probablemente escrita en respuesta a la carta de Ramiro de 25 de julio de 1910.

cosas en poco tiempo: he dado demasiado y *no he recibido nada*. Tal vez sea esto una vanidad necia pero es la única explicación que hallo a mi situación.

Una excepción he de hacer: he recibido algo de gran valor pero que por tratarse de un elemento casi puramente emocional no basta a la larga: me refiero al afecto que Vd. me ha mostrado y al trato ferviente de esta pequeña María que le ha sido a Vd. donada como hermana.

No le he escrito de ella aún. Poco tengo que decirle además: María no tiene ningún defecto grave y es la mujer más capaz de intelecto y corazón que he conocido. Espero que no nos separemos nunca del todo. ¡Pobre, cómo la han hecho sufrir en la Escuela! Creo que no debe volver a ella pero que necesita vivir en Madrid –en suma, fuera de Bilbao. Si pudiera pasar junto a mí este año que entra pienso que acabaría de pertrecharse para escribir que –ya sé que Vd. piensa lo contrario– considero su misión radical. Su acción en Bilbao representa un lujo que no puede permitirse nuestra raza.

La Escuela no hay quien la salve. ¡*Eso, eso* es la España de estos instantes! Lo digo para que interprete acertadamente lo que por ahora escribo. España es... que Burell¹⁰⁸ después de nombrar a Martos¹⁰⁹ inspector de monumentos no me hace a mí el menor caso en tan modesto asunto como este de la organización de la escuela. Hoy el gobierno no piensa en otra cosa que en dar destinos a sus amigos.

Sus artículos sobre la táctica liberal estaban muy bien e interesaron mucho: no juzgue Vd. nunca el interés por lo que explícitamente digan o dejen de decir otros colegas. Sus artículos siguen siendo leídos y creo que en la Editorial están sumamente contentos con su colaboración. De lo que pase en el “Heraldo” no respondo porque a nadie conozco allí: mas me inclino a creer que en lo que pasa con sus artículos haya mucho más de inadvertencia que de intención. Los periódicos se hacen cada vez peor, automáticamente como por hombres dormidos. Apártese, pues, de toda preocupación en este asunto.

Quisiera escribirle largo sobre tanto tema como tenemos pendiente: no puedo, no puedo. Perdóneme, pues, que me reduzca a algunos dogmas telegráficos.

– Yo no soy lerrouxista. Mi artículo era: una expresión de desesperanza. *Fue escrito para El Imparcial*. Lerroux no me ha dado ni las más someras gracias ¡Claro! En el fondo era decir: no existe en el parlamento a quien arrimarse, *no tengo entre quiénes elegir* –por tanto, no elijo a Lerroux, pero invito a que los

¹⁰⁸ Julio Burell y Cuéllar (1859-1919), periodista y político, perteneciente al Partido Liberal, fue ministro de Instrucción Pública de 1910 a 1911. En 1910 abrió las puertas al acceso de la mujer a la enseñanza superior.

¹⁰⁹ Cristino Martos Llobel (1865-1928) apenas duró unos meses en el cargo de inspector de monumentos ya que dicho cargo se sustituyó por cinco plazas de inspectores. Era hijo del político liberal Cristino Martos y Balbi (1830-1893) quien ostentó la jefatura del Partido Liberal.

que no van a ocupar sus ocios en otras cosas de más sustancia –como procuro yo hacer– elijan a Lerroux. ¿Por qué? Porque moral e intelectualmente no es inferior a los demás y, encima es más eficaz. ¿Yo lerrouxista? Lea mis artículos de estos días que vienen.

– No existe partido liberal –no puede existir. *Está peor que nunca.*

– Sólo espero *en* la revolución: pero no *la* espero.

– Es tiempo de guerra: ¿qué podemos hacer ahora, los hombres de paz? Solo una cosa: dejar el paso a los hombres de la sazón. ¡Viva Lerroux, Iglesias, los anarquistas! ¡Vivan los hulanos, los toros, los leones, los canes furiosos, los canes buenos pero enfurecidos, los apasionados, los de presa!

– Honrado es no creerse de todas las horas. Dios inventó como las Constituciones, las Revoluciones y puso hombres para las unas y hombres para las otras.

– No hay dilema, dice Vd. o los de hoy o Lerroux o nosotros. Lo anterior le mostrará a Vd. que, precisamente porque creo que somos algo nuevo en España, creo también que no servimos para todo. No somos políticos de hoy. Los pensadores no son los políticos todavía.

– Que cuando piense Vd. sobre nuestra política actual no olvide este dato para mí esencial, que pone el problema con toda precisión: ¿Cuánto hay que hacer en España? ∞. Pues bien, ningún partido actual puede hoy organizar *seriamente* una escuela de cualquier orden. Si Vd. me descubre el paso lógico de este hecho a aquel problema de lo que hay por hacer le daré la razón en todo lo demás.

– ¿Solución? La de que he vuelto a mi punto de partida: la política es un deber: hagámosla, pues –pero no tengamos fe en ella. El problema español es un problema intelectual: hagamos libros. La solución, pues, vuelve a ser remota. ¿En tanto? Seamos lo más finamente intelectuales que podamos: vivamos en Europa hasta materialmente. La ciencia, el arte: he ahí las dos únicas cosas seguras, ciertas si queremos una España futura. ¿Por qué no se especializa Vd. en economía política? [...]

Primera página de la carta

CD-M/5
 Sigüenza 26 - Agosto - 1926

Querido Ramiro: María me dice que está vd. quejoso de que no le escriba. Tiene vd. razón que le sobra. Y sin embargo, no me cabe en ello la culpa. ¿Si no puedo, Ramiro querido? No puedo, no puedo: la pluma se me cae de las manos; no escribo a nadie y cuando, por necesidad, la levanto para hacer un artículo experimento un dolor insoportable. Es menester, empero, que le consigne que de haber escrito a alguien sería a vd.

Padezco esa enfermedad que solicita a las almas de las mujeres en el buen tiempo de las cenovitas: la acedia, el "odium professionis". Estoy cansado, rendido. Y no ciertamente por el trabajo. Es que me he preocupado de tantas cosas en poco tiempo: he dado demasiado y no he recibido nada. Tal vez sea esto una vanidad necia pero es la única explicación que hallo a mi situación.

Una excepción he de hacer: he recibido algo de gran valor pero que por tratarse de

Última página de la carta

— ¿Solución? La de que he vuelto a mi punto de partida: la política es un deber: hagámonosla; pues — pero no tengamos fe en ella. El problema es: ¿cómo? es un problema intelectual; hagámoslo. La solución, pues, vuelve a ser remota. ¿Entanto? Sea — nos lo más finamente intelectual que podamos: vivamos en Europa hasta materialmente, la ciencia, el arte: he ahí las dos únicas cosas seguras, ciertas si queremos una Europa futura. ¿Rogues no se especialice vd. en economía política?

[16]¹¹⁰

[De Ramiro de Maeztu a José Ortega y Gasset]

3c. Blenheim Mansions,
Marylebone, N. W.
Telephone:
3841 Paddington

[Septiembre 1910]¹¹¹

Querido Pepe:

Sé que va Vd. a escribirme uno de estos días, pero su carta no llega y me anticipo. Esperaba que me escribiera lo que le habían parecido mis artículos sobre la cuestión de la forma de Gobierno, es decir, mi negación de que tal cuestión exista. Los interrumpí porque sentía que estaban cayendo en el vacío. Por los comentarios que han suscitado en Barcelona y en Bilbao veo que no ha ocurrido así. Pero en Madrid, silencio completo. Una carta de Grandmontagne me apena porque veo que no los ha entendido. Esperaba que me hubiera Vd. escrito, aunque solo fuera unas líneas, porque ya habrá Vd. visto que eran resultado de muchas cavilaciones y es asunto en que toda idea sirve de ayuda a quien trata de abrirse camino en medio de nuestra desorientación. Bueno; así que pase el interés de los actuales debates me propongo renovar el tema y buscar el modo de contribuir a preparar el partido liberal de mañana.

Yo veo en el republicanismo español tres clases de perezas: 1ª la intelectual, porque es más fácil suponer que manda el Rey o su madre que darse cuenta de que actualmente las 40 duquesas y marquesas que visitaron el otro día a Canalejas representan una fuerza mucho mayor que la del Trono, ¡y eso que todo el mundo sabe que sus mamás echaron a Don Amadeo y trajeron a Don Alfonso!; 2ª pereza práctica, porque es más cómodo decir que esto no se arregla hasta que venga la revolución a meterse a examinar la serie ordenada de arreglos posibles; y 3ª pereza moral, porque hay quienes saben estas cosas y no las dicen por temor a que se les acuse de haberse vendido a la monarquía. Y no le hablo a Vd., porque ya le supongo desengañado, de los que quieren que después de haber inventado el timo del entierro, invente España el timo de la revolución.

Tengo que hablar de todo esto, aunque no en este tono, porque veo que la idea del bloque¹¹² fue buena, pero tuvo que fracasar por prematura y hay que

¹¹⁰ AO, sig. C-28/9. Escrita a mano y firmada.

¹¹¹ Sin fecha, pero por las alusiones parece del último trimestre de 1910.

¹¹² En 1910 se formó un bloque republicano socialista que rompía el "Bloque" anterior de republicanos y liberales. Esta nueva alianza logró que tanto Lerroux como Pablo Iglesias adquirieran acta de diputado.

prepararle un terreno intelectual para que no fracase la próxima vez, en que volverán a plantearla las circunstancias. Pero, ¡diantre!, necesito saber su opinión sobre lo ya hecho para darme cuenta de si piso en firme antes de meterme en lo de la revolución, la evolución, el bloque, las coaliciones, el *affaire*, (a lo Dreyfus¹¹³) y demás posibilidades de una táctica liberal.

Leo en La Lectura el artículo de Sales y Ferrer¹¹⁴. Su tesis me es simpática, naturalmente, pero pedirle, como pide a Canalejas, una solución de las cuestiones religiosa y social es discurrir con los pies. Antes de realizar la reforma liberal necesitamos el partido liberal. Nuestra cuestión es ¿cómo demonios constituimos en España un partido realmente liberal? Canalejas no puede hacer otra cosa sino fingir que hace algo, porque no tiene poder para más. Quien manda no es él, ni Don Alfonso sino lo que representan las 40 señoras que le fueron a ver el otro día. Querido Pepe, la situación es muy difícil y confusa, pero tiene que tener alguna salida y es preciso buscarla.

El último de sus artículos sobre “Adán en el Paraíso”¹¹⁵ lo leí dos veces y quisiera volverlo a leer, porque la verdad es que se me ha escapado su substancia y perdido el número de El Imparcial. No sé si ello fue torpeza mía o de usted. El 1º y 2º me parecieron preparación para el 3º y el 3º se me ha desvanecido. No veo cuál es su pensamiento central en estética, ni menos en estética española. Lo que dijo Vd. de Sorolla era admirable. Nuestro arte está al nivel horrible de la fotografía, salvo unos cuantos temperamentos. Y la estética de Valle es irrisoria; es salir de la fotografía para entrar en la decoración de marcos, no de cuadros. He enviado al Heraldo unos artículos sobre la admirable exposición japonesa de Sheperd’s Bush¹¹⁶ para mostrar que el

¹¹³ Alfred Dreyfus fue un capitán judío del ejército francés acusado falsamente de alta traición por espiar para Alemania. El 5 de enero de 1895 fue degradado en una humillante ceremonia pública en la que fue desprovisto de todas sus insignias militares y se rompió su sable de oficial. El alto mando francés no dudó en manipular las pruebas y el resultado fue una condena unánime del tribunal, por alta traición, al destierro perpetuo en la isla del Diablo, un islote de la Guyana francesa. Este hecho hizo aflorar el antisemitismo en la III República y dividió profundamente al país durante décadas.

¹¹⁴ Manuel Sales y Ferré (1843-1910) fue el primer catedrático de Sociología en España. De ideología próxima al krausismo, publicó en 1889 el primer tratado sistemático de Sociología en España. Se considera un fundador de la Sociología moderna, junto con Max Weber y Durkheim.

¹¹⁵ Entre mayo y agosto de 1910, Ortega publica una serie de artículos titulados “Adán en el Paraíso”: II, 58-76, en los que comienza a distanciarse de la ortodoxia kantiana y de la separación naturaleza/espíritu a través del arte a raíz de una exposición sobre Zuloaga que él había promovido. La ciencia es insuficiente, debido a su necesaria abstracción y generalización, que no tiene en cuenta al individuo concreto. Surgen de su pluma una serie de categorías, que serán fundamentales en la formulación posterior de su razón vital, como el “paisaje” o la “perspectiva” y se detiene en el hombre concreto. ¿Y qué es el hombre? El problema de la vida, responde Ortega. Ya se está aproximando a su definición de la vida como la verdad radical.

¹¹⁶ Sheperd’s Bush es un distrito del oeste de Londres.

problema estético no puede aislarse del problema de la vida espiritual, como lo aísla Croce¹¹⁷ en la Estética, para desmentirse luego en su Lógica, pero me apena el que se me haya escapado la idea central que Vd. persigue. ¿Es que se le ha escapado a Vd. mismo? ¿O es que sigo siendo yo un bárbaro? ¿O es la culpa de los dos?

Estoy cansado. Escribame, si puede, más a menudo. Necesito de sus sugerencias. Yo le ayudaré en lo que pueda con las mías. Algunos de los problemas que Vd. suscita en su 3^{er} artículo de Adán, me parece que halla su solución en el *rítmico* de la pintura japonesa, hija del pensamiento budhista de la interpenetración de las sustancias, mejor dicho, de haber desconocido aquellos orientales la categoría de inercia (valga la palabra), tan excelente para el desarrollo de las matemáticas, y su aplicación a la mecánica, pero un estorbo para la interpretación del ritmo de la vida. Los pintores japoneses nos muestran que todo vive; los europeos pintan el mundo como una resistencia, no como vida.

Le abraza fraternalmente,

Ramiro

Hizo Vd. bien en reprenderme por haber llamado genio a Zuloaga¹¹⁸. Hay tres cuadros suyos: El enano, Las brujas y Castilla la Vieja que Vd. no conoce y son estupendos. Pero Vd. tenía razón. Aunque la palabra sólo tenía un valor polémico hice mal en dejarla escapar, tanto más cuanto que no se trata de un hombre que sienta su arte como una escuela que pueda transmitirse durante siglos de maestro a discípulo, como el de los maestros japoneses o el de los artistas verdaderamente grandes. Zuloaga tiene el defecto del individualismo, defecto imperdonable. Lo que más me gusta en Vd. es la aureola de respeto en que reviste a los españoles en que Vd. cree, como Iglesias, Giner y M. Pidal. Sé que Giner no ve con buenos ojos el tono duro con que yo he tratado a Unamuno. Dígale, si le ve, que yo quiero a Unamuno con toda mi alma; pero no puedo perdonarle los artículos de la *Englishwoman*¹¹⁹: no se los perdonaré hasta

¹¹⁷ Benedetto Croce (1866-1952), filósofo, historiador y político italiano. Ramiro de Maeztu debe de referirse a la consideración del lenguaje como objeto fundamental de la estética, que defiende el filósofo.

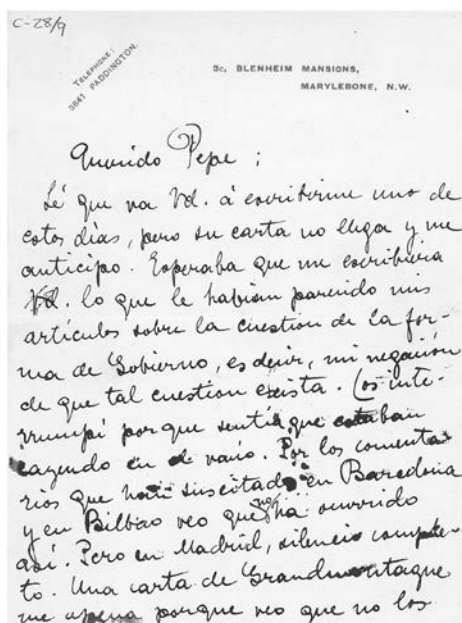
¹¹⁸ En su artículo “¿Una exposición Zuloaga?”, publicado el 29 de abril de 1910 en *El Imparcial*: I, 342-344, Ortega dice literalmente: “Maeztu le ha llamado «genio» [a Zuloaga]. Esto es, desde luego, excesivo: genios son sólo los muertos” (p. 343).

¹¹⁹ *The Englishwoman* era una revista inglesa en la que Unamuno publicó –en su décimo y undécimo número (noviembre y diciembre de 1909)– cuatro artículos acerca de la situación española comparada con la europea, en la que critica el puritanismo europeo, según recoge Geoffrey Ribbans en sus artículos “Unamuno in England: Four Unpublished Articles (1909)”, dos partes, *Bulletin of Hispanic Studies*, vol. 68, n.º 3 y 4 (1991), pp. 383-394 y pp. 479-488, respectivamente.

que se arrepienta de haberlos escrito. Las paradojas pueden perdonarse a un chico, no a Unamuno, no a un hombre a quien se ha querido como a un maestro, a quien se ha seguido. Es preciso que podamos tener confianza mental los unos en los otros, y para eso necesitamos castigarnos cada vez que quedemos convictos del pecado de no buscar honestamente la verdad: de sacrificarla por fingir que sabemos lo que no sabemos. Y termino porque si no, no acabaría nunca.

P.S. Claro está que el *tono* de los nuevos artículos de táctica liberal será el mismo de conciliación entre todos los miembros de la familia liberal.

Primera página de la carta



Penúltima página de la carta con la firma

que el problema estético no puede aislarse del problema de la vida espiritual, como lo aísla Croce en la Estética, para desmentirse luego en su lógica, pero me apena el que se me haya escapado la idea central que Vd. persigue. ¿Es que se le ha escapado a Vd. mismo? ¿O es que digo siendo yo un bárbaro? ¿O es la culpa de los dos?

Estoy cansado. Escríbanme si puede, más a menudo. Necesito de sus sugerencias. Yo le agradeceré en lo que pueda con las mías. Algunos de los problemas que Vd. suscita en su 3º artículo de Adans, me parecen que halla su solución en el ritmo de la pintura japonesa, (líja del pensamiento budista de la interpenetración de las substancias, mejor dicho, de haber desconocido aquellos orientales la categoría de materia (valega la palabra), tan excluyente para el desarrollo de los matemáticos, para aplicarla a la interpretación de un cosmos para la interpretación del ritmo de la vida. Los pintores japoneses nos muestran que todo vive ~~en~~ los europeos

pintan el mundo como una resistencia, no como ~~una~~ vida.

~~Le~~ ~~Le~~ Cabaza práticamente,

Ramiro.

Hizo Vd. bien en reprendermelo por haber llamado genio a Yulaga. Hay tres cuadros suyos: El eremo, (los brujos y Castilla la Vieja que Vd. no conoce y son estupendos. Pero Vd. tenía razón. Aunque la palabra solo tenía un valor polímico hice mal en dejarla escapar, tanto más cuanto que no se trata de un nombre que sueta en arte como una fórmula que pueda transmitirse durante siglos de maestro a discípulo, como el de los maestros japoneses o el de los artistas verdaderamente grandes. Yulaga tiene el defecto del individualismo, defecto imperdonable

Última página de la carta

Lo que más me gusta en Vd. es la ausencia de respeto en que remite a los japoneses en que Vd. cree, como Iglésias, Lamer y el. Pidal. ~~Me~~ ~~le~~ que ~~quier~~ no se ve buenos ojos el tono duro con que yo he tratado a Unamuno. Dígame, si le re, que yo quiero a Unamuno con toda mi alma; pero no puedo prescindir de los artículos de la Revisión; no se los perdonaré hasta que se arrepienta de haberlos escrito. (Los paradosos pueden perdonarse a nadie, no a Unamuno, no a un hombre a quien se ha querido como un maestro, a quien se ha seguido. Es preciso que podamos tener confianza mental los unos en los otros, y para eso necesitamos castigarnos cada vez que quedemos inmutables del pecado de no haber instantáneamente la verdad; de sacrificarla por fingir que sabemos lo que no sabemos. Y termino porque si no, no acabaría nunca.

P.S. Oigo está que el ~~tono de los~~ ~~primeros~~ artículos de táctica liberal era el mismo del casillero con entre todos los miembros de la familia li bral

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.



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

Artículos

Ludendo vivere. *Filosofía y juego entre Ortega y Gasset y Huizinga*

Francesco G. Trotta

José Ortega y Gasset y Jaime Benítez Rexach.

El encuentro en Aspen, 1949

Jorge Rodríguez Beruff

*Narrativa biográfica como método hermenéutico vivencial
en el pensamiento filosófico de Ortega y Gasset*

Edson Ferreira

Ortega, lector de Dante

Roberto E. Aras

Ludendo vivere

Filosofía y juego entre Ortega y Gasset y Huizinga

Francesco G. Trotta

ORCID: 0000-0002-4974-564X

Resumen

El presente artículo investiga la relación biográfica y teórica entre Ortega y Gasset y Huizinga en torno al *homo ludens* y al carácter de juego de la vida y de la filosofía. Recorriendo el pensamiento orteguiano sobre el juego y el deporte desde los años veinte hasta su madurez, y las huellas dejadas por *Homo ludens* de Huizinga a partir de 1938, el artículo intenta profundizar en la filosofía lúdica del último Ortega.

Palabras clave

Ortega y Gasset, Huizinga, filosofía, juego, deporte, *Homo ludens*, razón lúdica

Abstract

This article investigates the biographical and theoretical relationship between Ortega y Gasset and Huizinga in relation to *homo ludens* and the playful nature of life and philosophy. By tracing Ortega's thinking on play and sport from the 1920s to his maturity, and the traces left by Huizinga's *Homo ludens* from 1938 onwards, the article attempts to delve deeper into the playful philosophy of the late Ortega.

Keywords

Ortega y Gasset, Huizinga, philosophy, play, sport, *Homo ludens*, ludic reason

1. Introducción

En un pasaje del texto “Máscaras”, anejo a la conferencia de 1946 sobre la *Idea del Teatro*, al comentar la indiscernibilidad que en los cultos de los antiguos se da entre seriedad, fiesta, juego y farsa, Ortega menciona brevemente *Homo ludens* de Johan Huizinga, publicado en Holanda ocho años antes. Esta cita del filósofo español al libro del historiador holandés se revela, en realidad, interesante sobre todo en lo que cuenta la nota al pie. Aquí, con respecto al libro de su “grande y admirado amigo el holandés Huizinga”, Ortega afirma: “Este egregio libro, cuya traducción he publicado en mi pequeña editorial de aventura, que he titulado *Editorial Azar-Lisboa*, ha sido, en parte, inspirado por mis ideas, enunciadas en ensayos muy antiguos, sobre «el sentido deportivo y festival de la vida». En conversaciones privadas Huizinga me expresó muchas veces en qué medida le habían movido a emprender su gran obra las breves insinuaciones hechas por mí sobre ese tema”¹.

¹ José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, IX, 866, nota. En adelante todas las referencias de Ortega remiten a esta edición con tomo en romanos y páginas en arábigos.

Cómo citar este artículo:

Trotta, F. G. (2023). *Ludendo vivere*. Filosofía y juego entre Ortega y Gasset y Huizinga. *Revista de Estudios Orteguianos*, (46), 85-107.
<https://doi.org/10.63487/reo.74>



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

Revista de
 Estudios Orteguianos
 N° 46. 2023
 mayo-octubre

Creemos que en la historia de la crítica orteguiana no se ha tenido adecuadamente en cuenta esta “confesión” del filósofo español que, realmente, no sería sino una confesión del mismo Huizinga. Frente a semejantes confesiones y consideraciones personales, se despliegan ante el estudioso dos rutas o, mejor dicho, dos maneras de enfrentarse a la “letra”. Empleando el lenguaje de Ortega de *Meditaciones del Quijote*, podríamos decir una manera “rectilínea” y una “oblicua” de mirar, y entender, lo “dicho”². La primera manera será entonces aquella, exprimida también por el lenguaje corriente, de tomar “literalmente”, es decir sin duda ni digresión alguna, lo que se lee; la segunda, en cambio, será la de buscar, en la letra y detrás de ella, las razones de su pronunciación. En este trabajo trataremos de ir en busca de esas razones, recomponiendo sintéticamente, pero se espera significativamente, la relación personal entre Ortega y Huizinga, y mostrando su notable impacto sobre el plan intelectual, especialmente con respecto al pensamiento maduro del filósofo español. Esto implicará abordar unos conceptos fundamentales de ambos pensadores y, en concreto, los de “juego”, “deporte”, “seriedad”, cuya luz se proyecta, como veremos, sobre la vocación de la filosofía misma.

Desde el punto de vista de la “historia de las ideas”, los nombres de Ortega y de Huizinga se han acercado principalmente en el marco general de las diagnós de la crisis de la cultura de la primera mitad del siglo XX. A este respecto, se mencionan títulos canónicos como *La rebelión de las masas* (1930) de Ortega e *In de schaduwen van morgen* (1935) de Huizinga, que comparten cierta afinidad intelectual y política, de estilo muy diferente de Spengler, con el que también se establecían comparaciones³. En este panorama amplio, se ha pasado por alto la relación más cercana e íntima entre el filósofo español y el historiador holandés. En cambio, creemos que precisamente en esta “cercanía” sea posible detectar, como Ortega sugiere, el diálogo más fecundo y las influencias más notables con respecto a la constelación de ideas que se configura en torno al *homo ludens*. La hipótesis del presente trabajo es, pues, que la raíz de este diálogo deba buscarse, también mediante los documentos de los años treinta de que disponemos, en los escritos orteguianos de los años veinte sobre el “origen deportivo” de la cultura humana, y que, por otra parte, la publicación de *Homo ludens* haya conducido a Ortega a recoger y replantear, desde entonces, sus anteriores asuntos sobre el “juego” y el “deporte”, con nuevas y significativas repercusiones. En particular, lo que intentaremos mostrar es que el diálogo con Huizinga permitió a Ortega

² Cfr. José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote* (1914), I, 811.

³ Un ejemplo de esta primera recepción internacional de la obra de Ortega y Huizinga en el ámbito de la diagnós de la crisis es el tercer número de la revista italiana *Terzo Programma* de 1962, en la que dos aportaciones de Renato Treves y Enzo Paci respectivamente en torno al filósofo español y al historiador holandés aparecieron, juntos a textos sobre Spengler, Benda y unos pensadores italianos, en un apartado titulado “I profeti della crisi europea”. Cfr. *Terzo Programma*, 3 (1962), pp. 137-176.

profundizar en la concepción de “juego” y “deporte” de los años veinte, superar cierto vitalismo de la misma época⁴, al replantear antropológica y culturalmente la idea de “juego”, y, lo que es más importante, establecer un nexo intrínseco entre juego y filosofía, que será de gran relevancia en una de sus últimas obras, la inacabada *Idea de principio en Leibniz*.

De las conversaciones privadas a las que hace alusión Ortega en la nota al pie de “Máscaras” hay pocas pruebas. En el Archivo orteguiano se pueden encontrar unas cartas inéditas que se remontan a los años treinta, específicamente al periodo 1934-1939. Durante esos años la relación entre los dos pensadores es bastante vivaz: Ortega fue invitado a dar unas conferencias en Holanda, en Leiden, en la primavera de 1936 y Huizinga se ofreció a acogerlo en su casa⁵; por su parte, el filósofo madrileño se comprometió a publicar en España, en *Revista de Occidente*, las obras del amigo holandés. Sus nombres aparecen, entre otros, en la *Festschrift* con ocasión de los sesenta años de Cassirer, publicada en 1935 bajo el título *Philosophy & History*⁶. Bastante frecuentes son las citas de Ortega a obras de Huizinga de esa época, especialmente a *El otoño de la Edad Media*⁷. En las cartas conservadas –nueve en total– emerge la cordialidad de esta relación, mientras que menos frecuentes son las reflexiones teóricas. Ortega y Huizinga se detienen sobre la organización del viaje del primero a Holanda, o sobre la publicación de las obras del segundo en España. Como resonancia de aquellas “conversaciones” privadas, que años más tarde mencionará Ortega, puede leerse la carta de 4 de mayo de 1939, enviada por Ortega desde Coímbra, en la que se encuentran las primeras impresiones de su lectura de *Homo ludens*, cuya edición holandesa Huizinga le envió: “J’ai parcouru –ma connaissance de la langue hollandaise s’oppose à des plaisirs plus complets– votre livre si riche d’idées, de perspectives et de faits”⁸. Por consiguiente, procede partir de aquí, es decir de la “exploración” orteguiana del libro de Huizinga, para reconsiderar la “confesión” de la que hemos hablado al comienzo. Por otra parte, esa primera

⁴ Vid. Nelson R. ORRINGER, “Ortega, o la aurora del filosofar visto como deporte”, en M. GARRIDO, et. al. (eds.), *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*. Madrid: Cátedra, 2009, pp. 233-268, en particular, pp. 236-237.

⁵ Carta de 2 de abril de 1936, enviada desde Leiden, localizada en el Archivo de la Fundación Ortega – Marañón (AO) bajo la signatura C-20/2. Con respecto a la invitación dirigida a Ortega por un comité, compuesto también por Huizinga, véase la carta 1134, de 15 de abril de 1935, enviada por Huizinga a Menno ter Braak, en Johan HUIZINGA, *Briefwisseling*. 3 vols. Utrecht: Veen, 1989-1991, III, p. 70.

⁶ Cfr. Raymond KLIBANSKY y H. J. PATON (eds.), *Philosophy & History. Essays presented to Ernst Cassirer*. Oxford: The Clarendon Press, 1936.

⁷ Ortega hizo traducir esta obra al español con este título, citada por ejemplo en “Notas del vago estío” (1925), II, 551; *En torno a Galileo* (1933), VI, 486 y 493; “Prólogo a dos ensayos de historiografía” (1935), V, 376-378, donde afirma que “en sus páginas llega la historiografía contemporánea a una de sus cimas” (*ibid.*, 376).

⁸ Localizada en el AO bajo la signatura CD-H/61.

toma de contacto (*parcourir* significa recorrer, ojear, escudriñar) se convertirá en una profunda y muy cuidadosa relectura de la obra de Huizinga a lo largo del tiempo, como demuestra la copia alemana de *Homo ludens* poseída por Ortega, que lleva las anotaciones de una minuciosa comparación con la primera edición holandesa.

2. La teoría orteguiana del “deporte” entre 1920 y *¿Qué es filosofía?*

Antes de llegar a esas anotaciones, conviene seguir en orden cronológico la reflexión de Ortega y de Huizinga sobre el “juego” y el “deporte”. Como vimos, en la nota a pie de “Máscaras” Ortega habla de unas ideas enunciadas en ensayos “muy antiguos” sobre el sentido deportivo y festival de la vida. Se trata de un grupo de ensayos elaborados durante una década a partir de 1920, entre los cuales los más conocidos son *El tema de nuestro tiempo* (1923) y “El origen deportivo del Estado” (1924). Dos obras bastante diferentes —la primera fundamental en la delineación de la filosofía de la “razón vital”, la segunda de tema genéricamente histórico-cultural— en las que, sin embargo, se concreta la concepción de una matriz “deportiva”, “festiva” de la vida humana, con tangibles afinidades nietzscheanas. En el capítulo IX de *El tema de nuestro tiempo*, titulado “Nuevos síntomas”, después de identificar a Goethe y Nietzsche como los descubridores de los valores inmanentes a la vida, que indican el camino para un nuevo planteamiento de la relación entre vida y razón en el sentido de la “razón vital”, Ortega capta en las vanguardias artísticas de principios de siglo la señal no solo de un cambio formal, sino de un desplazamiento, por así decirlo, del arte, desde una actitud “religiosa” hacia una actitud lúdica y jovial. Estas tendencias artísticas, según Ortega, anuncian un “nuevo modo de sentir la existencia: lo que he llamado tiempo hace el sentido deportivo y festival de la vida”⁹. Como para el arte, así para una filosofía “a la altura” de los tiempos se trata entonces de establecer un “trato leal”¹⁰ entre los derechos de la razón y los de la vida —su índole espontánea, deportiva, de día de fiesta— en vista de su armonización, superando así el dualismo entre vitalismo y culturalismo del siglo anterior. La raíz vital del pensamiento y de la cultura consiste efectivamente,

⁹ José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo* (1923), III, 608. Véase también “El Quijote en la escuela”: “La cultura no es hija del trabajo, sino del deporte. Bien sé que a la hora presente me hallo solo entre mis contemporáneos para afirmar que la forma superior de la existencia humana es el deporte. Algún día trataré de explicar por qué he llegado a esta convicción, mostrando cómo la marcha de la sociedad, junto con los nuevos descubrimientos de las ciencias, obligan a una reforma radical de las ideas en este punto y anuncian un viraje de la historia hacia un sentido deportivo y festival de la vida” (“El Quijote en la escuela” (1920), II, 427); y el texto del año siguiente sobre Don Juan, donde se destaca, a través de Aristóteles, una ética como “noble disciplina deportiva” (“Introducción a un «Don Juan»” (1921), VI, 198).

¹⁰ José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo* (1923), III, 611.

según Ortega, en esta índole “deportiva” de la existencia, que está definida, con ecos nietzscheanos, como “impulso libérrimo y generoso de la potencia vital”¹¹ que se opone, como ya vio Kant¹², al trabajo cual “esfuerzo obligado, impuesto por determinadas finalidades”¹³ y dirigido a lo útil. Y ya que la vida es, como había dicho Simmel, una inmanencia que se trasciende, ese libre impulso deportivo no es para Ortega un vacío afanarse, sino que lleva consigo un trascender de marca cultural, es decir, es matriz de todas las creaciones espirituales que toman el nombre de “cultura”¹⁴.

En este sentido se desarrolla la segunda obra mencionada, “El origen deportivo del Estado”, que intenta mostrar directamente el vínculo entre deporte y cultura –la creación del Estado, precisamente– y, de alguna manera, prefigura temas fundamentales de *Homo ludens*, en el que aparece también citada en el tercer capítulo¹⁵. En este ensayo de 1924 Ortega replantea la teoría que concluía *El tema de nuestro tiempo* –según la cual, como hemos visto, la actividad originaria de la vida “es siempre espontánea, lujosa, de intención superflua, es libre expansión de una energía preexistente” y la “vida propiamente hablando es solo la de cariz deportivo”¹⁶– tratando de fundamentarla a través de una serie de reconstrucciones antropológicas sobre el mito y los pueblos primitivos. Se desprende una imagen narrativa según la cual las primeras comunidades humanas, como la horda de caza y el “club”, hasta formas más complejas de asociaciones como las de Grecia y Roma, se habrían fundado a partir del instinto agónico-deportivo de los primeros cazadores. Y eso sería, precisamente, el origen deportivo del Estado.

¹¹ *Ibid.*, 609.

¹² Cfr. Immanuel KANT, *Kritik der Urteilskraft*, §43: “Von der Kunst überhaupt”, en *Gesammelte Schriften*, vols. 1–22, Preußische Akademie der Wissenschaften, 23, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, y 24, Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlín: Walter de Gruyter, 1910, vol. V.

¹³ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, III, 608.

¹⁴ “La creación científica y artística, el heroísmo político y moral, la santidad religiosa son los sublimes resultados del deporte” (*ibid.*, p. 609). Véase también: “El arte pictórico, en efecto, no es trabajo sino deporte. Y como él la ciencia pura, la gran política, la religión misma son formas soberanas de nuestra vitalidad deportiva” (“El sentido deportivo de la vitalidad” (1924), VII, 833).

¹⁵ La primera edición holandesa de 1938 no incluía la cita del ensayo de Ortega, que se añadió como nota a pie de página a partir de la edición alemana del año siguiente. Solo en las ediciones italianas se incorpora al texto principal la referencia a Ortega. Sobre la lectura de la obra de Ortega como posible anticipación del *homo ludens* de Huizinga véase Luciano PELLICANI, “Ortega y el «homo ludens»”, *Revista de Occidente*, 288 (2005), pp. 128-139. Sin embargo, hay que tener en cuenta que el tema del juego como factor de cultura ya aparecía en unas páginas de *El otoño de la Edad Media*, publicado en 1919. Sobre la temática del “club” en Ortega y Huizinga, cfr. Taro TOYOHIRA, “El concepto de «club» en Ortega y Huizinga”, *Ágora: Papeles de filosofía*, 39/2 (2020), pp. 213-223.

¹⁶ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, “El origen deportivo del Estado” (1924), II, 707.

Luego, hay otras obras del mismo periodo, aparentemente menores, que, sin embargo, constituyen el laboratorio del pensamiento orteguiano sobre deporte y juego, apuntando unas variaciones y planteando asuntos y perspectivas que se encontrarán nuevamente en los años cuarenta. En “El deber de la nueva generación argentina”, de 1924, por ejemplo, a diferencia de los textos anteriormente mencionados, las categorías de “deportividad” y “jovialidad” no afectan solamente al ámbito de la “vida ascendente”, sino también al ámbito intelectual del pensamiento filosófico: por eso, remitiéndose incluso al diálogo socrático y a la dialéctica platónica, Ortega concibe aquí la filosofía como afán erótico y gímnico, como “voluptuosidad por la verdad”. La verdad, escribe, no es más que

un deporte y, por lo mismo, conviene cultivarla con la moral y la disciplina más rigurosas, que son las usadas en los juegos. Acaece el deshonor de que los intelectuales tienen ahora que reaprender la ética de los futbolistas. Suponiendo que sea esto un deshonor. Porque el hecho es que todas las normas rígidas han nacido históricamente en el deporte de los nobles. El propio Platón no sabe encomiar más altamente la filosofía que llamándola “la ciencia de los hombres libres, de los nobles, de los caballeros” *–he episteme tôn eleutherôn–* y es como si la llamase el Gran Deporte¹⁷.

Al parafrasear el pasaje platónico de *Sofista* (253 c), entonces, Ortega plantea la búsqueda de la verdad, es decir la filosofía, en los términos de un diálogo dialéctico inspirado por las reglas creativas –y autonómicas, como veremos– de la disciplina lúdica, del juego y del deporte. Además, al acercarse a Platón, Ortega parece incluso evitar y superar una concepción vagamente creativa y de sospechosos tonos estetizantes del *quehacer* del hombre, que remite en cambio, a través del mismo concepto de deporte, a un máximo rigor espiritual. Por ese motivo habla de “iniciar una línea de ascendente clasicismo”, es decir, de disciplina interior, un culto erótico a la “tensión” y al “rigor”¹⁸. Si seguimos utilizando la terminología nietzscheana, no se trata, pues, de una *deportividad del pensamiento* entendida simplemente como manía dionisiaca de creación y destrucción, sino, como dialécticamente implicada con la medida y el orden apolíneos.

Además, los textos de esta época revelan algunas oscilaciones e incertidumbres acerca de la relación entre “juego” y “deporte” y entre “juego” y “seriedad”. En cuanto a la primera, mientras que en el artículo “El deber de la nueva generación argentina” el concepto de “deporte” está incluido en la esfera más amplia del “juego”, hay, en cambio, una marcada diferenciación

¹⁷ José ORTEGA Y GASSET, “El deber de la nueva generación argentina” (1924), III, 665-666.

¹⁸ *Ibid.*, 666.

en “Notas del vago estío”, de 1925, donde se afirma que “la diferencia entre deporte y juego está en que aquél incluye un riesgo, aunque solo sea el de un esfuerzo excesivo. El deportista, en vez de rehuir el peligro, va a él, y por eso es deportista”¹⁹, y en unas conferencias sobre “trabajo y deporte”, de 1924:

Conviene, sin embargo, no confundir el deporte con el juego, que es una idea confusa. El juego es propiamente un nombre solo aplicable a la actividad infantil. El niño juega siempre. En el adulto el juego no es esfuerzo sino descanso y diversión. Se detiene donde lo penoso comienza que es precisamente donde empieza el deporte. Le faltan todos los atributos de éste: entrenamiento, disciplina, riesgo –en suma, seriedad, gravedad²⁰.

Esta distinción, que todavía parece afectada por cierto vitalismo, tomará, como veremos, una forma más matizada y compleja de aquí en adelante, a partir de *¿Qué es filosofía?* y, de manera definitiva, después de la lectura de *Homo ludens* de Huizinga. Es decir, a partir de un más profundo planteamiento de la idea misma de “juego”, que aparece en esta primera etapa demasiado genérica y “confusa”, basada solo en el juego infantil e inconsciente y, por eso, opuesta a la “seriedad”.

El curso *¿Qué es filosofía?*, de 1929, representa una etapa importante para la concepción orteguiana del “juego”, y un papel clave, en nuestra opinión, es desempeñado por la recuperación de la filosofía platónica y de su idea de *paideia*²¹. A partir de la cuarta lección, Ortega va en busca de una respuesta a la pregunta del título del curso y destaca la duplicidad de la filosofía: la filosofía tiene a la vez un carácter de necesidad y uno de superfluidad. Es necesaria, porque en ella el hombre acepta su misión más alta, es decir, la misión platónica de la “salvación” de los fenómenos (el *σώζειν τὰ φαινόμενα*) o, en palabras de Ortega, de la “circunstancia”, que sustenta aquí todo el discurso –y que ya fundamentaba el *amor intellectualis* en *Meditaciones del Quijote*. La filosofía, afirma Ortega, es conocimiento del mundo en el sentido de un afán de comprensión y de salvación de las cosas, de la realidad en su carácter de limitación y de “defectividad”, como dice inspirado por Marción²², para “descubrir su latente tragedia ontológica”²³. Sin embargo, si es necesaria desde el lado de su “heroísmo

¹⁹ José ORTEGA Y GASSET, “Notas del vago estío” (1925), II, 547.

²⁰ José ORTEGA Y GASSET, “El sentido deportivo de la vitalidad” (1924), VII, 833. Sobre el “deportismo” de Ortega de los años 20, véase Jesús CONILL SANCHO, “El sentido deportivo de la vida en la hermenéutica raciovitalista de Ortega y Gasset”, *Pensamiento: Revista de investigación e información filosófica*, 75 (286 Extra) (2019), pp. 1061-1078.

²¹ Sobre la necesidad para Platón de complementar la *paideia*, en cuanto opuesta a la *spoudé*, con la *paideia*, véase Werner JAEGER, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*. Berlín – Nueva York: De Gruyter, 1973, pp. 919-921.

²² José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?* (1929), VIII, 282.

²³ *Ibid.*, 272.

intelectual”, de su noble causa vital –la vida es razón y la razón es vida, este es el punto de la razón vital–, por otro lado, la filosofía es también una actividad aparentemente “inútil” y, para ella, “precisamente lo superfluo es lo necesario”²⁴. Esto quiere decir, por una parte, que su tensión erótico-cognoscitiva se dirige a la “superficie” de las cosas, en busca de sus latencias; pero, por otra parte, dicha “inutilidad” y “superfluidad” caracteriza la misma índole y la meta de todo *quehacer* filosófico. La filosofía no parte de firmes presupuestos o verdades adquiridas de antemano –es la ciencia sin presupuestos, afirma Ortega con Husserl²⁵–, ni tampoco llega a finalidades entendidas a la manera utilitarista o a logros definitivos. Es precisamente en este sentido que no tiene utilidad, sino “superfluidad”.

Si la filosofía es un *quehacer* “inútil” en cuanto a sus logros exteriores, se trata entonces, para Ortega, de retomar la idea del “deporte” o “juego”, entendido como esfuerzo libre y desinteresado, y opuesto al “trabajo”, que es el esfuerzo orientado a resultados “útiles”, al fin de situar enteramente la filosofía en el ámbito lúdico-deportivo. En este sentido, filosofar es para Ortega un *quehacer*, un esfuerzo, una misión y una tarea que se hace infinitamente y que tiene en sí misma su propia necesidad para la vida, es arte para *saber a qué atenerse* en la circunstancia y en el proyecto vital de cada hombre, es “técnica de y para la vida auténtica”²⁶, como ya escribía en el ensayo “Reforma de la inteligencia”, de 1926, sobre el que volveremos más adelante. En *¿Qué es filosofía?* esta naturaleza doble de la filosofía, que se mueve entre “miseria” y “esplendor”²⁷, es decir, inutilidad y necesidad, se expresa para Ortega en el concepto de “juego”, llevando a cabo la ampliación, ya aludida, de la idea de jovialidad-deportividad desde el ámbito vital al ámbito intelectual del pensamiento; por ese motivo, el “juego” no está ahora pensado solamente como función de los actos espontáneos y creadores de la vida, sino, más exactamente, como trama íntima –y como *Stimmung*²⁸– del filosofar mismo: “Frente al radical vivir, la teoría es juego, no es cosa terrible, grave, formal”²⁹.

En este planteamiento *lúdico* del filosofar es relevante, como dicho, la filosofía de los diálogos platónicos, sobre todo del *Sofista*³⁰ y de las *Leyes*, que a

²⁴ *Ibid.*, 278.

²⁵ Cfr. *ibid.*, 283.

²⁶ José ORTEGA Y GASSET, “Reforma de la inteligencia” (1926), V, 211.

²⁷ José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?* (1929), VIII, 285.

²⁸ Cfr. *ibid.*, 294.

²⁹ *Ibid.*, 293.

³⁰ “Sugestivamente Platón cuando quiere hallar la más audaz definición de la filosofía, allá en la hora culminante de su pensar más riguroso, allá en pleno diálogo *Sophistés*, dirá que es la filosofía *he epistémē tōn eleuthéron*, cuya traducción más exacta es ésta: la ciencia de los deportistas” (*ibid.*, 279). Véase también el curso sobre la *Razón histórica*: “el *eleútheros* en Grecia no admitía el trabajo como ocupación sino solo el *agón*, el certamen deportivo. Toda la filosofía griega se ha hecho en dialéctica y la dialéctica es disputa y la disputa es un *match* donde los puños son las ideas” (*La razón histórica. [Curso de 1940]*, IX, 486).

menudo citarán Ortega y el mismo Huizinga en *Homo ludens*. En el Libro VII de las *Leyes*, en efecto, el viejo Platón afirma que el hombre no es más que un “juguete” en las manos de los dioses y que, sin embargo, esto es lo mejor de él. Por consiguiente, el humor de los hombres debería ser esto: hacer de los más bellos juegos el verdadero contenido de su vida, jugar lo mejor posible sus juegos y convenir con su propio *daimon* (*Leyes*, VII, 803 c-e). Al interpretar el texto platónico, Ortega saca la idea de que el juego –*παῖδι*– y la cultura –*παῖδα*– son lo más serio para el hombre y, mejor aún, que hay un *hacer* humano, el filosofar, donde juego y seriedad, rigor y jovialidad no se oponen, sino que se implican mutuamente:

Se invita, pues, no más que a un *juego riguroso*, ya que el hombre es en el juego donde es más riguroso. Este *jovial rigor intelectual* es la teoría y –como dije– la filosofía, que es una pobrecita cosa, no es más que teoría³¹.

A pesar de esta importante afirmación, en *¿Qué es filosofía?* permanece, sin embargo, una suerte de jerarquía entre “jovialidad” y “rigor”, juego y seriedad: efectivamente, mientras que, por un lado, Ortega afirma que “la quilla de la cultura, el estado de ánimo que la lleva y equilibra es esa seria broma, esa broma formal que se parece al juego enérgico, al deporte (...), un esfuerzo que en oposición al trabajo, no nos es impuesto, ni es utilitario ni es remunerado, sino un esfuerzo espontáneo, lujoso, que hacemos por gusto de hacerlo, que se complace en sí mismo”³² y aún que la “cultura brota y vive, florece y fructifica en temple espiritual bien humorado –en la jovialidad”³³; por el otro, sostiene también que la “seriedad vendrá después cuando hayamos logrado la cultura o la forma de ella a que nos referimos –así ahora la filosofía. Mas por lo pronto –jovialidad”³⁴. Este problema de la relación entre juego y seriedad, plantea todavía ambiguamente en *¿Qué es filosofía?*, recorre todo *Homo ludens* y, desde ahí, vuelve a la filosofía madura orteguiana.

3. *Homo ludens* y la lectura de Ortega

Al avanzar cronológicamente llegamos a la publicación de *Homo ludens*. Después de *¿Qué es filosofía?*, efectivamente, el tema de juego y deporte parece disminuirse en Ortega³⁵, antes de volver revitalizado en los años cuarenta

³¹ José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?* (1929), VIII, 295 (subrayado mío).

³² *Ibid.*, 294.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*, 294-295.

³⁵ Solo aparece la cuestión del juego en las lecciones sobre la técnica de 1933: “el juego es un esfuerzo, pero que no siendo provocado por el premioso utilitarismo que inspira el esfuerzo impuesto por una circunstancia del trabajo, va reposando en sí mismo sin ese desasosiego que

tras la lectura de la obra huizinguiana. *Homo ludens* se publica inicialmente en holandés, en 1938, y el año siguiente en alemán. Ortega, como ya se ha mencionado, recibió ambas copias, y la holandesa presenta también la dedicatoria de Huizinga. No podemos quedarnos aquí extensamente en todos los asuntos de esa obra, que Ortega mismo definió muy rica en ideas, hechos y perspectivas; nos enfocaremos, más bien, en los puntos de contacto con la reflexión orteguiana, desde dos puntos de vistas: primero, observaremos cómo la cuestión de la matriz lúdica de la cultura, planteada por Huizinga, se renueva en dos ensayos orteguianos de los años cuarenta, el “Prólogo a *Veinte años de caza mayor*, del conde de Yebes” (1943) e *Idea del Teatro* (1946), que muestran también una nueva concepción del “juego”; a continuación, nos centraremos en el binomio de “juego” y “seriedad” que atraviesa, con tensiones y equilibrios precarios, *Homo ludens* y, por reflejo, el pensamiento orteguiano de esa época.

En cuanto al primer punto, y empezando por *Homo ludens*, ya en el prólogo se declaran los objetivos de Huizinga: para el historiador holandés no se trata simplemente de argumentar, según una tradicional “conclusión metafísica”, que toda acción humana puede verse en el fondo como juego, es decir, que a la vida se le pueden asignar por analogía rasgos habitualmente atribuidos al juego; más bien, Huizinga pretende mostrar que, en su raíz, “la cultura humana nace y se desarrolla jugando y como juego”³⁶, y que el juego no es únicamente una parte, un componente aunque importante de la cultura, sino que representa su mismo carácter intrínseco: “no se trataba para mí de establecer el papel del juego entre los demás fenómenos culturales, sino de averiguar hasta qué punto la cultura misma tiene carácter de juego. Me importaba entonces lo mismo que ahora en este ensayo perfeccionado «integrar», si así puede decirse, el concepto del juego al de la cultura”³⁷. Dicho de otro modo, se trata para Huizinga de plantear una relación de “genitividad”, y no de mera participación, entre *Spiel* y *Kultur*³⁸. Ni el juego es elemento entre muchos de la cultura, ni la cultura “nace *del* juego, tal como el fruto viviente se separa del cuerpo de la madre, sino que se desarrolla *en* el juego y *como* juego”³⁹.

infiltra en el trabajo la necesidad de conseguir a toda costa su fin” (José ORTEGA Y GASSET, “Meditación de la técnica” (1933), V, 582-583).

³⁶ Johan HUIZINGA, *Homo ludens. Versuch einer Bestimmung des Spielelementes der Kultur*. Ámsterdam: Pantheon Akademische Verlagsanstalt, 1939, pp. XV-XVI (trad. cast.: *Homo ludens*. Lisboa: Editorial Azar, 1943, p. 9).

³⁷ *Ibid.*, p. XVI (trad. cast. p. 10).

³⁸ En este sentido, aparecen significativas las anécdotas relatadas por el propio Huizinga, que cuenta que dos discursos dedicados al tema, y titulados en alemán e inglés respectivamente *Das Spielelement der Kultur* y *The Play Element of Culture*, celebrados en 1934 y 1937, fueron modificados por los conferenciantes, cambiando el caso genitivo, en *Das Spielelement in der Kultur* y *The Play Element in Culture*. Cfr. *idem*.

³⁹ *Ibid.*, p. 279 (trad. cast. p. 225).

Huizinga busca a tal fin una definición de juego que pueda abarcar las distintas manifestaciones históricas del jugar, del *playing* del hombre, según la distinción entre *game* y *play*, *Alea* y *ludus* que al comentar el libro huizinguiano destacó Umberto Eco⁴⁰. Esta definición ya se va especificando en el primer apartado y se pone a prueba durante toda la obra, modelándose plásticamente en cada forma de juego y reflejando así también sus tensiones y dificultades⁴¹. Huizinga precisa, ante todo, que el juego como tal “traspasa los límites de la ocupación puramente biológica” y es una “función llena de sentido”⁴², de alguna manera “espiritual”, ya que crea un horizonte de cultura. En este sentido, se encuentra aquí una más sistemática y detallada elaboración de lo que Ortega buscaba en los años veinte mediante el concepto de “origen deportivo” del Estado y de la cultura. Tal como el “deporte” orteguiano, así el *Spiel* (o *spel*, en holandés) huizinguiano es una actividad libre –si hay mandato no hay juego–, sin deber moral –solo secundariamente, al convertirse en función cultural, el concepto de deber se vincula al juego–, que posee su propia tendencia y finalidad y no se dirige a un fin exterior y utilitario, como el trabajo⁴³. En su definición del juego, Huizinga introduce además elementos adicionales de sentido formal, que parecen relevantes también para una concepción filosófica del juego como la que va buscando Ortega. El juego, afirma el historiador holandés, es un “intermezzo” en la vida cotidiana, es “descanso” (*Erholung*) y diversión –aquí su afinidad con la fiesta– que permite acceder creativamente a una esfera provisional de actividad, que posee su fin intrínseco y es sin embargo complementaria a la “vida en general”⁴⁴. En este “interrumpir” la vida ordinaria “regalando el presente”, como dirá más tarde Fink⁴⁵, el juego genera también nuevos límites de “tiempo” y “espacio” y así “crea orden, es orden. Realiza, en un mundo imperfecto y en una vida confusa, una perfección temporal y limitada”⁴⁶. De ello se desprende el último y más radical aspecto del juego:

⁴⁰ Cfr. Umberto ECO, “«Homo ludens» oggi”, introducción en Johan HUIZINGA, *Homo ludens*, traducción italiana de C. Van Schendel. Turín: Einaudi, 1973, pp. VII-XXVII.

⁴¹ El mismo Huizinga habla del concepto de juego como de algo de alguna manera “no derivable” (*unableitbar*). Cfr. Johan HUIZINGA, *Homo ludens*, ob. cit., p. 8 (trad. cast. p. 20).

⁴² *Ibid.*, p. 2 (trad. cast. p. 16).

⁴³ Cfr. *ibid.*, pp. 11-12 (trad. cast. p. 22). Señalamos que en la copia personal de *Homo ludens* poseída por Ortega está subrayada esta última cuestión.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 14 (trad. cast. p. 23). Huizinga se da cuenta de la afinidad de su investigación con la de Károly KERÉNYI sobre la fiesta, véase “Vom Wesen des Festes”, *Paiðeuma. Mitteilungen zur Kulturkunde*, 1/2 (1938), pp. 59-74, sobre la que Ortega también se centrará más tarde, cfr. José ORTEGA Y GASSET, *Epílogo... Notas de trabajo*. Edición de José Luis Molinuevo. Madrid: Alianza Editorial, 1995, p. 154. Sobre la concepción antropológica del juego véase Juan CRUZ CRUZ, “Entre el ocio y el juego: los radicales de la cultura”, *Anuario filosófico*, 3/1 (1970), pp. 9-92.

⁴⁵ Cfr. Eugen FINK, *Oase des Glücks. Gedanken zu einer Ontologie des Spiels*. Friburgo – Múnich: Alber, 1957, p. 24.

⁴⁶ *Vid.* Johan HUIZINGA, *Homo ludens*, ob. cit., p. 17 (trad. cast. p. 25).

cada juego tiene sus reglas propias que no pueden ser transgredidas, si se traspan, acaba el juego, como también vio Paul Valéry. Así resume Huizinga la definición del juego en su aspecto formal:

se puede designar el juego como una acción libre, que sentimos como “no del todo formal” [*als “nicht so gemeint”*], que se halla al margen de la vida habitual pero que, no obstante, puede adueñarse totalmente del jugador sin que se relacione con ello interés material alguno ni se obtengan utilidades; una acción que se desarrolla dentro de un espacio y un tiempo determinados; que transcurre según reglas fijas y en orden y que origina comunidades; que gusta rodearse de misterio o se complace en destacarse del mundo originario mediante disfraces⁴⁷.

A lo largo de la obra, a esto se van a añadir, además, el papel del “placer” del juego y su carácter de “éxtasis”.

En la óptica del presente artículo, cabe notar que estos aspectos formales del juego, introducidos por Huizinga a través de estudios etnológicos y antropológicos, se hallan también en los dos textos mencionados anteriormente que Ortega escribió tras la publicación de *Homo ludens*, o sea, “Prólogo a *Veinte años de caza mayor*” e *Idea del Teatro*. Ambos siguen, como la obra de Huizinga, adoptando un enfoque antropológico, pero tienen, al mismo tiempo, también un importante valor filosófico en el programa orteguiano de la razón histórica y narrativa⁴⁸. Desde el punto de vista antropológico, Ortega establece una relación indirecta, pero fecunda, entre la caza, entendida a la vez en su forma prehistórica-mítica y en su forma moderna de “deporte”, y el teatro griego, entendido en su origen cultural, ritual y festival⁴⁹. En los dos estudios se destaca el carácter radicalmente lúdico de la caza y del espectáculo teatral, en virtud de un parecido “mimetismo” que podría llamarse también, con Benjamin, la “facultad mimética” del hombre⁵⁰. El primer ensayo se basa en la cuestión de lo que Ortega, con respecto a la caza deportiva, llama “diversión”, en el sentido de un movimiento que produce un desviarse de algo ordinario junto a cierto disfrute y felicidad. Y a este respecto, reaparece aquí también la distinción desarrollada durante los años veinte entre deporte y trabajo: si el segundo, en su sentido etimológico, significa *trepalium*, tormento, la caza deportiva, y

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 21-22 (trad. cast. p. 28).

⁴⁸ Cfr. Julián MARÍAS, *Acerca de Ortega*. Madrid: Espasa-Calpe, 1971, pp. 78 y ss.

⁴⁹ Véase, por ejemplo, Pierre VIDAL-NAQUET, “Chasse et sacrifice dans l’*Orestie* d’Eschyle”, en Jean-Pierre VERNANT y P. VIDAL-NAQUET, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, vol. 1. París: La Découverte, 1986, pp. 133-158.

⁵⁰ Walter BENJAMIN, *Über das mimetische Vermögen* (1933), en *Gesammelte Schriften*, 7 vols., ed. de R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1972-1991, vol. II, pp. 210-213.

el deporte en general, es, en cambio, una ocupación libre y no forzosa, de la que puede originarse una forma particular de felicidad, consistente en una suspensión de la vida cotidiana, una interrupción o “vacación de humanidad” que, sin embargo, no puede sino producirse en una nueva ocupación a la vez lúdica y seria, el deporte mismo⁵¹. Por eso, según ya había mostrado Huizinga, Ortega puede afirmar que el deporte repite y tiene “algo de rito y emoción religiosos” y es una “*disponibilidad permanente en el hombre*”⁵².

Las argumentaciones de Huizinga resultan aún más patentes en el segundo texto orteguiano mencionado, *Idea del Teatro* con su anejo “Máscaras”, donde, como hemos dicho, hay también una cita de *Homo ludens*. El diálogo entre los dos pensadores se hace evidente no solamente, por ejemplo, en el análisis de la metamorfosis del actor teatral, que afecta también al espectador⁵³, o en el examen orteguiano del “pre-teatro” —es decir, del origen cultural, festivo y lúdico del teatro griego— a través de una parecida discusión sobre la acción sacra del *dròmenon* y de los fenómenos de la máscara o del enmascaramiento⁵⁴; sino, sobre todo y más en general, en las conclusiones a las que llega Ortega al término de sus investigaciones genealógicas. Desde ellas resalta pues el juego como matriz y motor de la ritualidad griego-pagana, que compenetra los ámbitos de la religión, del arte y del derecho, es decir, la cultura. Por eso Ortega afirma:

El juego es la más pura invención del hombre: todas las demás le vienen, más o menos, impuestas y preformadas por la realidad. Pero las reglas de un juego —y no hay juego sin reglas— crean un mundo que no existe. Y las reglas son pura invención humana⁵⁵.

Más se destaca aquí incluso una diferencia respecto a la obra de Huizinga: Ortega, en efecto, no identifica totalmente el juego con la cultura, como intenta hacer el historiador holandés, y se limita a afirmar que el juego es una de las “dimensiones” y “todo un lado” de la cultura humana⁵⁶. En cualquier caso, su planteamiento pone de relieve dos otros temas relevantes: la relación entre

⁵¹ “La diversión tiene dos polos: aquello *de* que nos divertimos o apartamos, y aquello *con* que nos divertimos o absorbemos. A lo primero estamos siempre prontos; pero esto último es lo más difícil, lo improbable. Por faltarnos muchas veces caemos en esas enigmáticas simas de vacío vital que suelen llamarse hastío, *spleen*, aburrimiento” (José ORTEGA Y GASSET, “Prólogo a *Veinte años de caza mayor*, del conde de Yebes” (1943), VI, 327).

⁵² *Ibid.*, 315 y 323.

⁵³ Cfr. Johan HUIZINGA, *Homo ludens*, ob. cit., pp. 232-235 (trad. cast. pp. 183-184), paralelamente a José ORTEGA Y GASSET, *Idea del Teatro* (1946), IX, 838-840.

⁵⁴ Cfr. Johan HUIZINGA, *Homo ludens*, ob. cit., pp. 24 y 42-43 (trad. cast. pp. 29 y 39-40), paralelamente a José ORTEGA Y GASSET, “Anejo I. Máscaras”, en *Idea del Teatro*, IX, 863 y 867.

⁵⁵ José ORTEGA Y GASSET, *Idea del Teatro* (1946), IX, 847.

⁵⁶ *Ibid.*, 848.

juego y seriedad, y la “autonomía”, literalmente entendida como capacidad de crear reglas, del juego mismo.

4. Juego y seriedad

Como se ha anticipado antes, una de las “tensiones” internas de la obra de Huizinga es la definición de la relación entre “juego” (*Spiel*) y “seriedad” (*Ernst*), que de alguna manera abre y cierra el libro. En las primeras páginas se afirma que, si en nuestra conciencia juego y seriedad aparentemente se oponen, y la no derivabilidad de esta oposición se parece a la del concepto mismo de “juego”, de un análisis de este último resultará que la oposición no es ni fija ni definitiva⁵⁷. Podríamos decir, antes bien, que toda la búsqueda de Huizinga no es sino el intento de encontrar las diversas formas históricas del *ludus* en las que la oposición juego-seriedad a la vez se pone y se quita. El mismo lenguaje, según Huizinga, proporcionaría una indicación acerca de la prioridad de la palabra *Spiel* frente a *Ernst*. Si en el idioma griego y en las lenguas germánicas estos términos se distinguen exactamente, en cambio, para expresar lo contrario de juego, el latín y las lenguas románicas disponen solo de un adjetivo –“*serius*” por el latín– o de su sustantivación –“*seriedad*”, “*serietà*”, “*seriousité*”. En cualquier caso, concluye Huizinga, también en griego y en las lenguas germánicas las designaciones para “seriedad” representan una “tentativa secundaria del lenguaje” para decir el “no juego”, que es entonces un concepto primario y anterior:

El contenido de significación de “seriedad” queda explicado y agotado con la negación de juego. Seriedad es “no-juego”, y nada más. El valor de significación de juego, en cambio, no queda en absoluto circunscrito y menos aún agotado con la definición “no seriedad”. El juego es algo propio. El concepto “juego” como tal es de un orden superior al de “seriedad”, pues esta tiende a excluir el juego que, a su vez, puede comprender perfectamente a la seriedad⁵⁸.

El estudio huizinguiano intenta así mostrar cómo en los juegos sagrados y filosóficos del enigma y de la adivinanza, en el mito y en la poesía, en la esencia del drama, por mencionar solo algunos ejemplos, la oposición entre juego y seriedad se revela como una reflexión ficticia que una cultura en su estado avanzado proyecta sobre aquellas formas, más bien que como algo realmente esencial al juego mismo⁵⁹. Una conciencia cultural en su postura absoluta es la

⁵⁷ Cfr. Johan HUIZINGA, *Homo ludens*, ob. cit., p. 8 (trad. cast. p. 20).

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 73-74 (trad. cast. pp. 61-62).

⁵⁹ Cfr. *ibid.*, p. 208 (trad. cast. p. 165), y, con respecto a los ejemplos mencionados, pp. 181, 208 y 235 (trad. cast. pp. 143, 165 y 184).

que, de arriba, produce una escisión entre “las dos materias que diferenciamos llamándolas seriedad y juego, pero que en una fase primitiva constituyen medio espiritual indiviso en el que se desarrolla la cultura”⁶⁰. No obstante, en la obra de Huizinga parece permanecer una tensión y una “duda” (*Zweifel*) entre juego y seriedad, que solo pueden finalmente encontrar un “equilibrio inestable” (*labile Gleichgewicht*)⁶¹. Por esto al final del libro, tratando el tema de la guerra tecnificada moderna en relación con el *ludus* y con la crisis del juego en la cultura de su tiempo, Huizinga deja entender que la duda entre juego y seriedad solo puede ser solucionada por un “valor moral”⁶², es decir, en un ámbito ético que, sin embargo, como hemos visto, antes estaba colocado fuera del ámbito del juego.

Ortega, por su lado, se da cuenta de las tensiones de la obra huizinguiana ante la dualidad de juego y seriedad. En su copia personal de *Homo ludens*, él subraya, por ejemplo, la frase de Huizinga según la cual “estamos acostumbrados a dar carácter absoluto al contraste juego-seriedad. Y, sin embargo, este contraste no llega, al parecer, hasta lo más profundo”⁶³. Y tan importante aparece la anotación escrita –la única de todo el volumen– al lado de una frase de Huizinga sobre las actividades humanas profundamente “serias” (*grundernste Aktivitäten*). Toma nota Ortega: “En todo el libro falta la definición de la seriedad como *contrapuesto*”⁶⁴, subrayando la última palabra, “contrapuesto”. Ahora, a la luz de lo que hemos dicho antes en torno a la investigación lingüística de Huizinga sobre las palabras “*Spiel*” y “*Ernst*”, la anotación orteguiana no parece muy justificada. Pero, de todas maneras, ella señala una complejidad, un problema, advertido por Ortega y que se encuentra también a lo largo de su filosofía. De hecho, como vimos, también su pensamiento en torno a juego y deporte revela una incertidumbre sobre la relación juego-seriedad. En *El tema de nuestro tiempo*, por ejemplo, el arte “joven” era entendido como “juego”, y precisamente por esto le faltaba la “seriedad” del arte tradicional; en *La deshumanización del arte*, se lee que el arte salva al hombre porque lo salva de la seriedad de la vida al suscitar en él una inesperada puericia⁶⁵. Y aún en las lecciones de Buenos Aires sobre la *Razón histórica*, de 1940, juego y seriedad se oponen:

En efecto, el estado de espíritu que a la Teoría corresponde no es el de la última y pavorosa seriedad de la vida, no es la emoción religiosa sino la alciónica jovialidad del deporte.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 181 (trad. cast. p. 143).

⁶¹ *Ibid.*, p. 308 (trad. cast. p. 243).

⁶² *Ibid.*, p. 341 (trad. cast. p. 268).

⁶³ *Ibid.*, p. 30 (trad. cast. p. 33).

⁶⁴ Cfr. *ibid.*, p. 309 (trad. cast. p. 244).

⁶⁵ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo* (1923), III, 608, y *La deshumanización del arte* (1925), III, 875.

(...) Estoy evitando emplear la palabra juego que, por un lado, les aclararía la cuestión pero no lo he hecho porque la aclaración sería esta vez excesiva, quiero decir, falsa. No: la teoría, el Pensamiento no es mero juego de ideas –baste recordarles que de él proceden, al cabo, nuestras creencias y éstas constituyen la seriedad dramática e irrevocable de nuestra vida. No: el pensar no es jugar con las ideas. El juego es irresponsable y no crea nada –es pasatiempo. El pensamiento, en cambio, crea concepciones del mundo y de la vida que, transustanciadas en creencias, serán como vastos continentes en los cuales vivirá la humanidad alojada, a veces, durante milenios. (...) Quedémonos por tanto en un justo medio entre la abrumadora seriedad del vivir y la irresponsable liviandad del jugar. Este punto medio es el deporte que tiene del vivir la dura disciplina, el enérgico esfuerzo, y tiene del jugar que ese esfuerzo no nos es impuesto sino engendrado por nuestro albedrío⁶⁶.

Si por un lado puede resultar convincente, por otro, este intento de buscar en el deporte un punto medio entre juego y seriedad parece reducir el juego mismo a una actividad despreocupada, inconsciente, de mero pasatiempo⁶⁷, mientras que, como hemos visto, los textos orteguianos siguientes a esas lecciones –y, al menos en parte, ya unos textos de los años veinte (“El deber de la nueva generación argentina” y *¿Qué es filosofía?*)–, plantean el concepto de juego de manera diferente y más profunda. Para entender las dificultades y contradicciones orteguianas, y para esclarecer la relación entre juego y seriedad, es conveniente situarse en la perspectiva de la propuesta filosófica de Ortega, es decir, *dentro* de su misma filosofía, en la *theoria* en la que confluyen y se sistematizan las ideas de juego y deporte y las de rigor y seriedad. Por eso cabe abordar *La idea de principio en Leibniz*, escrito en torno a 1947. Entre los capítulos 29 y 32 de esta obra hay quizás aún ecos de los capítulos seis y nueve de *Homo ludens* (“Spiel und Wissen” y “Spielformen der Philosophie”), puesto que la filosofía griega, de Heráclito y Parménides hasta Platón, está interpretada *sub specie ludi*, como juego de solución de enigmas y adivinanzas o como deportiva y

⁶⁶ José ORTEGA Y GASSET, *La razón histórica*. [Curso de 1940], IX, 485-486. A partir de estas palabras de Ortega se puede establecer una comparación con lo que Huizinga afirma en el capítulo final de *Homo ludens* sobre el deporte: esto sí es un elemento mediano “*sui generis*” entre juego y seriedad, pero solo lo es porque en sus formas contemporáneas va institucionalizándose y endureciéndose, perdiendo gradualmente “lo mejor de su valor lúdico” y dejando de ser “factor de un sentido social fecundo” (Johan HUIZINGA, *Homo ludens*, ob. cit., p. 318; trad. cast. pp. 254-255). Ortega también, en otro texto, critica el excesivo énfasis en los deportes de la sociedad contemporánea (véase José ORTEGA Y GASSET, “Revés de almanaque” (1930), II, 817); en su pensamiento lo que puede representar, aunque ambiguamente, una mediación entre juego y seriedad es el concepto de “deporte”, y no sus manifestaciones efectivas.

⁶⁷ Podría decirse, para utilizar la distinción propuesta por Caillois, reducido a la *paidiá*, entendida como fuerza de improvisación que actúa de capricho y por eso necesita dialécticamente la fuerza reguladora del *ludus*: cfr. Roger CAILLOIS, *Les jeux et les hommes: le masque et le vertige*. París: Gallimard, 1967, pp. 45 y ss.

dialogica conversación para descifrar y desvelar *alètheia*, la verdad⁶⁸. Y por eso, creemos, en esta obra utiliza Ortega más acentuadamente, y positivamente, el término “juego” y el verbo “jugar” con respecto a “deporte”. Sin embargo, mientras que para Huizinga la filosofía no es más que uno de los ámbitos en los que se manifiesta la raíz lúdica de toda actividad cultural humana, Ortega reflexiona directa y personalmente a partir de su propio horizonte filosófico y no solo desde el punto de vista de la historia de la cultura. En la trayectoria intelectual que los dos pensadores trazan entre Holanda y España, los logros historiográficos y culturales del historiador holandés acaban por incorporarse y rediseñarse en la filosofía del español, hasta llegar a ser una “cifra” de su pensamiento de la madurez.

5. La filosofía lúdica orteguiana

Para entender la concepción lúdica de la filosofía de Ortega, necesitamos entonces orientarnos entre las páginas de aquel libro voluminoso, inacabado, problemático y por eso siempre abierto y fecundo que es *La idea de principio en Leibniz*. Y, en particular, entre los capítulos 31 y 32, que se titulan programáticamente “El lado dramático de la filosofía” y “El lado jovial de la filosofía”. Creemos que solo una interpretación que tenga en cuenta ambos “lados” de la filosofía puede entender la complejidad del pensamiento orteguiano. En nuestra opinión, la filosofía de Ortega no es un pensamiento de la jovialidad contra la tragedia, sino una filosofía de la dramaticidad y de la jovialidad a la vez, de la tragedia y la comedia, del naufragio y el juego, y en este mantenerse en la duplicidad radica su distanciamiento de las “exclusividades” que él veía en Unamuno o Heidegger. En el primero de estos capítulos, al querer oponerse al “optimismo tradicional de la filosofía”⁶⁹, Ortega intenta mostrar que el “lado dramático” del *quehacer* filosófico tiene, en realidad, dos caras. Por una parte, se refiere al objeto de la filosofía: puesto que la filosofía debe plantear el problema de la “realidad radical” que es la vida del hombre, de cada hombre, y que la vida es, constitutivamente, “drama”⁷⁰, dramática es también la tonalidad del objeto de la filosofía en su esfuerzo de pensar y resolver el enigma del mundo, del ser y de la nada; por otra parte, la dramaticidad caracteriza también la actividad misma del filosofar, su *quehacer*: “es en su término *a quo* tan dramática la actitud del filósofo”⁷¹, escribe Ortega.

⁶⁸ Véanse también las páginas del apartado sobre la escolástica, cfr. José ORTEGA Y GASSET, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1947), IX, 1069-1070.

⁶⁹ *Ibid.*, 1140.

⁷⁰ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, “Pidiendo un Goethe desde dentro” (1932), V, 120-142, y *En torno a Galileo* (1947), VI, 387, compuesto por artículos publicados por Ortega en torno a 1933.

⁷¹ José ORTEGA Y GASSET, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1947), IX, 1137.

Pero ¿qué significa y en qué consiste ese drama en que radica el principio del filosofar, en su término *a quo*? Según el filósofo español, la filosofía brota, aun históricamente, del dramático naufragio, de la crisis del sistema de “creencias” que sustenta el mundo, cuando el suelo se abre bajo los pies dejando al hombre en la duda y en el vacío de creencias que, sin embargo, exhortan a un nuevo comienzo, a nuevas “ideas”. Es decir, la filosofía sería “dramática” en la medida en que emerge siempre de una pérdida, del desfallecer de una certidumbre, que puede ser también una falta de adhesión al sistema de creencias tradicional. Pero, al seguir el discurso orteguiano de las páginas anteriores, se desprende que el “lado dramático” de la filosofía no se limita solo a su *terminus a quo*, sino que afecta también su *terminus ad quem*. En esas páginas, en efecto, Ortega detecta la característica especial y distintiva de la filosofía:

Frente a todas las demás actividades humanas de orden intelectual, [la filosofía] se caracteriza por ser un fracaso permanente y, sin embargo, no haber otro remedio que intentar, siempre de nuevo, acometer la tarea siempre abortada, pero ¡ahí está!, nunca rigurosamente imposible. (...)

Digamos, pues, que en la filosofía el hombre parte hacia lo improbable y navega hacia una costa que acaso no hay⁷².

Esfuerzo de Sísifo, sin posibilidad de conclusión, la filosofía está destinada, por índole y vocación, al fracaso. No puede concluirse, no puede agotarse ni tampoco corregirse o superarse, como la ciencia; por eso, más exactamente, dramático es su *terminus a quo*, ya que siempre y necesariamente brota del fracaso del anterior *terminus ad quem*. Sin embargo, esa *miseria* de la filosofía representa dialécticamente, para Ortega, su *esplendor*: “lo que la filosofía tiene de constitutivo fracaso es lo que hace de ella la actividad más profunda de que el hombre es capaz (...), la más humana. Porque es el hombre precisamente un sustancial fracaso, o dicho en otro giro: la sustancia del hombre es su inevitable y magnífico fracasar”⁷³. Diferenciada radicalmente de otras actividades intelectuales humanas, la filosofía se revela la más alta y profunda precisamente por su capacidad de aceptar, es decir, de pensar y abarcar su “constante fracaso” y de convertirlo en su propia “misión positiva”.

En esta conversión del fracaso en “magnífico fracasar” se desprende el sentido del otro lado, el “lado jovial”, lúdico de la filosofía. El “fracaso”, de hecho, es tal

⁷² *Ibid.*, 1127. El mismo Ortega insiste en este *terminus ad quem*: “Como la filosofía es una actividad, y la actividad es un movimiento, y el movimiento tiene un *terminus a quo*, de que parte y que abandona, y un *terminus ad quem* al que espera y pretende, diremos que la filosofía, desde que arranca, logra ya trascender aquél y nunca ha arribado a éste. La filosofía, repitémoslo una vez más, ha fracasado siempre. Mas en vez de quedarnos ahí, debemos preguntarnos si no es la misión positiva de la filosofía esto que llamamos su constante fracaso” (*ibid.*, 1128).

⁷³ *Idem.*

en la óptica utilitarista del logro de beneficios y éxitos definitivos; pero, como ya hemos dicho, la filosofía en cuanto “juego” se escapa de esa lógica y, más allá de las consecuencias prácticas-utilitarias, se afirma –como ya escribía Ortega en el mencionado “Reforma de la inteligencia” de 1926– como “una función predominantemente inútil, un maravilloso lujo del organismo, una inexplicable superfluidad”, “esfuerzo hercúleo sin utilidad previsible”⁷⁴. Liberada de una lógica calculadora, la filosofía es devuelta a su genuina índole de *gratuitud*, en la que consigue afirmarse como actividad “primariamente deportiva y solo secundariamente utilitaria”⁷⁵, que puede renunciar a una ambición totalizante y pensarse afirmativamente en su propia finitud y en su propia infinitud, sin por eso perder su imprescindibilidad para la vida. Eso es, pues, el contrapunto “jovial” del dramatismo del filosofar. Entonces, ya no se trata solamente de entender el juego como “carácter” de la cultura humana, según la perspectiva de Huizinga, sino, más profundamente, de entender la filosofía misma como creación lúdica que surge frente al drama: “Porque la Nada que es la Vida tiene la peculiar condición de que en ella surge la incoercible energía de *gozarse* en elaborar el suntuario juego de una teoría, de una filosofía que hace patente la Vida como Nada”⁷⁶. Como juego y “desciframiento de enigmas” que nace en reacción al drama –juego interno al drama, como el *agón* griego– la filosofía descubre su vocación creativa, “más cerca de la poesía”⁷⁷, de juego que, al crear sus propias reglas, va creando “una figura del Universo –como el poeta, como el pintor, como el fantasmágora”⁷⁸.

Si en Huizinga la idea de “juego” se enunciaba sobre todo en su lado performativo, como “juego jugado”, como *play*, según la ya mencionada observación de Umberto Eco, en Ortega se muestra su carácter de trama íntima, de juego que siempre se va, y nos va, “jugando” y que anima incluso el *theorin*. Por lo tanto, si hay en Ortega una filosofía lúdica, no es porque el juego sea un objeto entre otros de la filosofía o, aún peor, porque la filosofía simplemente juegue con las ideas, sino porque el jugar, crear y resolver enigmas, construir y darse reglas, plasmando así un mundo u horizonte virtualmente regulado de sentido, es la trama del filosofar mismo⁷⁹. Desde este punto de vista, tiene mucha importancia el concepto de “autonomía” que, en el sentido literal de la

⁷⁴ José ORTEGA Y GASSET, “Reforma de la inteligencia” (1926), V, 206-207.

⁷⁵ *Ibid.*, 207.

⁷⁶ José ORTEGA Y GASSET, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1947), IX, 1139.

⁷⁷ *Ibid.*, 1148.

⁷⁸ *Ibid.*, 1150.

⁷⁹ Aunque se trata, para Ortega, de repensar el estatuto de la filosofía a la luz del juego, de realizar una crítica de la razón lúdica, su perspectiva está lejos de la salida de la metafísica a través de la apertura extática y cosmológica del juego como propuesta por Eugen FINK, *Spiel als Weltsymbol*. Stuttgart: Kohlhammer, 1960.

palabra, atañe tanto al juego como a la filosofía, como Ortega en parte intuyó en *¿Qué es filosofía?* En la cuarta lección, calificando la filosofía como *quehacer* lúdico-deportivo, Ortega afirmaba: “es, pues, la filosofía ley intelectual de sí misma, es autonómica. A esto llamo principio de autonomía –y él nos liga sin pérdida alguna a todo el pasado criticista de la filosofía”⁸⁰. Al asumir su postura propia, la filosofía tiene que abandonar cualquier condición previa o “creencia”, y aquí radica su autonomía en el sentido de independencia. Sin embargo, hay otro sentido, más hondo –lo que llamaríamos el sentido literal, y que es propiamente el sentido criticista kantiano–, para pensar en la autonomía de la filosofía y, al mismo tiempo, del juego. Si autonomía (compuesto de *αὐτός* y *νόμος*) es, de hecho, la capacidad de darse a sí mismo, y por sí mismo, la norma o la regla de conformidad, filosofía y juego coinciden en esta capacidad que, en la perspectiva orteguiana, es ante todo una capacidad creativa. Filosofía y juego de por sí establecen sus propias reglas, es decir, crean y construyen, críticamente, su “mundo”, y en esta “regularidad” reside su íntimo rigor y seriedad⁸¹. Así que, en la misma filosofía entendida lúdicamente, parece finalmente revocarse también la falsa alternativa de juego y seriedad sobre la que reflexionaba incluso Huizinga. De hecho, que el juego tuviese en sí un rigor y una seriedad “interna”, propia, es algo que, a pesar de las incertidumbres y contradicciones que hemos destacado, Ortega ya intuyó en la década de los veinte. En otro texto “menor”, “Carta a un joven argentino que estudia filosofía”, ya escribía:

⁸⁰ José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?* (1929), VIII, 283.

⁸¹ Recuérdese la frase ya mencionada de *Idea del Teatro*: “las reglas de un juego –y no hay juego sin reglas– crean un mundo que no existe. Y las reglas son pura invención humana” (José ORTEGA Y GASSET, *Idea del Teatro* (1946), IX, 847). Dicho sea de paso, esta “regularidad” o capacidad de crear reglas remite para Ortega también a la creación metafórica, que atañe a la vez al pensamiento filosófico, al teatro en cuanto manifestación lúdica y al juego: la metáfora, escribe Ortega con respecto a la idea del teatro en el homónimo ensayo, es la realidad del “como-sí” o “ser-como” (*ibid.*, 838-840), que remite a una “metamorfosis” que no es sino el mismo metamorfosarse del juego del niño, que juega *como si* fuera otro distinto –un caballero, un animal, un tren, una estrella. Dicho de otro modo, el gesto creativo y regulador del juego se basa en el mismo *como-sí* de la metáfora, según ha sugerido también Caillois: “el sentimiento del *como si* [*le sentiment du comme si*] reemplaza la regla y llena exactamente la misma función” (Roger CAILLOIS, *Les jeux et les hommes*, ob. cit., p. 40). De forma similar Fink ha entendido la “aparencia” producida análogamente por un juego y un cuadro como algo dotado de la “realidad del como-sí [*eine Als-ob-«Wirklichkeit»*]” (Eugen FINK, *Das Spiel als fundamentaler Zug unseres Daseins*, en *Grundphänomene des menschlichen Daseins*. Edición de E. Schütz y F.-A. Schwarz. Friburgo – Múnich: Karl Alber, 1979, p. 382). Sobre la importancia de la metáfora en Ortega, cfr. Julián MARÍAS, *Circunstancia y vocación I*. Madrid: Revista de Occidente, 1960, pp. 285-301; Jaime de SALAS, “La metáfora en Ortega y Nietzsche”, en Atilano DOMÍNGUEZ y Jacobo MUÑOZ (coords.), *El primado de la vida. (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1997, pp. 155-168; Antonio GUTIÉRREZ POZO, “Metáfora e ironía, claves de la razón vital”, *Daimon. Revista de Filosofía*, 20 (2000), pp. 107-123.

El juego exige que se juegue lo mejor posible. Precisamente su falta de “seriedad” hacia afuera –su falta de forzosidad– le dota espontáneamente de una rigurosa “seriedad” interna⁸².

Pero, al final del trayecto, esta interna seriedad del juego, o, mejor aún, la indistinción de juego y seriedad, la encuentra Ortega justamente en la filosofía: en ese especial *quehacer* humano que es “juego riguroso” en sí mismo y “jovial rigor intelectual”⁸³, juego en cuanto seriedad y seriedad en cuanto juego, todo lo contrario de vaga contemplación o vacío juego de ideas y palabras. A través de la “crítica de la razón lúdica” –como se la ha llamado con feliz expresión⁸⁴–, la filosofía descubre que, si se ve dramáticamente forzada a “intentar siempre de nuevo”, a “acometer la tarea siempre abortada”, esa es, en realidad, su misión, su riguroso juego. Al intentar siempre de nuevo, la filosofía no hace más que renovar a cada paso el “afán de comprensión”⁸⁵ y la “extrañeza” por lo nunca definitivamente conocible que es su *principium* permanente⁸⁶; no hace más que renovarse ella misma como un juego inacabable. Y al aceptar jovialmente su tarea dramática y su inutilidad, la filosofía lúdica revela también su fecundidad, su necesidad para la vida: consciente de su limitación y de su infinitud, esta criatura ambigua, necesaria y desinteresada, humorística e infructuosa, creativa y regulada, que es la filosofía, se mantiene y nos mantiene “alerta”, como el “cazador deportivo” de ideas –metáfora del último Ortega, inspirada aún por Platón–, que juega con el riesgo de “*rentrer bredouille*”⁸⁷. Filosofía, en su dramatismo y en su jovialidad,

⁸² José ORTEGA Y GASSET, “Carta a un joven argentino que estudia filosofía” (1924), II, 469-470. Y en 1947 puede añadir que esta seriedad interna radica en el crear y cumplir las reglas: “El juego es precisamente lo que no puede existir sin una peculiar seriedad que consiste en «cumplir sus reglas»” (*La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, IX, 1149).

⁸³ José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?* (1929), VIII, 295.

⁸⁴ Véase Luis de LLERA ESTEBAN, “Ortega, ¿filósofo *mondain* o metafísico de lo lúdico?”, en Gabriele MORELLI (ed.), *Ludus. Cine, arte y deporte en la literatura española de vanguardia*. Valencia: Pre-Textos, 2000, pp. 49-66.

⁸⁵ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote* (1914), I, 479.

⁸⁶ Muy distinto, como ha mostrado Josef Pieper, del simple *initium* temporal, cfr. Josef PIEPER, *Obras. Escritos sobre el concepto de filosofía*. Vol. III. Madrid: Ediciones Encuentro, 2000, p. 59. En *La rebelión de las masas*, refiriéndose al *Téeteto* (155 d), Ortega afirma: “Sorprenderse, extrañarse, es comenzar a entender. Es el deporte y lujo específico del intelectual... Todo en el mundo es extraño y maravilloso para unas pupilas bien abiertas” (José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas* (1930), IV, 376). El nexo que se establece entre contemplación filosófica, *eros* y deporte en este extrañarse, es decir a la vez asombrarse y ser extraído fuera de sí (*ek-stasis*), se aclara al enlazar la idea exprimida por Ortega en este libro, según la cual la “transmigración” es “el deporte supremo” (*ibid.*, 416), con las de *¿Qué es filosofía?*, en que antes se dice que *eros*, el amor “es como un ensayo de transmigración, de ir más allá de nosotros, nos inspira tendencias migratorias” (*¿Qué es filosofía?* (1929), VIII, 326) y luego que la “contemplación” es un “ensayo de transmigración” (*ibid.*, 366).

⁸⁷ “Y he aquí cómo podemos comprender el hecho extravagante de que, con máxima frecuencia, cuando el filósofo ha querido denunciar la actitud en que él en su labor meditabunda

llega a ser pues un antídoto para el “sonambulismo” en que cae el hombre de la crisis: “la filosofía no es sueño –la filosofía es insomnio–, es un infinito alerta, una voluntad de perpetuo mediodía y una exasperada vocación a la vigilia y a la lucidez”⁸⁸. Extrañeza y vigilia, jovialidad y lucidez, estos son los polos de la razón lúdica y del *homo ludens* orteguiano.

En definitiva, con este trabajo hemos intentado mostrar las variaciones, los cambios y finalmente la relevancia del tema del “juego” en el pensamiento del filósofo español y la importancia, para su planteamiento, del diálogo con Huizinga a lo largo de los años. Hemos visto como en la década de los 20 hay unas ambigüedades en el pensamiento orteguiano: en algunas obras el concepto de “deporte”, entendido, con tonos cercanos a cierto vitalismo de matriz nietzscheana, como esfuerzo “riesgoso” y “peligroso”, y por eso serio y grave, se opone y marginaliza el concepto de “juego”; en otras, en cambio, se destacan la “seriedad” y el “rigor” interno al juego mismo y, por eso, su afinidad con la filosofía. Si estas ambigüedades permanecen hasta las lecciones sobre la *Razón histórica* de Buenos Aires de 1940, la lectura en esta época de *Homo ludens*, sin embargo, lleva Ortega a salir de la oposición entre juego y deporte y juego y seriedad, y a profundizar en la idea misma de “juego”, hasta replantear el estatuto de la propia filosofía en clave lúdica. Así que al final, como el juego, escribe Huizinga, es una “tensión” (*Spannung*), una “inseguridad” y una “chance”⁸⁹, la intuición profunda que recoge Ortega es que la filosofía también siempre se está jugando su *chance*, y por eso es un perpetuo “alerta” en un día de fiesta, es un serio extrañarse y un gratuito preocuparse, renovando su *principium*, el afán erótico y salvífico que la inspira. ●

Fecha de recepción: 26/05/2021

Fecha de aceptación: 11/02/2022

opera, se ha comparado con el cazador. *Thereutes*, dirá una y otra vez Platón; *Venator*, repetirá Santo Tomás de Aquino. (...) Como el cazador en el *fuera* absoluto que es el campo, el filósofo es el hombre alerta en el absoluto *dentro* de las ideas, que son también una selva indómita y peligrosa. Faena tan problemática como la caza, la meditación corre siempre el riesgo de *rentrer bredouille*” (José ORTEGA Y GASSET, “Prólogo a *Veinte años de caza mayor*, del conde de Yebes” (1943), VI, 332-333). Véanse de Platón, por ejemplo, *Resp.* IV, 432 b-c, *Symp.* 203 d, *Theaet.* 197 c-198 d, *Soph.* 226 a-b, 235 a-c y 261 a-b.

⁸⁸ José ORTEGA Y GASSET, *La razón histórica*. [Curso de 1944], IX, 683. Concebida la cuestión en los términos de una coexistencia íntima en la filosofía del lado dramático con lo lúdico, de lo serio con lo jovial, nos parecen caer los dualismos y las contradicciones entre seriedad, en el sentido del naufragio o del “tener que ser” de la vocación, y jovialidad y levedad de la vida, señaladas por estudiosos orteguianos como Nelson R. ORRINGER, “Life as shipwreck or as sport in Ortega and Gasset?”, *Romance Notes*, 17/1 (1976), pp. 70-75, y Pedro CEREZO GALÁN, *La voluntad de aventura*. Barcelona: Ariel, 1984, pp. 369 y ss.

⁸⁹ Johan HUIZINGA, *Homo ludens*, ob. cit., p. 17 (trad. cast. p. 25).

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BENJAMIN, W. (1972-1991): *Über das mimetische Vermögen* (1933), en *Gesammelte Schriften*, 7 vols., edición de R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, vol. II, pp. 210-213.
- CAILLOIS, R. (1967): *Les jeux et les hommes: le masque et le vertige*. París: Gallimard.
- CEREZO GALÁN, P. (1984): *La voluntad de aventura*. Barcelona: Ariel.
- CONILL SANCHO, J. (2019): "El sentido deportivo de la vida en la hermenéutica raciovitalista de Ortega y Gasset", *Pensamiento: Revista de investigación e información filosófica*, 75 (286 Extra), pp. 1061-1078.
- CRUZ CRUZ, J. (1970): "Entre el ocio y el juego: los radicales de la cultura", *Anuario filosófico*, 3/1, pp. 9-92.
- ECO, U. (1973): "«Homo ludens» oggi", introducción en J. HUIZINGA, *Homo ludens*, traducción italiana de C. Van Schendel. Turín: Einaudi, pp. VII-XXVII.
- FINK, E. (1957): *Oase des Glücks. Gedanken zu einer Ontologie des Spiels*. Friburgo – Múnich: Alber.
- FINK, E. (1960): *Spiel als Weltsymbol*. Stuttgart: Kohlhammer.
- FINK, E. (1979): *Das Spiel als fundamentaler Zug unseres Daseins, en Grundphänomene des menschlichen Daseins*. Edición de E. Schütz y F.-A. Schwarz. Friburgo – Múnich: Alber.
- GUTIÉRREZ POZO, A. (2000): "Metáfora e ironía, claves de la razón vital", *Daimon. Revista de filosofía*, 20, pp. 107-123.
- HUIZINGA, J. (1939): *Homo ludens. Versuch einer Bestimmung des Spielelementes der Kultur*. Ámsterdam: Pantheon Akademische Verlagsanstalt.
- HUIZINGA, J. (1943): *Homo ludens*. Lisboa: Editorial Azar.
- HUIZINGA, J. (1989-1991): *Briefwisseling*, 3 vols. Utrecht: Veen.
- JAEGER, W. (1973): *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*. Berlín – Nueva York: De Gruyter.
- KANT, I. (1910-): *Kritik der Urteilskraft*, en *Gesammelte Schriften*, 22 vols. Berlín: De Gruyter, vol. V.
- LLERA ESTEBAN, L. de (2000): "Ortega, ¿filósofo mondain o metafísico de lo lúdico?", en G. MORELLI (ed.): *Ludus. Cine, arte y deporte en la literatura española de vanguardia*. Valencia: Pre-Textos, pp. 49-66.
- MARIAS, J. (1960): *Circunstancia y vocación I*. Madrid: Revista de Occidente.
- MARIAS, J. (1971): *Acerca de Ortega*. Madrid: Espasa-Calpe.
- ORRINGER, N. R. (1976): "Life as shipwreck or as sport in Ortega y Gasset?", *Romance Notes*, 17/1, pp. 70-75.
- ORRINGER, N. R. (2009): "Ortega, o la aurora del filosofar visto como deporte", en M. GARRIDO, et. al. (eds.): *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*. Madrid: Cátedra, pp. 233-268.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1994): *Epílogo... Notas de trabajo*. Edición de José Luis Molinuevo. Madrid: Alianza Editorial.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2004-2010): *Obras completas*, 10 volúmenes. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- PELLICANI, L. (2005): "Ortega y el «homo ludens»", *Revista de Occidente*, 288, pp. 128-139.
- PIEPER, J. (2000): *Obras. Escritos sobre el concepto de filosofía*. Vol. III. Madrid: Ediciones Encuentro.
- SALAS, J. de (1997): "La metáfora en Ortega y Nietzsche", en A. DOMÍNGUEZ y J. MUÑOZ (coords.): *El primado de la vida. (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 155-168.
- TOYOHIRA, T. (2020): "El concepto de «club» en Ortega y Huizinga", *Ágora. Papeles de filosofía*, 39/2, pp. 213-223.
- VIDAL-NAQUET, P. (1986): "Chasse et sacrifice dans l'Orestie d'Eschyle", en J.-P. VERNANT y P. VIDAL-NAQUET, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*. Vol. 1. París: La Découverte, pp. 133-158.

José Ortega y Gasset y Jaime Benítez Rexach El encuentro en Aspen, 1949

Jorge Rodríguez Beruff

Resumen

Este artículo investiga cómo el Canciller de la Universidad de Chicago, Robert M. Hutchins y sus colegas organizaron en 1949 un evento internacional transatlántico en la pequeña ciudad de Aspen, Colorado. Hutchins invitó a José Ortega y Gasset, por entonces reconocido intelectualmente en los círculos académicos de Estados Unidos, y a Albert Schweitzer como principales oradores. Este evento cultural fue ampliamente promovido utilizando técnicas modernas de relaciones públicas que hicieron que los oradores se dieran a conocer a un público amplio en los Estados Unidos. Hutchins invitó al rector de la Universidad de Puerto Rico Jaime Benítez Rexach, quien se consideraba discípulo de Ortega. En este contexto, Ortega y Benítez se reunieron por primera vez. Se investiga este encuentro entre las importantes redes de Hutchins, Ortega y Benítez y el posterior viaje a Nueva York, donde Ortega conoce al recién elegido gobernador Luis Muñoz Marín.

Palabras clave

Ortega y Gasset, Jaime Benítez, Universidad de Chicago, Universidad de Puerto Rico, Instituto de Humanidades, diplomacia, redes intelectuales

Abstract

This article investigates how University of Chicago Chancellor Robert M. Hutchins and his colleagues organized an international transatlantic event in 1949 in the small town of Aspen, Colorado. Hutchins invited José Ortega y Gasset, then intellectually renowned in United States academic circles, and Albert Schweitzer as keynote speakers. This cultural event was widely promoted using modern public relations techniques that made the speakers known to a wide audience in the United States. Hutchins invited the rector of the University of Puerto Rico Jaime Benítez Rexach, who considered himself a disciple of Ortega. It was in this context that Ortega and Benítez met for the first time. This meeting between the important networks of Hutchins, Ortega and Benítez and the subsequent trip to New York, where Ortega met the newly elected governor Luis Muñoz Marín, is investigated.

Keywords

Ortega y Gasset, Jaime Benítez, University of Chicago, University of Puerto Rico, Institute for Humanities, diplomacy, intellectual networks

Jaime Benítez Rexach conoció a su maestro José Ortega y Gasset en junio de 1949 en un evento de gran relevancia política y cultural en Aspen, Colorado. Robert Hutchins el Canciller de la Universidad de Chicago –y Benítez lo llama “antiguo amigo”– lo invitó personalmente. El entonces rector de la Universidad de Puerto Rico viajó acompañado por Emilio S. Belaval,

Cómo citar este artículo:

Rodríguez Beruff, J. (2023). José Ortega y Gasset y Jaime Benítez Rexach. El encuentro en Aspen, 1949. *Revista de Estudios Orteguianos*, (46), 109-120.
<https://doi.org/10.63487/reo.75>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 46. 2023
mayo-octubre



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

hispanófilo y admirador de Ortega¹. Belaval era miembro del nuevo Consejo Superior de Enseñanza que supervisaba Benítez como rector. Probablemente eran los únicos caribeños o latinoamericanos convocados a ese evento transatlántico. Benítez narra que en Aspen apenas podía haber diez personas que supieran español entre los cientos de asistentes. Ya estaba en marcha desde 1942 la Reforma Universitaria en Puerto Rico inspirada, según Benítez, en el pensamiento de Ortega. En una conferencia en Madrid publicada en Puerto Rico, Soledad Ortega argumentó que las dos únicas instituciones educativas que implantaron las ideas de su padre fueron la Universidad de Puerto Rico y el *Aspen Institute for Humanistic Studies*².

Luego de sus estudios de leyes en Georgetown, Benítez obtuvo en 1939 una Maestría en Artes en el Departamento de Ciencias Políticas de la Universidad de Chicago. Su tesis, sobre la filosofía política de Ortega y Gasset, se titula *The Political and Philosophical Thought of José Ortega y Gasset*. Para esos años la Universidad de Chicago estaba en una gran transformación institucional que incluyó el fortalecimiento del programa subgraduado con el concepto de Estudios Generales. El rector de Chicago era Robert Maynard Hutchins, un reformador universitario promotor de la educación superior. Benítez estableció una amistad muy cercana con Hutchins. Debemos mencionar que Benítez no fue el único ni el primer estudiante que estudiara en Chicago por esa época y luego se destacara académicamente.

Sobre su encuentro intelectual con Ortega, Benítez relata que el rector Thomas E. Benner fue quien le invitó a que se hiciera cargo del curso de Civilización Contemporánea que enseñaba el profesor Charles Rogler. Este curso probablemente estaba basado en el del mismo nombre en la Universidad de Columbia. Todos los textos de ese curso eran en inglés y el nuevo profesor, recién graduado de Georgetown, tuvo que esforzarse para recuperar su español.

Leí todos los escritos de españoles de la nueva generación. Lo hice sin descanso, con entusiasmo e irritación creciente. Ortega se convirtió en maestro y contrincante principal en mi salón de clase. Para 1935, su *Rebelión de las masas*, su *Mirabeau o el político*, su *Rectificación de la República* eran lecturas obligadas en mi curso de Civilización Contemporánea (...).

Durante la década del treinta no se alejó nuestra atención de España (...). Los intelectuales puertorriqueños hicimos causa común con los leales³.

¹ Para un excelente análisis del proyecto de Aspen y la participación de Ortega, ver James SLOAN ALLEN, *The Romance of Commerce and Industry*. Chicago: The University of Chicago Press, 1983, capítulos 6-10.

² Soledad ORTEGA, "Ortega y Puerto Rico" (Charla en el acto académico de clausura del XV Curso del Seminario de Cultura Puertorriqueña en el Club de Prensa de Madrid), *El Nuevo Día*, 7 de julio de 1979, pp. 20-37.

³ Jaime BENÍTEZ, "Puerto Rico y su universidad", en Fondo Jaime Benítez Rexach, Colección Puertorriqueña, Biblioteca General de la Universidad de Puerto Rico, Río Piedras.

En 1948, Robert M. Hutchins, Giuseppe Antonio Borgese, Arnold Bergstrasser y Walter Paul Paepcke hicieron una convocatoria mundial para celebrar el bicentenario de Goethe. Borgese, refugiado italiano, había promovido, junto con Arnold Bergstrasser, quien se había exilado de Alemania en 1937 para enseñar en Claremont College, un proyecto de colaboración entre la Universidad de Chicago y la Universidad Goethe de Frankfurt. Bergstrasser fue uno de los fundadores del *Deutscher Akademischer Austauschdienst* (DAAD) para el intercambio académico internacional, programa que se fundó en 1925 y se restableció en 1950 con el apoyo del profesor de Harvard Carl J. Friedrich⁴.

Bergstrasser estaba trabajando en ese momento en la edición de las obras completas de Goethe. Después de la guerra regresó a Alemania y enseñó en varias universidades hasta que recibió una cátedra en la Universidad de Friburgo. Ejerció una gran influencia intelectual en la Alemania de posguerra y en la educación en general.

Paepcke, por otro lado, era un empresario filantrópico, de ascendencia alemana, propietario de la *Container Corporation of America*, miembro de la Junta de Síndicos de la Universidad de Chicago. Además de mecenas de las artes era un entusiasta colaborador de Hutchins en la creación de un instituto humanístico en Aspen donde Paepcke había comprado terrenos. *Aspen Institute for Humanistic Studies*, como fue nombrado, contribuiría a poner en el mapa al bello pero apartado pueblo como un lugar de encuentro cultural y educativo, atrayendo a turistas e inversionistas.

Giuseppe Antonio Borgese había publicado en 1937 una denuncia del fascismo y, con la colaboración de Hutchins, había establecido la revista *Common Cause* como parte del Comité para Redactar una Constitución Mundial (*Committee to Frame a World Constitution*)⁵. Su esposa, Elisabeth Mann, era la hija de Thomas Mann, el novelista alemán, otro refugiado del fascismo que colaboró en el evento de Aspen. El filósofo Mortimer Adler, estrecho colaborador de Hutchins, también contribuyó a inspirar el proyecto de Goethe.

La convocatoria para el evento en Aspen, Colorado, fue para los días 27 de junio a 16 de julio de 1949. Concurrentemente, se creó una *Goethe Bicentennial Foundation* cuya presidencia honoraria la ocupó el expresidente de Esta-

Al final de este texto aparece una anotación de Benítez que lee: “Este ensayo cubre el aspecto personal de la relación con Ortega, pero atiende su influencia en el desarrollo de los cursos básicos”.

⁴ Llama la atención que el profesor Friedrich, un importante actor de las políticas universitarias de Guerra Fría en Alemania, luego sería el principal consultor jurídico para la Asamblea Constituyente, presidida por Jaime Benítez, que formuló la Constitución del Estado Libre Asociado.

⁵ Giuseppe A. BORGESE, *Goliath. The march of Fascism*. Nueva York: The Viking Press, 1937, [online]. Dirección URL: <https://ia801602.us.archive.org/4/items/in.ernet.dli.2015.156760/2015.156760.Goliath-The-March-Of-Fascism.pdf>. [Consulta: 3, julio, 2021].

dos Unidos Herbert Hoover y era dirigida por Robert Hutchins. Su junta de directores parece un *Who's who* del mundo académico, cultural, empresarial y político de la época⁶.

En ese momento se discutía cómo desarrollar las relaciones culturales y académicas con Alemania e influir en la reforma de su sistema universitario. El tema del nazismo remanente en las universidades, particularmente en Heidelberg, y las estrategias de desnazificación eran un asunto candente. Además de la Universidad de Chicago, otras universidades como Harvard, Yale y Columbia estaban involucradas en las políticas culturales hacia Alemania en lo que se llamó “diplomacia total”.

Por ejemplo, la Universidad Libre de Berlín se fundó en 1948 con el apoyo de las autoridades militares bajo el general Lucius Clay, a recomendación del profesor Carl J. Friedrich de Harvard, y con el endoso de fundaciones estadounidenses como la Fundación Rockefeller y la Fundación Ford⁷. La Universidad Libre de Berlín recibió un *grant* de \$1.309.500 de esa Fundación para infraestructura de “diseño moderno”. Fue uno de los primeros *grants* de la Ford en Europa, fundación de la cual fue Robert Hutchins vicepresidente⁸. La Universidad de Chicago cultivó las relaciones con la Universidad Goethe de Frankfurt.

Además, según el académico suizo Eduard Fueter, estaba en marcha la implantación de los Estudios Generales (usándose el concepto de *studium generale* y no el de *Allgemeinebildung* o “educación general”) en varias universidades siguiendo las recomendaciones de una Comisión Internacional para la reforma de la Universidad creada en la zona británica. El concepto de *Allgemeinebildung* había quedado en descrédito durante el fascismo⁹, en referencia a las universidades católicas alemanas en cuanto a los Estudios Generales.

El evento dedicado a Johan Wolfgang von Goethe reunió en Aspen a Albert Schweitzer, José Ortega y Gasset, Stephen Spender, Ernest R. Curtius,

⁶ Para la convocatoria y la fundación ver online la dirección URL: [https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=uc1.\\$b459931&view=1up&seq=9](https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=uc1.$b459931&view=1up&seq=9). [Consulta: 3, julio, 2021].

⁷ Udi GREENBERG, “Germany’s postwar re-education and its Weimar intellectual roots”, *Journal of Contemporary History*, vol. 46, n.º 1 (2011), pp. 10-32.

⁸ Naomi VERBONG ROLAND, German Historical Institute, “Funding transatlantic exchange between the arts and politics”, en *Ford Foundation* [online]. Dirección URL: <http://www.transatlanticperspectives.org/entry.php?rec=130>. [Consulta: 3, julio, 2021].

⁹ No podemos discutir más ampliamente este tema que fue objeto de controversia en Alemania. Lo explica el profesor de Zúrich, Eduard FUETER, “El *Studium Generale*, interpretación, necesidad, evolución”, *Revista de Educación*, vol. III (1953), pp. 7-13. Es interesante que este artículo se publicara en Madrid bajo el franquismo. Por otro lado, Walter H. RÜEGG hace un análisis muy detallado de este tema en “Humanism and *Studium Generale* in german higher education”, *El Diario de Educación General*, vol. 8, n.º 3 (1955), pp. 137-165. También Craig K. PEPIN, “Dilettantes and over-specialization”, *History of Education Quarterly*, vol. 45, n.º 4 (2005), pp. 604-614.

Robert M. Hutchins, Thornton Wilder, amigo personal de Hutchins, Arthur Rubenstein, la Sinfónica de Minneapolis, el violonchelista Gregor Piatigorsky, los violinistas Nathan Milstein y Erica Morini y la cantante Dorothy Maynor. Entre las personalidades que asistieron estaba Ernest Hocking, el filósofo de Harvard, Charles J. Burkhardt, el historiador que era embajador de Suiza en Francia, Gerardus Van der Leeuw, de la Universidad de Groningen, Baker Fairley, experto en Goethe de la Universidad de Toronto, Halvadan Khot, ex-ministro de Exteriores de Noruega, Jean Canu de Francia, y Elio Gianturco de Italia, además de un público de 2.000 personas (aunque para Benítez fueron 5.000). La capacidad de convocatoria de la red de Robert Hutchins era sumamente considerable como lo demuestra haber congregado a una audiencia tan diversa y destacada.

El evento, sin embargo, no estuvo exento de controversia. Karl Jaspers, quizás la principal figura intelectual de la Alemania de posguerra, fue el gran ausente del evento y no estaba de acuerdo con que se utilizara acríticamente a Goethe como un símbolo de la transformación alemana en la posguerra. Jaspers argumentó en 1947 que para Alemania reapropiarse de Goethe era necesario verlo en sus limitaciones y no acercarse a él como si nada hubiera ocurrido en la alta cultura alemana¹⁰.

En 1949, uno de los más destacados participantes alemanes de la conferencia de Aspen, Ernest R. Curtius, atacó acremente a Jaspers por su adhesión al existencialismo, su planteamiento sobre la culpa colectiva alemana y hasta su decisión, basada en consideraciones de seguridad personal, de salir de Alemania e irse a Basilea, Suiza, a enseñar. Le acusó de querer ser un nuevo Alexander von Humboldt haciendo referencia a su libro *Die Idee der Universität (La idea de la universidad)*, publicado en 1923 y que había sido reeditado en 1946¹¹.

En el momento de la invitación a Ortega en 1948, este se encontraba en Madrid estableciendo con su principal colaborador Julián Marías un Instituto de Humanidades que pretendía mantenerse con las matrículas de sus conferencias y cursillos. En el evento en Aspen, el filósofo aprovecha para discutir la situación de los intelectuales en Alemania y otros países europeos bajo el fascismo. Es el primer evento donde interviene una serie de conferencias sobre Goethe que tratan, en el fondo, sobre cuál debía ser la política cultural europea en la posguerra. Luego de Aspen ofreció conferencias sobre Goethe en

¹⁰ Citado en Egon SCHWARZ, "Ortega y Gasset and German Culture", *Monatshefte*, vol. 49, n.º 2 (1957), p. 91.

¹¹ En la correspondencia entre Hannah Arendt, entonces en el New School for Social Research en Nueva York, y su maestro Karl Jaspers se comentó con desprecio el evento de Aspen alegando que se trataba de un intento de Walter Paepcke para valorizar los terrenos que había comprado en ese "ghost town" que nadie conocía. Arendt también puso en duda la reputación antifascista de Bergstrasser. Hannah ARENDT y Karl JASPERS, *Correspondence. 1926-1969*. Nueva York: Harcourt, 1992, pp. 714-715.

Hamburgo y Berlín “a pocos metros de la línea donde impera la gran banalidad que es la interpretación económica de la historia”¹².

El numeroso público reunido en Aspen se cobijó bajo una enorme carpa diseñada por el arquitecto Eero Saarinen que no impidió que los asistentes se mojaran por la lluvia. El concepto era una actividad interdisciplinaria que abarcara el diseño, la filosofía, la literatura y otros campos. Además, se llevó a cabo una intensa campaña de relaciones públicas antes y después del evento, que capitalizó la presencia de Schweitzer y Ortega, para proyectarlo como un gran evento cultural nacional.

La conferencia de Ortega sobre Goethe, traducida por Thornton Wilder, fue un éxito, aunque no se entendiera muy bien, y aumentó el reconocimiento que el filósofo ya tenía en Estados Unidos. Jaime Benítez le llama a Wilder “enigmático” como traductor y dice de su traducción de la conferencia tener “precisión poética”¹³. Ortega fue agasajado en la nueva residencia que tenía el actor Gary Cooper en Aspen con quien intercambió camisas. También visitó Nueva York con Jaime Benítez, sirviéndole, según él, de *cicerone*.

En el periódico oficial de la Universidad de Puerto Rico, *Universidad*, se publica el 31 de agosto de 1949 una foto de un sonriente Benítez junto a Ortega en alguna calle de Nueva York. En el calce de esta foto se lee, “el gran filósofo español accedió a visitar la Universidad de Puerto Rico durante el segundo semestre del actual año académico para dictar una serie de doce conferencias y celebrar un seminario en el que participarán miembros del claustro universitario”. En ese número, que significativamente reseña en primera plana la admisión de 8.000 estudiantes a los colegios del campus de Río Piedras, con una foto de Jaime Benítez en el Teatro Universitario dirigiéndose a los nuevos estudiantes, se destaca el encuentro de Benítez y Ortega en Aspen y Nueva York. Además de la foto con Ortega, se reproduce íntegramente un editorial del periódico *El Mundo* del 31 de julio de 1949 titulado “La visita de Ortega y Gasset”, que probablemente fue gestionado por el propio Benítez, que también se refiere al encuentro en Aspen con “una destacada figura de nuestra raza” y el compromiso de venir a Puerto Rico para un apretado programa de actividades, que nunca se realizaría¹⁴. El joven rector no perdió la oportunidad para hacer relaciones públicas en el encuentro en Aspen y Nueva York con su maestro.

Según Soledad Ortega, esa visita a Nueva York duró toda una semana “en la que, en conversaciones interminables, Jaime va precisando en su mente el

¹² José ORTEGA Y GASSET, “Alrededor de Goethe” (1949), en *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, tomo VI, p. 574.

¹³ Jaime BENÍTEZ, “El Ortega que conocí” (Palabras en el Ateneo Puertorriqueño el 19 de enero de 1984), reproducido en *Discursos*. San Juan: Universidad Interamericana de Puerto Rico, 2002, p. 93.

¹⁴ *Id.* *Universidad*, 31 de agosto de 1949, pp. 1-3. Agradezco al bibliotecario Javier Almeyda Loucil haberme señalado esta fuente.

modo como va a llevar a la práctica en dicha universidad ideas que ya conoce por los escritos del filósofo”¹⁵. En realidad, Benítez ya había implantado algunos de los conceptos de Ortega, particularmente con la creación de la División de Estudios Generales en 1943 y su transformación en Facultad en 1945.

La estadía en Nueva York incluyó una animada comida entre, al menos, Jaime Benítez, José Ortega y Gasset, Luis Muñoz Marín, el primer gobernador puertorriqueño recién elegido en 1948, y quizás Emilio Belaval. No quedó constancia de todo lo discutido allí ni todos los componentes del “grupo de puertorriqueños”, pero Benítez da cuenta de algunos detalles interesantes. La comida se llevó a cabo en el Hotel Plaza, preferido por Muñoz Marín. En la conversación este había respaldado la gestión de Fernando de los Ríos como embajador en Washington de la República Española y exaltado la figura de Mahatma Gandhi. Según Benítez, Ortega observó que su admiración por Gandhi “no nos permitía salvar la enorme distancia entre los difíciles problemas del mundo de Occidente, Puerto Rico inclusive, y los abrumadores problemas de la India”. Muñoz por su parte respondió: “llegará el día en que sean los mismos”¹⁶. Más adelante en su narración Benítez señala que concertaron el próximo viaje a Puerto Rico y le ofreció que se citarían en Puerto Rico “a los filósofos y pensadores de Europa y América que usted quiera congrega” con el apoyo de la Fundación Ford y del *Fund for the Advancement of Education* (Fondo para el Adelanto de la Educación), que posiblemente ya controlaba Robert Hutchins.

Ese encuentro muestra cómo se intersecaban las redes intelectuales y las redes políticas, así como la importancia que se le adscribía al vínculo con el filósofo español. Ortega también dejó constancia de la comida en Nueva York en una carta manuscrita que envió a Luis Muñoz Marín el 29 de agosto de 1955, donde se refiere al momento de su encuentro y dice haber compartido con “un grupo de amigos”.

Excelentísimo Sr. Don Luis Muñoz Marín

Mi ilustre amigo:

Deploro vivamente no encontrarme en Madrid durante estos días que va usted a permanecer ahí. Hubiera querido saludarle efusivamente e intentar atenderle como corresponde a su persona y en recuerdo de todas las bondades que hace seis años, en Nueva York, usted me dedicó.

¹⁵ Soledad ORTEGA, “Ortega y Puerto Rico”, ob. cit., p. 37.

¹⁶ Jaime BENÍTEZ, “El Ortega que conocí”, ob. cit., p. 95. Pude completar mi descripción de la parte de Nueva York del encuentro por una información que me proveyó el historiador Luis Agrait por vía de Silvia Álvarez. También el colega Julio Quirós de la Fundación Luis Muñoz Marín me dio acceso a las cartas de Ortega y su hija sobre ese histórico encuentro.

Desde entonces he seguido con interés las actuaciones de su vida pública que han sido tan fructíferas para Puerto Rico.

Conservo la mejor memoria de aquellos días neoyorkinos y de nuestra convivencia con aquel grupo de amigos con quienes me sentí unido como si fueran tan españoles como yo¹⁷.

Ortega concluye deseándole una buena estadía en Madrid y diciéndole que “cuento con poder hacerle una visita en Puerto Rico”¹⁸. El 25 de octubre de 1955 su hijo José Ortega Spottorno le escribió a Jaime Benítez pidiéndole que le comunicara al gobernador Luis Muñoz Marín que esa atenta carta manuscrita fue el último texto que escribió Ortega¹⁹.

La obra de Ortega era conocida en los Estados Unidos. *La rebelión de las masas* había sido traducida al inglés y publicada como *The Revolt of the Masses* en 1932. En 1944 se había publicado una traducción de *Misión de la universidad* que llevó a Mortimer Adler a reconocer la cercanía de las ideas del filósofo español con el plan de Hutchins en la Universidad de Chicago²⁰. La edición inglesa de ese libro fue reseñada muy favorablemente por el propio Robert M. Hutchins diciendo que la propuesta buscaba revolucionar (“turn upside down”) la universidad existente²¹.

Ortega había escrito en 1932: “No; todavía no se puede definir el ser americano por la sencilla razón de que aún no es, aún no ha puesto irrevocablemente su existencia a un naípe, es decir, a un modo de ser hombre determinado. (...) De aquí que me pareciese imperdonable la confusión padecida por Europa al creer que América podía representar una norma nueva de vida”²². El pensamiento orteguiano se había asociado en América Latina a corrientes de pensamiento que pugnaban contra la influencia cultural del norte anglosajón, aunque él tomó distancia del nacionalismo latinoamericano. Ahora, después de la guerra mundial en que ese país salió triunfante, expresó que Europa estaba en crisis y que podía aprender mucho de Estados Unidos. En la emergente Guerra Fría, Ortega hizo clara su postura a favor de la alineación de Europa con Estados Unidos.

Este evento de Aspen permitió establecer un mayor vínculo entre la importante red académica y cultural que había construido Hutchins y la de José

¹⁷ Carta de José Ortega y Gasset a Luis Muñoz Marín, 29 de agosto de 1955. Archivo de la Fundación Luis Muñoz Marín.

¹⁸ *Idem*.

¹⁹ Carta de José Ortega Spottorno a Jaime Benítez, 25 de octubre de 1955. Archivo de la Fundación Luis Muñoz Marín, en el mismo expediente con notas a mano explicativas.

²⁰ José ORTEGA Y GASSET, *Mission of the University*. Traducción de Howard Lee Nostrand. Princeton: Princeton University Press, 1944.

²¹ Robert M. HUTCHINS, “Review *Mission of the University*”, *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 239 (1945), pp. 217-220.

²² José ORTEGA Y GASSET, “Sobre los Estados Unidos” (1932), V, 44.

Ortega y Gasset. Este estaba de vuelta en Madrid en el Instituto de Humanidades que había establecido con Julián Marías. La importancia que se le adscribía a ese encuentro con Ortega se evidencia en que Walter Paepcke consultó a Ortega sobre el carácter que debía tener el instituto que estaba desarrollando en Aspen. Este le recomendó que no creara una universidad, sino que siguiera el modelo del Instituto de Humanidades que desde 1948 desarrollaba con Julián Marías en Madrid²³. Paepcke luego mantuvo correspondencia por varios años con Ortega²⁴.

Jaime Benítez jugó un papel importante en ese encuentro transatlántico entre las poderosas redes de Hutchins y Ortega en el contexto de la Guerra Fría. Acababa de imponerse en una larga huelga estudiantil en la Universidad de Puerto Rico matizada por la dinámica de la Guerra Fría. Según Iris Zavala, Benítez había asistido a un congreso de universidades celebrado en Utrecht a principios de abril de 1948, que se celebró en un momento álgido de la Guerra Fría, ya que pocas semanas después comenzaría el bloqueo soviético de Berlín (de junio de 1948 a mayo de 1949)²⁵.

La Doctrina Truman, que prometía asistencia a los países amenazados por el comunismo, fue enunciada el 12 de marzo de 1947 en un discurso al pleno del Congreso. El ambicioso Plan Marshall para la reconstrucción económica e institucional de Europa había sido anunciado por el Secretario de Estado, George Marshall, en un discurso en la ceremonia de graduación de la Universidad de Harvard. El bloqueo de Berlín por la URSS terminó el 12 de mayo de 1949 dando paso a la partición de Alemania y la creación de la República Federal Alemana (RFA) al fundirse las tres zonas aliadas en un nuevo estado en septiembre de 1949 luego de un proceso constitucional, y, por otro lado, la República Democrática Alemana (RDA). Se estaba conformando la geografía de la Guerra Fría en Europa y la lucha en el terreno de la cultura era crucial. Los soviéticos planificaban su propia celebración del bicentenario de Goethe en Weimar a la vez que auspiciaban en ese momento la creación de la República Democrática Alemana (RDA) en su zona²⁶.

²³ El intercambio entre Ortega y Paepcke sobre la fundación del Instituto de Aspen fue objeto de una publicación conjunta entre la *Revista de Occidente* y Aspen. Soledad ORTEGA, "Ortega y Puerto Rico", ob. cit., p. 37.

²⁴ Esa correspondencia se inició el 5 de octubre de 1949 con una carta de Walter P. Paepcke a Ortega y concluyó el 18 de febrero de 1954. Está disponible en el Archivo de José Ortega y Gasset en la Fundación Ortega-Marañón en Madrid.

²⁵ Iris M. ZAVALA, "El proyecto universitario del Rector Jaime Benítez y el pensamiento de Ortega y Gasset", *Revista Cayey*, n.º 99 (2019), pp. 51-54. El evento al que se refiere Zavala fue convocado por la UNESCO y el gobierno holandés. Asistieron 200 representantes de universidades de todo el mundo. De ese evento surgió la *International Association of Universities* (IAU).

²⁶ Liping BU, "Educational exchange and cultural diplomacy in the Cold War", *Journal of American Studies*, vol. 33, n.º 3 (1999), pp. 393-415. Para el contexto político del evento de Aspen,

Aunque muchos de los planes que se hicieron en Aspen no pudieron realizarse, la relación con Hutchins le dio una importante cobertura política al proyecto de Ortega en Madrid, al que Benítez apoyaba usando la considerable influencia del primero en el mundo de las fundaciones estadounidenses²⁷. El rector puertorriqueño trató de conseguir financiación de la Fundación Rockefeller para el Instituto de Humanidades pero Ortega no lo aceptó²⁸.

Soledad Ortega resume su visión del significado de este evento de Aspen de 1949, destacando el papel del “grupo de Chicago” y de Mortimer Adler²⁹.

Benítez nunca logró que Ortega visitara la universidad, aunque su hija Soledad Ortega asegura que el viaje a Puerto Rico estaba en su agenda, pero a través de Ortega conoció a Julián Marías a quien invitó a Puerto Rico. Aparentemente Benítez conoció a Marías durante un viaje a España en 1954 y luego lo traería desde Yale a la Universidad de Puerto Rico para ofrecer un ciclo de conferencias³⁰.

Sobre Marías, Benítez le escribiría el 17 de julio de 1956 a John Marshall, director asociado de Humanidades de la Fundación Rockefeller para que se le financiara por dos años la redacción de un libro sobre Ortega.

Julián Marías es una especie de Mortimer Adler no beligerante, abiertamente católico, muy amable y poético. Lo que se rumora [sic.] de que escribe a sus amigos en griego es falso, sólo en latín y eso en sus días estudiantiles³¹.

Consiguió 17.000 dólares de la Rockefeller para que Marías trabajara en ese y otros proyectos desde Madrid. Julián Marías, María Zambrano y Antonio Rodríguez Huéscar, entre otros académicos españoles, jugaron un papel de nexo entre Ortega y Benítez. El biógrafo de Ortega, Javier Zamora, señala lo siguiente sobre Benítez: “entre Ortega y la Fundación Rockefeller hizo de mediador Jaime Benítez, rector de la Universidad de Puerto Rico, que se vio con Ortega en Estados Unidos”³². También promovió la *Revista de Occidente*, así como otras publicaciones del Instituto de Humanidades.

véase Tony JUDT, *Postwar. A history of Europe since 1945*. Londres - Nueva York: Penguin Books, 2005, pp. 89-147.

²⁷ Javier ZAMORA BONILLA, *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza & Janés, 2002, pp. 620-621.

²⁸ Paolo SCOTTON, “El Instituto de Humanidades entre realidad y utopía: un ejemplo del reformismo cultural orteguiano”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 40 (2020), pp. 199-212.

²⁹ Soledad ORTEGA, “Ortega y América”, *Quinto Centenario*, ejemplar dedicado a: “Ortega y América”, n.º 6 (1983), pp. 5-12.

³⁰ Emilio F. RUIZ, “Dos orteguianos en la Universidad de Puerto Rico: Jaime Benítez y Julián Marías”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 32 (2016), pp. 105-139.

³¹ Citado en Servando ORTOLL y Annette RAMÍREZ, “Julián Marías, Jaime Benítez y la Fundación Rockefeller”, *Estudios*, vol. 4, n.º 76 (2006), p. 19.

³² Javier ZAMORA BONILLA, *Ortega y Gasset*, ob. cit., p. 620.

Por otro lado, el contacto de Hutchins con Ortega y Gasset y Julián Marías contribuyó a abrirle las puertas a esa fundación para la promoción de proyectos culturales y académicos en la España de Franco. La Fundación Ford, a recomendación de Hutchins, invitó a Ortega a un encuentro en Londres en 1953 para discutir el establecimiento de un centro de estudios sobre Estados Unidos³³. Fue en el encuentro organizado por Robert Hutchins en Aspen entre Jaime Benítez, su discípulo consecuente y leal, y su maestro Ortega que se forjó una relación en que Puerto Rico jugó un importante papel pero que tuvo un carácter transatlántico. ●

Fecha de recepción: 03/07/2021

Fecha de aceptación: 16/11/2021

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fuentes documentales:

Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón.
 Archivo de la Fundación Luis Muñoz Marín.
 Archivo Digital de la Universidad de Chicago.
 Fondo Jaime Benítez Rexach, Colección Puertorriqueña, Biblioteca General de la Universidad de Puerto Rico.
 Revista *Universidad*.

Publicaciones:

ARENDT, Hannah y JASPERS, Karl (1992): *Correspondence. 1926-1969*. Nueva York: Harcourt.
 BENÍTEZ, Jaime (2002): "El Ortega que conocí" (Palabras en el Ateneo Puertorriqueño el 19 de enero de 1984), reproducido en *Discursos*. San Juan: Universidad Interamericana de Puerto Rico.
 BORGES, Giuseppe A. (1937): *Goliath. The march of Fascism*. Nueva York: The Viking Press.

Bu, Liping (1999): "Educational exchange and cultural diplomacy in the Cold War", *Journal of American Studies*, vol. 33, n.º 3, pp. 393-415.

FUETER, Eduard (1953): "El *Studium Generale*, interpretación, necesidad, evolución", *Revista de Educación*, vol. III, pp. 7-13.

GREENBERG, Udi (2011): "Germany's postwar re-education and its Weimar intellectual roots", *Journal of Contemporary History*, vol. 46, n.º 1, pp. 10-32.

HUTCHINS, Robert M. (1945): "Review *Mission of the University*", *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 239, pp. 217-220.

JUDT, Tony (2005): *Postwar. A history of Europe since 1945*. Londres - Nueva York: Penguin Books.

ORTEGA Y GASSET, José (1944): *Mission of the University*. Traducción de Howard Lee Nostrand. Princeton: Princeton University Press.

³³ Fabiola de SANTISTEBAN FERNÁNDEZ, "El desembarco de la Fundación Ford en España", *Ayer*, n.º 75 (2009), pp. 159-191.

- ORTEGA Y GASSET, José (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- ORTEGA, Soledad (1979): "Ortega y Puerto Rico" (Charla en el acto académico de clausura del XV Curso del Seminario de Cultura Puertorriqueña en el Club de Prensa de Madrid), *El Nuevo Día*, 7 de julio, pp. 20-37.
- ORTEGA, Soledad (1983): "Ortega y América", *Quinto Centenario* (ejemplar dedicado a: "Ortega y América"), n.º 6, pp. 5-12.
- ORTOLL, Servando y RAMÍREZ, Annette (2006): "Julián Marías, Jaime Benítez y la Fundación Rockefeller", *Estudios*, vol. 4, n.º 76, pp. 7-44.
- PEPIN, Craig K. (2005): "Dilettantes and over-specialization", *History of Education Quarterly*, vol. 45, n.º 4, pp. 604-614.
- RODRÍGUEZ BERUFF, Jorge (2010): "Los Estudios Generales en la Universidad de Puerto Rico: notas sobre un cambio curricular", *Cuaderno de Pedagogía Universitaria*, año 7, n.º 14, pp. 6-11.
- RODRÍGUEZ BERUFF, Jorge (2011): "Los Estudios Generales: un movimiento transatlántico", *Universalía*, n.º 33, pp. 44-47.
- RÜEGG, Walter H. (1955): "Humanism and *Studium Generale* in german higher education", *El Diario de Educación General*, vol. 8, n.º 3, pp. 137-165.
- RUIZ, Emilio F. (2016): "Dos orteguianos en la Universidad de Puerto Rico: Jaime Benítez y Julián Marías", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 32, pp. 105-139.
- SANTISTEBAN FERNÁNDEZ, Fabiola de (2009): "El desembarco de la Fundación Ford en España", *Ayer*, n.º 75, pp. 159-191.
- SCHWARZ, Egon (1957): "Ortega y Gasset and German Culture", *Monatshefte*, vol. 49, n.º 2, pp. 87-91.
- SCOTTON, Paolo (2020): "El Instituto de Humanidades entre realidad y utopía: un ejemplo del reformismo cultural orteguiano", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 40, pp. 199-212.
- SLOAN ALLEN, James (1983): *The Romance of Commerce and Industry*. Chicago: The University of Chicago Press.
- VERBONG ROLAND, Naomi: "Funding transatlantic exchange between the arts and politics", en *Ford Foundation* [online]. Dirección URL: <http://www.transatlanticperspectives.org/entry.php?rec=130>. [Consulta: 3, julio, 2021].
- ZAMORA BONILLA, Javier (2002): *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza & Janés.
- ZAVALA, Iris M. (2019): "El proyecto universitario del Rector Jaime Benítez y el pensamiento de Ortega y Gasset", *Revista Cayey*, n.º 99, pp. 51-54.

Narrativa biográfica como método hermenéutico vivencial en el pensamiento filosófico de Ortega y Gasset

Edson Ferreira

Resumen

El pensamiento de José Ortega y Gasset nos pone en contacto con lo que defendemos como hermenéutica vivencial basada en una antropología biográfica desarrollada a partir de escritos históricos. El proceso de entender la vida humana implica el reconocimiento de la historia de vida de cada persona. Por lo tanto, la elección reflexiva que hacemos a través del pensamiento del filósofo referido se justifica cuando identificamos su pensamiento como perteneciente a una concepción metodológica que tiene como base explicativa una razón narrativa capaz de comprender las contradicciones biográficas y permitir que los individuos se comprendan a sí mismos desde su universo histórico y circunstancial.

Palabras clave

Ortega y Gasset, vida, biografía, razón narrativa, hermenéutica

Abstract

The thought of José Ortega y Gasset brings us into contact with what we advocate as experiential hermeneutics based on a biographical anthropology developed from historical writings. The process of understanding human life involves the recognition of each person's life history. Therefore, the reflexive choice we make through the thought of the philosopher referred to is justified when we identify his thought as belonging to a methodological conception that has as its explanatory basis a narrative reason capable of understanding biographical contradictions and allowing individuals to understand themselves from their historical and circumstantial universe.

Keywords

Ortega y Gasset, life, biography, narrative reason, hermeneutics

1. Introducción

Recuperando un poco la dimensión histórica del término “biografía”, según Dossi (2015), la palabra biografía aparece tardíamente en Europa, específicamente en Francia, a fines del siglo XVII, aludiendo a un proyecto de Bayle sobre los errores de los biógrafos. Luego, el término aparece en la edición de 1721 del Dictionnaire de Trévoux. Según Marc Fumaroli (1987), es necesario distinguir dos fases principales de la biografía, en referencia a la evolución del género: desde la Antigüedad hasta el siglo XVII, sería el momento de registrar Vidas; imponiéndose más tarde, cuando hubo la ruptura moderna, la biografía. El cambio se refiere a la elección de sujetos

Cómo citar este artículo:

Ferreira Martins, E. (2023). Narrativa biográfica como método hermenéutico vivencial en el pensamiento filosófico de Ortega y Gasset. *Revista de Estudios Orteguianos*, (46), 121-143. <https://doi.org/10.63487/reo.76>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 46. 2023
mayo-octubre



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

biografiados. En el primer período, se toma la biografía como una unidad de medida, es decir, el ciclo de vida completo que va desde el nacimiento hasta la muerte, dedicado a aquellos que parecen mostrar una cierta inmortalidad. La ruptura moderna cambió estas reglas de elección y abrió el espacio para otro género, biografía, ahora con lecturas enmarcadas históricamente, enriquecidas por contribuciones de la Sociología y el Psicoanálisis.

Dosse (2015) dice que durante mucho tiempo, el género fue visto con gran recelo por la comunidad científica y los biógrafos fueron acusados de mercenarios en la biografía, lo que marca un alejamiento de la historia. A principios de la década de 1980, las humanidades en general, y los historiadores en particular, descubrieron las virtudes de este género y la historia reinventó la biografía. Este cambio tuvo lugar específicamente en 1985 con la dedicación de una sección especializada de Livres-Hebdo a biografías con docenas de biografías nuevas publicadas ese mismo año. En cuanto a la modalidad de abordaje, destacan tres: la era heroica, la era modal y, finalmente, la era hermenéutica. Estamos interesados en destacar esta última, ya que marca un aspecto importante en la construcción de la tesis, el cual es la pluralidad del hombre o, en un idioma orteguiano, las formas de vida, que hace posible romper con las lecturas lineales sobre la vida humana y, al mismo tiempo, mirar al hombre común.

En Filosofía, Sartre es uno de los filósofos del siglo XX que desarrolla la escritura biográfica de forma hermenéutica, a través de la biografía existencialista que aparece en la trilogía inacabada *El idiota de la familia* sobre Flaubert. Dosse (2015) escribe que existe en este modelo biográfico un retorno al sujeto y sus procesos de subjetivación, valorando la reanudación del significado por parte de la persona que piensa. Lo mismo se puede encontrar en Ortega a través de sus escritos biográficos sobre Goethe, Goya y Velázquez, en los que el filósofo español busca comprender y presentar aspectos de su vida personal centrados en la experiencia de estos individuos. Entre estos, el texto biográfico "Pidiendo un Goethe desde dentro" (1932) será el objeto de nuestro análisis.

Incluso si Ortega se apropia de este género para elaborar algunos de sus escritos, no estamos interesados aquí en describir la biografía como género literario, sino como una categoría ontológica¹ que define el tipo de vida presentada en el pensamiento histórico de Ortega. Esto se debe a que el uso de Ortega de la biografía está mucho más centrado en una perspectiva vital como definición del ser humano. Dentro de este escenario de elevar la biografía a la

¹ Destacamos aquí la dimensión ontológica por la simple razón de aclarar que, al referirse a la categoría central de su pensamiento, la vida, Ortega busca saber de qué se trata. Esta búsqueda lleva a una comprensión más completa de su pensamiento antropológico, que es la vida como biografía. Esta vida tiene como premisa práctica apoyar una comprensión del sujeto vivo que pasa por una comprensión antropológica, porque la preocupación orteguiana no es saber qué es el hombre, sino quién es.

categoría ontológica de la vida, proponemos aquí destacar que, como vida biográfica, la vida se entiende dentro de un modelo de racionalidad hermenéutica, que Ortega llamará “razón vital”² o histórica. Además, esta comprensión, en Ortega, incluso sin una sistematización segura, presenta un aspecto metodológico existencial en el sentido de que, a través de la narración, es posible dilucidar las contradicciones que marcan la historia de la vida de los individuos, que ocurre en el gerundio³, pues “la vida biográfica se convierte en principio interpretativo, en razón hermenéutica” (Gutiérrez Pozo: 2017, p. 12)⁴.

2. El conocimiento vital como conocimiento biográfico

La narrativa como un método vivencial hermenéutico⁵ orteguiano tiene su génesis en la razón histórica que tiene como objetivo comprender al ser vivo a partir de su acción vital que implica sus elecciones a lo largo de la vida. Marías (1971) entiende que la razón presentada en la teoría de la vida biográfica aparece como el órgano para comprender la realidad de que el hombre tiene que tomar sus decisiones y continuar viviendo, principalmente justificando que la razón es la vida como manifestación de una de sus funciones, que marca la existencia individual de cada hombre, y la razón vital e histórica aparece en el pensamiento de Ortega como la razón de la vida en el sentido más concreto de la existencia humana. Esta dimensión de la vida se puede aclarar mejor mediante la expresión “razón viviente” (Marías: 1971, p. 37), que significa vida en su movimiento efectivo, en su vida biográfica, que la hace comprender, que da razón.

El conocimiento, en Ortega, está directamente relacionado con una dimensión vivencial que parte de la necesidad humana de tener que lidiar con las cosas. Saber es saber a qué atenerse, ya que la teoría ya es una dimensión del hacer humano. El filósofo se apartará de la concepción aristotélica del conocimiento como un movimiento natural del hombre, casi algo instintivo, escribe

² La realidad histórica del destino humano avanza dialécticamente entre el pasado y lo que pasa. Ortega entiende que esta dialéctica no es la dialéctica conceptual hegeliana, de una razón pura, porque Ortega habla de la dialéctica de una razón mucho más amplia, la “dialéctica de la vida”, de la razón viviente (cfr. José ORTEGA Y GASSET, *En torno a Galileo* (1947), en *Obras completas*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, tomo VI, p. 480). En adelante, en las referencias a las *Obras completas* se indicará el tomo en romanos y las páginas en arábigos.

³ Esto se debe a que, en el hombre, ningún hecho define su vida, porque, ontológicamente, él está siendo; antropológicamente, sucediendo; y, racionalmente, entendiéndose a sí mismo dentro de un camino de la vida toda que incluye lo vital y lo cronológico.

⁴ Gutiérrez Pozo (2012) define la hermenéutica orteguiana de la raciobiografía, es decir, la vida es el principal órgano del entendimiento.

⁵ Para Castelló Meliá (2009), la vida entendida como biografía es la base de la hermenéutica narrativa, siendo esta una hermenéutica filosófica de corte narrativo que tiene el método de narrar de dónde viene y hacia dónde va la vida de cada persona.

Marías (1971). Por lo tanto, el conocimiento no está en el campo de la naturaleza, sino en el campo de la libertad, porque el conocimiento es una tarea que el hombre se impone⁶. Por lo tanto, la metafísica no puede entenderse como resultado de la manifestación del ser para el hombre, entendiendo el ser de las cosas como algo dado, porque, por el contrario, es lo que no se manifiesta, es la ausencia por excelencia⁷. El único dato original no es la manifestación del ser, sino la pregunta que el hombre hace sobre él.

La filosofía de Ortega se centra en tres principios fundamentales de la vida humana: la vida como tarea, la acción como auto-conducción y el conocimiento como inevitable para la vida. Pensar la filosofía desde este punto de vista es pensarla como una creación humana que surge de ciertas necesidades vitales que determinan el ejercicio de la razón. Aquí, estamos interesados en destacar lo que Ortega presenta como el tercer principio, que es el conocimiento. Asociar la vida con el conocimiento significa decir que saber es una necesidad humana de situarse en el mundo y que el conocimiento no tiene un fin en sí mismo cuando se trata de la vida, ya que es una elaboración humana que surge de la necesidad de comprender el evento principal que marca a todos los demás: la vida misma. Es inevitable saberlo, porque la vida como tarea tiene que ser pensada, elegida y, para eso, el hombre carece del uso de su facultad de pensar para comportarse en el mundo, de lo contrario, su conducta sería automática, o sea, completamente determinada por alguna naturaleza.

Refiriéndose a Aristóteles, Ortega retoma críticamente lo que llamará la raíz de la filosofía⁸. El filósofo griego entiende que hay algo que late más allá de las cosas que despiertan en el hombre el deseo de saber, siendo natural en él la curiosidad. El deseo de saber se justifica en el ejercicio de la visión, la memoria, la experiencia y la inteligencia, y el conocimiento proviene del conjunto de estas facultades⁹. Ortega rechaza esta idea del conocimiento que proviene de facultades, o que proviene de una naturaleza propia del hombre¹⁰. A saber, que “no es una facultad, no es un mecanismo; es, por el contrario, una tarea que el hombre se impone” (Ortega y Gasset: VIII, 384). En su concepción, es una tarea que se impone, no solo dependiendo del ejercicio de las facultades mentales, sino que resulta de una necesidad vital que lleva al hombre a ejercerlas.

Por lo tanto, el conocimiento no es algo que está en el campo de la naturaleza como parte de la dimensión instintiva del hombre, por lo que no es el hom-

⁶ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, “Sobre la realidad radical” (1930), VIII, 383.

⁷ Cfr. *ibid.*, 387.

⁸ La referencia es la metafísica aristotélica que parte de la comprensión de que los hombres sienten, por naturaleza, un afán de saber que revela no estar satisfecho con la presencia inmediata de las cosas a través de la búsqueda del ser (cfr. José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?* (1929), VIII, 297).

⁹ Cfr. *idem*.

¹⁰ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, “Sobre la realidad radical” (1930), VIII, 384.

bre quien tiende naturalmente al conocimiento, sino su relación problemática con el mundo que lo desafía a conocer. El origen del conocimiento, en Ortega, implica la dimensión dramática de la vida, un aspecto antropológico que marca todas las dimensiones de lo humano. Por esta razón, el origen del conocimiento, para Ortega, está mucho más cerca de la visión platónica, que lo percibe como la insuficiencia de las dotaciones humanas¹¹. El “no saber” es una condición que está en el origen del conocimiento debido a la insuficiencia viviente de la “ignorancia” hacia el mundo¹². Ciertamente, hay un gran esfuerzo en Ortega para romper con esta idea de la naturaleza humana, superar una comprensión biológica de la vida y llevar la comprensión a una perspectiva más histórica como una elaboración que no está vinculada a una predeterminación natural. El deseo de saber sobre el ser de las cosas es una forma para que el hombre se oriente en la vida frente a un mundo que se le presenta como un caos.

En Ortega, no se habla de un ser de la cosa, sino de su significado intravital¹³, de lo que representa para el hombre dentro de la dimensión de su vida. Por lo tanto, ser no es otra cosa que interpretación de ellos como “ingredientes” de la vida (Ortega y Gasset: VIII, 420), una interpretación de las cosas hechas por el hombre dentro de su experiencia de la vida. En última instancia, el ser es una interpretación de la vida. Al definir el ser como la interpretación de las cosas por el hombre, el ser es *lógos* y, como tal, concluye Ortega, el ser de algo no es sino su razón vital, de modo que no hay vida humana sin la interpretación del mundo y de sí mismo¹⁴.

A este respecto, Ortega aparece como un crítico de la fenomenología de Husserl, que, al entender la razón como una función de la vida, no la pone en vista de la vida misma, sino del conocimiento, por ello Ortega considera que la actitud fenomenológica es contraria a la actitud de la razón vital, porque lo que Husserl llama “vivencias puras” no tiene nada que ver con la vida, ya que, como otros idealistas, Husserl concibe que la realidad está constituida por la conciencia¹⁵. Para Ortega, la conciencia no es la realidad absoluta como si todo lo demás derivara de ella, como si todo lo demás fuera relativo. Para él, la raíz del conocimiento es vital. La teoría y el concepto son posteriores al acontecimiento

¹¹ Considera que solo Platón vio que la raíz del conocimiento radica en la insuficiencia de las dotaciones humanas, en el terrible hecho de que el hombre no sabe (cfr. José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?* (1929), VIII, 304).

¹² Él entiende que el esfuerzo por buscar el ser nace de la ignorancia, la suposición más auténtica del conocimiento, un privilegio, pues “sólo un ente que es por naturaleza ignorante es capaz de movilizarse en la operación de conocer” (José ORTEGA Y GASSET, “[¿Qué es la vida? Lecciones del curso 1930-1931]” (1930), VIII, 445).

¹³ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?* (1929), VIII, 365-366.

¹⁴ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es la ciencia, qué la filosofía?* (1928), VIII, 156.

¹⁵ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, “Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia” (1941), VI, 28.

que se originó en toda realidad pensada por el hombre. Partir de la vida como una realidad radical equivale a reconocer que la conciencia es solo una idea que el hombre descubre e inventa cuando lleva a cabo su vida¹⁶.

En el curso *En torno a Galileo* (1933), Ortega avanza en esta comprensión al debatir sobre el papel de la Historia como ciencia hermenéutica¹⁷, en desacuerdo con Ranke sobre que la Historia trata el pasado como si el hecho estuviera separado de la vida. Para Ortega, la realidad de los hechos es el significado dado por el hombre, no es un hecho puro, sino un hecho en relación con las cosas y con los hombres, de modo que la Historia, en su primer trabajo, tiene el papel de interpretar los hechos desde un sistema vital, es decir:

A la luz de esta advertencia, bien obvia por cierto, la historia deja de ser la simple averiguación de lo que ha pasado y se convierte en otra cosa un poco más complicada –en la investigación de cómo han sido las vidas humanas en cuanto tales. Conste, pues, no lo que ha pasado a los hombres–, ya que, según hemos visto, lo que a alguien le pasa sólo se puede conocer cuando se sabe cuál fue su vida en totalidad (Ortega y Gasset: VI, 376).

En opinión de Ortega, la Historia como hermenéutica ya no es una simple investigación del pasado y se convierte en una investigación de la vida humana como tal, es decir, busca comprender cómo era la vida del hombre en su totalidad y no simplemente realizar una investigación de hechos aislados. Hay una estructura general¹⁸ que, según Ortega, debe considerarse, esa estructura de la vida, que en diferentes momentos, se realiza con individuos en sus historias de vida.

Así, la Historia es la ciencia de la vida humana que se define en la particularidad de los individuos, en la que cada uno vive a lo largo de la vida, y no es coherente pensar en ella exactamente como se piensa en los cuerpos orgánicos, porque “el hombre «va siendo» y «des-siendo» –viviendo” (Ortega y Gasset: VI, 72). Con eso, no es necesario preguntar solo qué son las cosas, sino también quién es el hombre en medio de ellas a lo largo de toda una trayectoria de vida.

3. La narrativa como método de vivir la razón

La concepción biográfica de la vida humana se opone radicalmente a lo que aparece en *El tema de nuestro tiempo* (1923) en relación con la vida psíquica y de-

¹⁶ Cfr. *ibid.*, 29.

¹⁷ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, *En torno a Galileo* (1947), VI, 376.

¹⁸ Esta estructura tiene que ver con la condición humana que debe tenerse en cuenta en cualquier interpretación de la realidad, incluida la vida misma. Cualquier esquema interpretativo debe provenir de ella. Sin embargo, cuando Ortega hace referencia a esta estructura, llama la atención principalmente sobre la dimensión histórica que marca las trayectorias individuales porque la vida es un drama que ocurre en una circunstancia (cfr. *ibid.*, 383).

fine completamente la estructura del pensamiento de Ortega en los escritos de su fase historicista. El significado primario y radical de la palabra “vida”, en el diccionario orteguiano, aparece cuando se usa el significado de la biografía, no de la biología¹⁹. La vida como biografía es en sí misma histórica porque, como recuerda Martín (1999), la vida es siempre un lugar y una fecha.

La razón histórica es la razón capaz de comprender al hombre a través de la narrativa, comenzando por la comprensión de la vida humana como un flujo continuo entre *ser* y *dejar de ser*²⁰. La narración es una razón que consiste no en deducir o inducir, sino en comprender las realidades humanas, por lo que la narración es la forma de entender la razón histórica para revivir acontecimientos a través de contar lo que sucedió. Castelló Meliá (2009) dice que es la razón histórica una razón narrativa y hermenéutica que busca comprender las diferentes manifestaciones de la vida, coincidiendo así con Pérez Luño en que la razón histórica de Ortega es original en la vida humana.

El tema de la razón en Ortega no aparece simplemente de manera teórica, sino, sobre todo, como una alternativa hermenéutica para superar la crisis dejada en la modernidad por el modelo de racionalidad que propuso dar cuenta de toda la dimensión de la vida con métodos que dejaron lagunas en la comprensión de lo que estaba más allá de las realidades naturales. Toda la filosofía orteguiana se basa en lo que inicialmente llama “razón vital”, y aquí la razón se entiende por “capacidad de pensar con verdad, por tanto, de conocer el ser de las cosas. La idea de la razón incluye, pues, dentro de sí los temas verdad, conocimiento y ser” (Ortega y Gasset: IX, 699), que apunta directamente a comprender un problema fundamental que es la vida personal. En este sentido, la filosofía sigue su trayectoria como ciencia del problema.

En *El tema de nuestro tiempo* (1923), Ortega ya afirma que la razón capaz de dar cuenta de la dimensión histórica es la razón vital, reafirmando su esfuerzo por llevar el tema de la vida individual a la discusión filosófica. En este sentido, el conocimiento no está estructurado en busca de principios capaces de soportar las diferentes realidades, sino que se basa en el concepto de que la vida es la realidad fundamental que necesita ser entendida, y esta comprensión tiene lugar en la esfera individual a través de la historia de la vida, porque, para Ortega, la razón vital debe entenderse como lo mismo que vivir²¹.

La vida pide comprensión porque es “un puro y universal acontecimiento que acontece a cada cual y en que cada cual no es, a su vez, sino acontecimiento” (Ortega y Gasset: VI, 64), por eso el hombre se esfuerza por saber cómo situarse en el mundo. En este sentido, existe en la raíz de la razón vital el

¹⁹ Cfr. Francisco José MARTÍN, *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1999, p. 218.

²⁰ Cfr. Javier ZAMORA BONILLA, *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza & Janés, 2002, p. 440.

²¹ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, *En torno a Galileo* (1947), VI, 420.

reconocimiento de la necesidad humana de hacer frente al mundo de los sentidos, entendiendo o incluso atribuyendo significado, ya que los principios que marcan cualquier teoría²², en opinión de Ortega, son impuestos por urgencias vitales, porque la necesidad de comprensión –por lo tanto, el hombre– “necesita una (...) revelación. Y hay revelación siempre que el hombre se siente en contacto con una realidad distinta de él” (Ortega y Gasset: VI, 76).

Pero no solo el individuo debe tratar de comprender su propia vida cotidiana, también debe ser la función de la Filosofía tener como pregunta principal comprender qué es la vida cotidiana, principalmente para aclarar la dimensión histórica del ser humano²³. A diferencia del modelo de racionalidad de herencia cartesiana, Ortega busca presentar una dimensión de la razón que propone pensar en el hombre en su dimensión experiencial, que se centra en la vida como un acontecimiento que cambia constantemente, reforzando lo que ya había dicho en 1923, cuando dijo que “*la razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital*” (Ortega y Gasset: III, 593). El sentido de la realidad ahora cambia, porque mientras para Descartes lo real significaba una división entre sujeto y mundo y la primacía del pensamiento, para Ortega lo real adquiere un nuevo significado: frente a la independencia cartesiana, denota la inserción de la interdependencia en un ser mutuo, o sea,

ahora ser real tiene un nuevo sentido: significa, frente a independencia, depender el uno del otro, ser inseparables, mutuo serse. Las cosas me son y yo soy de las cosas, estoy entregado a ellas –éstas me cercan, me sostienen, me hieren, me acarician. Entre ellas y yo no hay eso que se llama conciencia, *cogitatio* ni pensamiento: la relación primaria del hombre con las cosas no es intelectual, no es de simple darse cuenta, pensarlas o contemplarlas –qué más quisiéramos–, sino que es estar directamente con ellas y entre ellas y por parte de las cosas actuar efectivamente sobre mí (Ortega y Gasset: IX, 505).

A través de su enfoque histórico-vivencial, Ortega tiene la intención de presentar un programa de reflexión dentro de la filosofía que supere el enfoque presentado por el idealismo y la fenomenología. No abandona el ejercicio de la teoría, pero insiste en que la teoría proviene de otra realidad que lo hace posible: el acontecimiento de la vida. El primer hombre existe, luego teoriza, porque “se filosofa *porque* se vive, (...) la teoría tiene su comienzo y raíces *esenciales* en la vida” (IX, 517). Esta actividad de teorizar tiene, en Ortega, un contenido existencial porque proviene de la necesidad humana de colocarse en el mundo.

Según Marías (1971), la razón histórica es la forma concreta de la razón vital, porque toda la vida es histórica, se compone de un cierto tiempo, y el sig-

²² Para Ortega, las urgencias de la vida (cfr. VIII, 257).

²³ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?* (1929), VIII, 256.

nificado completo del hacer humano aparece como un extraño impuesto en una serie de experiencias²⁴, fracasos e intentos, que constituyen precisamente la historia. Es en busca de una comprensión del hacer humano que la razón vital se coloca como una razón histórica, permitiendo al hombre comprender su desempeño dentro de un cierto tiempo marcado por una serie de acontecimientos que tejen la historia de la vida individual.

3.1. La razón histórica como narrativa

En *La razón histórica* (1944), Ortega afirma que es necesario hacer contacto con la vida personal²⁵ a través de la filosofía de la razón vital e histórica que tiene como objetivo dar cuenta del pensamiento sobre los temas de la vida cotidiana, haciendo posible elevar el tema de la vida al nivel vital. Uno de los temas más importantes del siglo actual. Por lo tanto, uno de los análisis de la vida humana de Ortega buscará descubrir en profundidad el significado que tienen muchas expresiones cotidianas de la familia, el lenguaje coloquial y el lenguaje vernáculo, en las que se ha acumulado la experiencia espontánea de la vida, el conocimiento vital que, milenio a milenio, se ha depositado. En esta propuesta, partiendo de una preocupación muy personal, en la que lo importante es la vida de cada uno y no una concepción general de la vida, la filosofía parece interesada en otra forma de conocimiento.

Aquí nos enfrentamos con una pregunta fundamental que es analizar si la propuesta de razón orteguiana logra pensar la realidad que se propone pensar. Ortega lo que ha anunciado es la necesidad de una nueva razón, o el reemplazo de la razón pura de origen cartesiano por una razón vital e histórica. En cuanto a la necesidad de una nueva comprensión de la vida, consideramos que Ortega logra estructurar sus críticas hasta el punto de aclarar la necesidad de una razón consistente con la realidad que cuestionó, en este caso, la vida en su dimensión personal.

La razón histórica en Ortega es la que logra pensar sobre la vida en su perspectiva filosófica, es decir, es la razón adecuada para pensar en la vida como una biografía que acumula contenido histórico. Por lo tanto, comprende la razón histórica como una razón posterior que se inicia en los acontecimientos del individuo, el cual atraviesa varias experiencias de vida que lo definen en su trayectoria vital. Esta dimensión de cambio marca tanto la vida individual como la razón por la que piensa la vida cotidiana y está directamente relacionada con la vida como una biografía, ya que la biografía es lo que cada persona hace con

²⁴ Para Ortega, debido a la dimensión de la historicidad humana, la vida es acumulativa, y lo que se puede hacer es reflexionar científicamente sobre este hecho enorme e infinitamente sustancial que es la experiencia de la vida (cfr. X, 17).

²⁵ Cfr. IX, 678.

su vida. La razón adecuada para pensar en la vida en esta dimensión requiere lanzarse al mundo de los acontecimientos personales para comprender cómo cada individuo toma sus decisiones en una comprensión continua de sí mismo y del mundo en el que vive.

La nueva filosofía propuesta por Ortega se basa en dos palabras clave: *encontrarse* y *ocuparse*. Encontrarse con uno mismo consiste en cuidar las cosas relacionadas con su propia vida y, por lo tanto, vivir implica darse cuenta de sí mismo y del mundo en el que se encuentra, “vivir es encontrarse en el mundo” (Ortega y Gasset: VIII, 355). Ortega hace referencia a Heidegger en esta forma de entender la vida y está de acuerdo con él en que el mundo afecta al hombre. No hay vida sin ocupación con las cosas, con la circunstancia en que se vive. Esta dependencia de la persona del mundo implica que está preocupada por él y con él.

En este sentido, la razón histórica es una razón que parte de la Historia, pero no como una razón que tiene lugar en la Historia al estilo hegeliano. Ortega se refiere a este tipo de *lógos*. La razón se arroja a la Historia no para impresionar en ella el contenido de racionalidad, sino para comprender los eventos que están directamente relacionados con la vida individual. Diríamos que, en Ortega, la misma seriedad dada a la ciencia en la modernidad para comprender el mundo de las cosas debe, en los tiempos contemporáneos, darse a la razón vital del mundo de la vida. Por lo tanto, Ortega entenderá la razón histórica como conceptos rigurosos, logotipos, porque, a través de ella, el hombre busca comprender lo que hace consigo mismo, interpretando su vida y buscando la génesis de los acontecimientos. Podemos decir que este modelo de razón presentado por Ortega en el contexto de la biografía es una razón hermenéutica, porque tiene como objetivo estructurar una comprensión de la vida a partir de las experiencias del sujeto y de lo que cada uno atribuye con significado a las experiencias de la vida.

Para Ortega, el amanecer de la razón histórica ocurrirá a través de la absorción del pasado por parte del hombre, porque él es “el único ente que está hecho de pasado, que *consiste en pasado*, si bien no sólo en pasado” (Ortega y Gasset: IX, 594). El final de la cita es bastante significativo, porque, al mismo tiempo que el modelo de razón presentado por Ortega alaba el pasado como necesario en el proceso de comprensión de la vida, existe en el hombre otra dimensión temporal que lo arroja más allá del pasado, el futuro.

Sin embargo, podemos plantear una pregunta basada en esta comprensión de la razón orteguiana: ¿cómo hace frente la razón histórica al pensamiento del ser humano, ya que él mismo entiende que la vida se hace en el futuro como una pretensión de ser? No es difícil aclarar el tema, porque, en Ortega, la temporalidad y la vida no son disonantes, ya que el pasado, el presente y el futuro siempre dialogan dentro del tiempo vital. Esto se justifica por la capacidad humana

de recordar²⁶ lo vivido, y la memoria es, en Ortega, una herramienta necesaria para el ejercicio del progreso humano, porque, al resumir lo sucedido, al darse cuenta del pasado, el hombre tiene la posibilidad de predecir su futuro.

Lo que Ortega pretende con la razón histórica es, para él, algo más pretencioso que lo que Descartes había hecho al regresar al pasado filosófico para superar la filosofía escolástica. Por la razón histórica, el hombre necesita buscar una base de comprensión que esté en la vida y, para eso, es necesario ponerse en contacto con el fenómeno de la vida individual. Escribe Ortega:

El hombre, señores, no tiene naturaleza sino que tiene historia. La historia es el modo de ser un ente radicalmente variable y sin identidad. (...) Y por eso no es la razón pura, eleática y naturalista quien podrá entender al hombre. Por eso, hasta ahora, el hombre ha sido un desconocido. (...) Y el método para entender lo que es la vida humana que es la realidad radical es no la razón pura, sino la razón histórica, la razón ultra-eleática.

(...) El hombre es “un desconocido”, y no es en los laboratorios donde se le va a encontrar. ¡Ha empezado la hora de las ciencias históricas! La razón pura (...), tiene que ser sustituida por una razón narrativa. El hombre es *hoy* lo que es porque *ayer* fue otra cosa. ¡Ah! Entonces, para entender lo que hoy es basta con que nos cuenten lo que ayer fue. Basta con eso, y aparece, transparece lo que hoy estamos haciendo. Esa razón narrativa es “la razón histórica” (Ortega y Gasset: IX, 557).

Partiendo de la concepción de la vida humana como historia, y en oposición a la idea de la naturaleza, Ortega refuerza su argumento principal de la razón histórica, que es el hombre como un ser constitutivamente histórico y la historia como un fenómeno que marca toda la vida humana. Este es un fenómeno que debe entenderse en la esfera personal, ya que, como la historia, el hombre no tiene una identidad, no es un ser fijo que puede buscarse desde cualquier comprensión, como ocurre en una visión sistemática. El hombre comienza a comprenderse a sí mismo dentro de su mundo experiencial que, como acontecimiento, siempre implica la comprensión del sujeto vivo que acumula en su vida formas de ser que justifican su presente y sus futuras pretensiones.

En este punto, Ortega habla claramente de un método adecuado para entender la vida como una realidad radical, es decir, como un acontecimiento personal e intransferible. Este no puede ser el método de la razón pura que se ocupa de la objetividad y que no corresponde a la dimensión de la vida personal. Ortega propone el método narrativo, que es la razón histórica. Por lo tanto, entendemos que la narrativa es la forma en que se realiza la razón histórica, porque, al tratar de comprender una historia de vida que escapa a la dimensión

²⁶ Aparece, en Ortega, como una categoría histórica en el sentido de ser una interpretación de la vida personal (cfr. José ORTEGA Y GASSET, *Espíritu de la letra* (1927), IV, 184).

objetiva, es necesario que esta vida se manifieste en forma de narración, es necesario que la historia personal se cuente para que, de hecho, sea conocida y entendida.

Para Marías (1971), la comprensión de la vida como biografía se produce a través de la narrativa, a través de la narración de una historia y, considerando que la vida sucede en una circunstancia, esto significa que solo algo humano contrae a la historia en su totalidad, o más bien, busca saber cómo suceden los hechos en la vida personal, investigando la génesis del hecho en relación con la vida. Por esta razón, la narración es el método de la razón histórica, porque a través de ella se aclara la vida personal y se entienden los acontecimientos vivenciados.

Sin embargo, la razón no es un método, sino una base. Es a través de la razón como es posible llegar a una comprensión de la vida; es a través de ella que el hombre se comprende a sí mismo en su historicidad. En la comprensión de Castelló Meliá (2009), el método, en Ortega, es una hermenéutica narrativa fundada en una razón cuyos aspectos son: viviente, vital, histórica, narrativa, etimológica y semántica. El método es la práctica de la razón narrativa, que consiste en investigar y representar la vida como un problema; o más bien, la vida como un problema que se resuelve mediante el ejercicio de la razón de forma narrativa. Ciertamente, para Ortega, esta es la forma capaz de entender la vida en su dimensión histórico-vivencial.

4. La razón vital e histórica como hermenéutica narrativa

El término “hermenéutica” se documentó por primera vez en 1654, cuando apareció en el título de una obra de J. C. Dannhauer: *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum*. Pensaba en el significado del arte o la técnica de interpretación de textos escritos, que más tarde también se extendieron al lenguaje oral y formas silenciosas de comunicación, como la pintura, la arquitectura, la escultura, la danza y todo tipo de rituales, costumbres y ceremonias. En su trayectoria, en los tiempos modernos, la hermenéutica surge con el Renacimiento y el Barroco de la exégesis bíblica y el pensamiento legal, impulsados por el espíritu crítico y abrazados por Humanidades e Historia, disciplinas abarcadas por el término *Geisteswissenschaften*, “ciencias del espíritu”, que permanecieron, hasta mediados del siglo XIX, como una adaptación de la expresión inglesa “ciencias Morales”.

Cuando Ortega estaba en Alemania, Dilthey persistió en la elaboración de una hermenéutica filosófica como un instrumento esencial de la doctrina que llamó razón histórica y que concibió como la base de las ciencias del espíritu, que sería independiente del método de las ciencias naturales y el psicologis-

mo²⁷. Sin embargo, incluso notando rastros de algunos métodos filosóficos, o incluso influencias de algunos autores, una de las dificultades encontradas al enfrentar las obras de Ortega es su falta de claridad sobre sus fuentes, causada por una búsqueda incansable de la originalidad de su pensamiento.

Por esta razón, aunque está claro que Ortega se detuvo ante las lecturas de Dilthey y Heidegger, pensadores en los que la hermenéutica está muy presente, no podemos decir con certeza que su pensamiento hermenéutico narrativo es un desarrollo resultante de la influencia de estos dos autores en su pensamiento; incluso si están en contacto con los textos de Ortega, es posible establecer algunas relaciones con los dos filósofos y con otros de gran relevancia en la filosofía occidental. Sin embargo, el contacto con estos dos filósofos refuerza una fase fundamental de Ortega, que es la dimensión histórica de su pensamiento, que podemos considerar marcada por una perspectiva hermenéutica existente en la vida humana, mucho más que un método de comprensión de textos.

Según Castelló Meliá (2009), el pensamiento de Ortega se basa en una hermenéutica narrativa porque considera que su perspectiva filosófica parte de datos que en sí mismos implican una dimensión interpretativa. Estamos hablando de la vida humana que asume la narrativa como un método existencial. La declaración de Regalado (2007) nos parece coherente de que, desde los primeros escritos de Ortega, hay una dimensión hermenéutica en su pensamiento, ya que, ya en *Meditaciones del Quijote* (1914), Ortega habla del deseo humano de saber como algo vital.

En ese mismo trabajo, Ortega compara la vida con un elemento fundamentalmente hermenéutico, la vida como un texto eterno, sin embargo, como Regalado (2007: p. 113) recuerda, el joven Ortega no se preocupa por la posesión de una doctrina hermenéutica, ni por el desarrollo de su técnica. Solo en sus futuros trabajos, en las lecciones elaboradas entre 1929 y 1932, “[Vida como ejecución (el ser ejecutivo). Lecciones del curso 1929-1930]”, “Sobre la realidad radical”, “[¿Qué es la vida? Lecciones del curso 1930-1931]” y “[¿Qué es el conocimiento?]”, Ortega presenta un esfuerzo por desarrollar más claramente el concepto de vida basado en los principios ontológicos de la razón histórica y la hermenéutica.

Solo a partir de la década de 1930, Ortega comenzó a desarrollar una hermenéutica adecuada a la idea de la vida como una realidad radical y como historia, ya que, hasta entonces, principalmente en sus escritos de gran relevancia de ese período, como *El tema de nuestro tiempo* (1923), la idea de la vida todavía está asociada con una dimensión vitalista. Con el cambio histórico en

²⁷ Cfr. Antonio REGALADO, “De la razón vital a la razón histórica. La hermenéutica de Ortega”, en José LASAGA, Margarita MÁRQUEZ, Juan Manuel NAVARRO, Javier SAN MARTÍN (coords.), *Ortega en pasado y en futuro: medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007, pp. 111-112.

la comprensión de la vida por el concepto de vida biográfica, Ortega sigue otro camino de comprensión que encontrará en la historia la justificación de una comprensión hermenéutica de la vida por la actividad vivencial del hombre para conquistarse a sí mismo al comprender que “la vida de cada cual –no la biológica, sino la biográfica– es un organismo donde nada es inerte” (Ortega y Gasset: IV, 580).

Siempre hay algo que hacer. Este es el imperativo orteguiano. Y esta búsqueda de comprender lo que se hace es una actividad fundamental de la existencia humana que será la clave para comprender la hermenéutica experiencial en Ortega. Esta dimensión de la vida, que aparece claramente en su curso “¿Qué es el conocimiento?” (1931) con la idea vital de la pregunta²⁸, forma una parte esencial de la dimensión biográfica que, según Regalado (2007), apoya la idea de una razón histórica.

El término “hermenéutica” aparece por primera vez en los escritos de Ortega en *Las Atlántidas* (1924) para afirmar que la doctrina del paisaje vital es decisiva para la historia y “consiste (...) en una hermenéutica o interpretación de las vidas ajenas” (III, 754). La dimensión de la vida como múltiple en su ocurrencia y la necesidad de comprenderla dentro de un esquema de interpretación de la vida misma en su dimensión histórica ya aparece en este texto. En los años posteriores al ensayo de *Kant* de 1924, Ortega adoptó una técnica biográfica interpretativa basada en la idea de que la vida tiene una estructura hermenéutica y que la comprensión se basa en la vida misma, tal como se interpreta a sí misma²⁹. Esta comprensión es fundamental para la estructuración de la dimensión histórica del pensamiento de Ortega, ya que la Historia ahora se pondrá al servicio de la comprensión de la vida, de los individuos en sus experiencias personales.

4.1. La narrativa como método biográfico

La narración es siempre un proceso de dar sentido a un tiempo que puede ser real o ficticio. Cuando se trata de narración histórica, se define comúnmente como una que trata con hechos y tiene como objetivo guiar a los individuos en la práctica del tiempo movilizándolo la memoria de la experiencia temporal, desarrollando un concepto de continuidad y estabilizando la identidad³⁰. Es en este sentido que identificamos la contribución de Ortega cuando propone la narrativa como una práctica fundamental en el proceso de reconocer la vida

²⁸ Para Ortega, preguntar es una preocupación y esta es la marca de la ocupación humana con lo que debe hacerse con la vida y el mundo (cfr. IV, 571).

²⁹ Cfr. Antonio REGALADO, “De la razón vital a la razón histórica”, ob. cit., p. 120.

³⁰ Cfr. Jörn RÜSEN, “Narração histórica: fundações, tipos, razão”, en Jurandir MALERBA (Org.), *História e narrativa. A ciência e a arte da escrita histórica*. Río de Janeiro: Vozes, 2016, pp. 45-57.

como una biografía. Es a través de contar lo que sucedió que el hombre está situado en su tiempo y puede encontrar significado a su forma de ser, ya que narrar consiste en comprender las realidades históricas humanas, porque su estructura es histórica y es en la historia de vida donde se encuentra el significado de las realidades humanas³¹.

Al principio ya afirmamos claramente que Ortega no tiene la intención de desarrollar una teoría de la biografía en su pensamiento, Regalado (2007: p. 119) parece defendernos. Esta no es la dimensión fundamental de su intervención filosófica a lo largo de su ontología de la vida humana. Nos parece que, de hecho, Ortega busca proponer una forma de reflexión que se adapte a la vida como un acontecimiento histórico³². De hecho, propone definir qué es la vida, agregando un nuevo elemento que hasta ese momento no aparecía con tanta precisión en sus escritos: la dimensión histórica. Esta será la base de la comprensión de la antropología³³ orteguiana, ya que todas las otras comprensiones que propone parten de ella, reemplazando el concepto de naturaleza con el de historia³⁴.

Marías (1971) reafirma la propuesta de Ortega al defender que la razón vital puede entenderse mejor mediante la expresión “razón viva”, que corresponde a la vida en su movimiento efectivo, en su vida biográfica, en la que la razón aparece como un órgano de comprensión de lo que está sucediendo, lo que hace que el hombre entienda lo que le sucede y, para comprender, no tiene otra alternativa que contar una historia. En otras palabras, esto significa que la narrativa es el método existencial que el hombre creó para contar lo que sucede en su vida o, como Castelló Meliá (2009) define, la vida entendida como biografía es la base de la hermenéutica narrativa porque el hombre entiende la vida a través de la narración. Además, hacer Filosofía, de acuerdo con el pensamiento de Ortega, en cierto modo, es hacer una lectura narrativa de la vida.

Esta idea aparece claramente en *Historia como sistema* (1935)³⁵, cuando Ortega presenta la narrativa como la forma de entender la vida humana, ya

³¹ Cfr. Juan Carlos CASTELLÓ MELIÁ, *La hermenéutica narrativa de Ortega y Gasset*. Granada: Editorial Comares, 2009, p. 42.

³² La idea de Dilthey de la vida histórica como un texto a descifrar y que la investigación del pasado consiste en un desciframiento no entusiasmó a Ortega, quien concibió la razón histórica como una “narración”, un término que se ajusta más al carácter temporal y dinámico de la vida del hombre (cfr. *ibid.*, p. 122).

³³ Preferimos usar la categoría de antropología que de ontología porque estamos de acuerdo con Martín (1999) en que Ortega, a diferencia de Heidegger, tiene un interés antropológico más que ontológico en dedicarse a la búsqueda de comprender el significado de la vida humana en su dimensión personal.

³⁴ En el curso *En torno a Galileo* (1933), la historia ya no es una simple investigación del pasado y se convierte en una investigación de cómo eran las vidas humanas como tales (cfr. Juan Carlos CASTELLÓ MELIÁ, *La hermenéutica narrativa de Ortega y Gasset*, ob. cit., p. 120).

³⁵ Destacamos el capítulo VII principalmente, porque es aquí donde Ortega parece sintetizar mejor su propuesta filosófica de una razón narrativa.

que la razón “consiste en una narración. (...) Para comprender algo humano, personal o colectivo, es preciso contar una historia” (Ortega y Gasset: VI, 71). La narración es para contar lo que sucedió y, como tal, es una forma adecuada de entender la vida, siempre marcada por lo que sucede en la dimensión personal de cada individuo. Es importante resaltar que esta narración no termina con lo que sucedió o con los hechos, sino con la aclaración de las experiencias humanas. Por esta razón, la narración en Ortega es vital y no histórica³⁶. Diríamos, para no caer en una ambigüedad, que lo que experimentan las personas se narra. Por lo tanto, la narración incluye la historia como el contenido de su forma de contar la vida como un acontecimiento vital.

A diferencia de la hermenéutica crítica presente en Heidegger y Gadamer, Ortega³⁷ ve en la narrativa una forma de proceder del hombre en relación con su propia historia de vida. Para Ortega, la narración será el medio por el cual el hombre busca comprender sus acciones, porque, si bien es responsable de la historia de su vida, carece de la comprensión de lo que le sucede, por ser experiencia “constitutiva de la vida” (Ortega y Gasset: IV, 590, nota). Es en este sentido que la narración, como método biográfico, está llena de contenido histórico, ya que el hombre busca comprender lo que, de cierta manera, es parte de su existencia, de modo que es a través de la narrativa que comprende lo que le está sucediendo.

Narrar es el ejercicio racional realizado por el hombre en contacto con su vida, realizado como una forma de traer lo que sucedió al presente, por lo que lo narrado siempre implica transparencia, porque solo es posible decir algo, de alguna manera, si tienes dominio de ello. Ciertamente, este es el gran desafío que se encuentra en el ejercicio de la narrativa biográfica, porque el hombre tiende a mirar mucho más a lo que sucede fuera de sí mismo. En relación con este tema, encontramos en Ortega la propuesta de una práctica vital a través de la cual el individuo puede apropiarse de su historia a través de un proceso de comprensión continua de lo que le sucede, llevando al presente los acontecimientos del pasado.

Esta experiencia tiene una dimensión socializadora, porque el hombre necesita comunicación y su vida está marcada por lo que le sucede. Y es a través de esta dimensión histórica de la vida que la comprensión de uno mismo también se complementa con la comprensión circunstancial. Nos parece que Regalado

³⁶ Cfr. *ibid.*, p. 36.

³⁷ Según Molinuevo (1984 y 2012), en ese momento, la vida y el pensamiento de Ortega adquirieron una textura etimológica. La perspectiva ahora es de razón histórica, una razón que va a la raíz de las cosas a través del lenguaje y, especialmente, al núcleo de la realidad radical, de la vida, a través de la vida personal cuyo decir es narrativo. A partir de ahí, Ortega desarrolla meditaciones fundamentales: una sobre el origen y la estructura de la sociedad, en *El hombre y la gente* (1939-1940); y otra sobre el origen de la filosofía en el contexto de una modernidad alternativa, en *Sobre la razón histórica* (1940), “Introducción a Velázquez” (1943) y *La idea de principio en Leibniz* (1947) (cfr. *ibid.*, pp. 44-45).

(2007) comprende bien esta dimensión al destacar que el concepto de biografía presente en el texto *Goethe desde dentro* (1932) es esencial para el proyecto filosófico de la razón histórica y responde a la conciencia del carácter hermenéutico de la vida, la dinámica de la relación entre el hombre y sus circunstancias. En el proyecto de Ortega, es necesario que el biógrafo vea cómo era objetivamente esta vida, es decir, es necesario observar cómo el individuo vivió su historia, y esto significa que, en una perspectiva biográfica, es necesario relacionar al individuo con el hecho vivido, porque una biografía siempre unifica las *contradicciones*³⁸ de una existencia que está relacionada con otras formas de vida.

Al incorporar la narrativa a su pensamiento biográfico, Ortega no se preocupa por reforzar una metodología histórica de registro de hechos y eventos, porque, por el contrario, su intención era hacer que el hombre entendiera su propia trayectoria, su historia de vida en relación con lo que le pasa. Por esta razón, los hechos aislados no tendrán importancia en el pensamiento de Ortega, pero cobran relevancia cuando se piensan desde un ser vivo³⁹.

La narración de Ortega implica recuperar temas de la vida del hombre y no informar de acontecimientos más o menos extraordinarios como se hizo hasta el siglo XVIII⁴⁰. Algo que se hace al traer al presente lo que se vivió al contar las experiencias de los individuos a lo largo de sus historias de vida como una forma de entender al hombre mismo dentro de este acontecimiento mayor que es la vida de cada uno. La explicación viene a través del relato, que no termina en un acontecimiento específico, porque la vida es un acontecimiento dinámico que siempre implica un proceso de comprensión, ya que la historia es un sistema de experiencias⁴¹ vividas por un ser viviente.

El tema de la narrativa, en *Historia como sistema* (1935), relacionado con la temporalidad y la dimensión experiencial de la vida, es el tema que desencadenará el tema de la narrativa en el pensamiento orteguiano. Al exponer la vida

³⁸ Regalado (2007) considera que esta definición orteguiana excluye el concepto de necesidad psicológica que Dilthey había puesto como uno de los fundamentos de su ciencia histórica. Al enfrentar la vida de Dilthey, Ortega partió de la premisa de que una vida vista en su intimidad no tiene forma, ya que es solo ejecución y, como tal, siempre es inconclusa e indeterminada. La idea de la contradicción que marca una vida será fundamental para comprender el concepto de vida biográfica en Ortega. Contrariamente a una unidad de significados respaldada por una conexión interna, Ortega se opone a esta idea de Dilthey, considerando que la vida está marcada por una serie de contradicciones. Así, la biografía consiste en un método que desenmascara las contradicciones de una vida.

³⁹ El concepto de vida como interpretación de sí mismo marca, en Ortega, un giro hermenéutico, que justifica la narración como método para comprender estos acontecimientos, que no serán históricos, sino vitales (cfr. Juan Carlos CASTELLÓ MELIÁ, *La hermenéutica narrativa de Ortega y Gasset*, ob. cit., pp. 24 y 36).

⁴⁰ Cfr. *ibid.*, p. 37.

⁴¹ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema* (1935), en *Historia como sistema y Del Imperio Romano*, VI, 74-75.

como ser, Ortega pregunta por qué permite la comprensión y la concepción de ese ser. La respuesta proviene de la narrativa, porque es la capacidad humana de contar lo que hace posible comprender la vida y construir conceptos, ya que: “Este hombre, esta nación hace tal cosa y es así *porque* antes hizo tal otra y fue de tal otro modo” (Ortega y Gasset: VI, 71). Contar significa que hay una historia que involucra a hombres y acontecimientos, y esta relación entre lo que sucedió y los participantes en el acontecimiento es algo muy presente en el pensamiento orteguiano al criticar la ciencia histórica como una ciencia de los hechos y no de los hombres.

Partir de la narrativa para comprender lo humano es traer al presente lo que sucedió con las vidas individuales, lo que los hombres hicieron en sus historias, lo que construyeron como posibilidades y eligieron como una forma de vida. Y como esto no es un ejercicio sobre algo estático, siempre requiere que se cuente, ya que las experiencias pasadas actúan sobre el presente de los hombres y limitan sus posibilidades futuras, porque el “hombre es lo que le ha pasado, lo que ha hecho” (Ortega y Gasset: VI, 72). La falta de conocimiento del pasado es un problema para el hombre, porque contiene “en su propio e instantáneo hoy, actuando y viviente, el escorzo de todo el pasado humano” (Ortega y Gasset: VI, 74). Por esta razón, advierte Ortega: el hombre de hoy tiene poco interés en su pasado, y eso es un riesgo porque, como no conoce el pasado, el hombre lo reproduce automáticamente y vive de él, porque el hombre también es lo que le precede.

La razón histórica como narrativa es una razón *a posteriori*, comprende lo vivido y, como tal, resume la historia de la vida. Como la vida humana está cambiando, esta razón sigue lo que se ha vivido, sin pretender determinar al hombre en una categoría o tiempo. En este caso, aparece como la ciencia del presente, ya que se basa en la historia, y esto, según la comprensión de Ortega, conlleva que encuentre el pasado a través de la historia de la vida presente.

Existe un aparente antagonismo entre el posible método y el concepto. Si bien la vida sigue una ontología futurista, de lo que será, la narración se basa en lo que fue, porque narrar es contar un acontecimiento y el futuro no se cuenta. Este posible obstáculo temporal en la narrativa se presenta por una limitación de la vida misma, porque el hecho de que el hombre imagine una forma de vida por sí mismo no significa que esta forma de vida se realice según lo planeado. El hombre crea personajes imaginarios, cree en cierto programa de vida como su verdadero ser, busca fusionar su soledad en el encuentro con los demás, pero es en la experiencia que todo lo que está en el campo de las posibilidades sufre sus limitaciones y defectos. La ejecución del proyecto de vida siempre se enfrenta al universo de circunstancias que limita no solo lo planificado, sino también la ejecución de lo planificado. Por esta razón, mirar lo que sucedió es tratar de entender cómo cierto individuo o ciertas personas llevaron a cabo sus proyectos de existencia.

Cuando Ortega reanuda la biografía de algún autor, especialmente la de Goethe, a quien claramente dedica textos que se refieren a su biografía, su preocupación es tratar de entender cómo vivió ciertos acontecimientos, cómo aparece para sí en su vida, cómo los hechos están directamente relacionados con la persona, siempre preocupándose por la dimensión de la autoría. Por lo tanto, si bien la vida es una preocupación por el futuro, la razón histórica es una razón *a posteriori*, es la razón de lo que sucedió, porque la historia es lo que le sucede al hombre, es su pasado lo que está presente en su vida, lo que actúa sobre él.

Para Ortega, no hay progreso para aquellos que están atrapados en el pasado, para aquellos que no pueden superarlo. Sin embargo, lo que no se sabe no se supera, por lo que siempre es necesario volver al pasado, porque “para superar el pasado es preciso no perder contacto con él; por el contrario, sentirlo bien bajo nuestras plantas porque nos hemos subido sobre él” (Ortega y Gasset: V, 549). Es necesario apropiarse de él y confiar en él para que surjan nuevas formas de vida, ya que solo es posible pensar en nuevas posibilidades cuando uno tiene el conocimiento del presente, de lo que se hace en el presente.

La necesidad de vivir sobre las limitaciones impuestas por las circunstancias es parte de la historia humana, ya que la vida humana está cambiando, nunca una forma de vida será suficiente para todas las demás, siempre existe la necesidad de ir y venir, de regresar al pasado para planificar el futuro, es decir, darse cuenta de lo que debe superarse para que el estilo de vida satisfaga las aspiraciones de quienes viven en un momento dado con sus peculiaridades y particularidades. El propio Ortega hizo este movimiento cuando afirma haber pasado diez años de su vida atado al pensamiento kantiano⁴². Cuando hace esta declaración, aclara que es necesario mantener las ideas para ser otra cosa: alguien sigue siendo kantiano, si no lo es; por lo tanto, dejar de ser algo implica saber que uno debe dejar de estar dentro de una nueva perspectiva de la vida.

“Contar” es una necesidad de traer al presente un pasado que actúe en la vida contemporánea, es por eso que Ortega asocia la razón y la historia, porque no solo es necesario contar, sino que decir implica comprender cómo está presente el pasado, cómo actúa. La razón en la filosofía orteguiana no se limita a la forma de operar del intelecto, sino que consiste en cualquier acción intelectual que ponga al hombre en contacto con la realidad, a través de la cual le hace encontrar lo trascendente⁴³. “Trascendente” para Ortega no es ninguna sustancia que esté más allá del hombre, sino la trayectoria humana en sí misma, la única realidad que trasciende la vida individual. Comprender la realidad es iniciar un proceso de superación de la alienación de uno mismo, ya que no difiere de su pasado. Para hacerlo, es necesario conocerla para conocerse a sí mismo y poder superarla.

⁴² Cfr. José ORTEGA Y GASSET, “Reflexiones de centenario (1724-1924)” (1924), en *Kant*, IV, 255.

⁴³ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?* (1929), VIII, 343.

La idea anterior conlleva una crítica a cualquier forma de subjetivismo en el que la razón se entiende como el máximo órgano de la vida; la razón cumple su papel en la vida al vincular al hombre con la realidad a través de la comprensión. Ese es el punto importante de la razón: conectar al hombre con la realidad, comprender lo que constituye la vida. Por esta razón, Ortega prefiere la “revelación”⁴⁴ al término “operación”. Lo revelador sucede en la relación. En el contacto del hombre con la realidad se está descubriendo a sí mismo y a las cosas, está encontrando significado y elaborando significado, construyendo mundos, y esto no es solo el resultado de una operación intelectual, porque el intelecto es una de las facultades que componen la vida, siendo una función biológica formada por necesidades vitales⁴⁵. Esto significa que la razón ayuda al hombre en su relación consigo mismo y con el mundo.

Comprender lo trascendente significa comprender la historia misma que se manifiesta, no en el sentido hegeliano, sino como un contenido circunstancial que está presente en la vida de todos. Por lo tanto, la razón debe ser sensible a lo que influye en la vida de las personas como una forma de entender qué es y qué pretende ser.

4.2. El discurso como recurso narrativo de la razón histórica

Ortega aclara mejor lo que quiere decir con narrativa en “¿Qué es el conocimiento?” (1931), en el capítulo “Sobre el hablar y el preguntar”, cuando, al definir la vida humana como biográfica, presenta el habla como una de las cosas que se hacen en la vida⁴⁶. El discurso, para Ortega, consiste en la narrativa a través de la cual se le presenta al oyente lo que está ausente, lo que no presenció, es decir: “Hablar es (...) narrar. La narración presenta al oyente lo ausente, lo que éste no ha presenciado” (Ortega y Gasset: IV, 581).

Como la historia es la historia de los hombres, de lo que viven, la narración aparece como una necesidad vital, por lo que contar se convierte en una necesidad para que el hombre conozca al otro y a sí mismo, porque la historia personal está envuelta en una historia colectiva. Por lo tanto, La narración como ejercicio de hablar lleva al oyente a descubrir algo que está oculto para él. Para apoyar esta percepción, Ortega retoma la etimología de la palabra “decir”: del latín *deico*, del griego *deiknumi* y del sánscrito *ḍwami*, que significa mostrar, hacer ver⁴⁷.

⁴⁴ Para Ortega, revelar es lo mismo que saber acerca de uno mismo y del mundo (cfr. VIII, 501). A través de él, el hombre entra en contacto con una realidad que es diferente de él (cfr. José ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema* (1935), VI, 76).

⁴⁵ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo* (1923), III, 579.

⁴⁶ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, “¿Qué es el conocimiento? (Trozos de un curso)” (1931), IV, 580.

⁴⁷ *Ibid.*, 581.

Esta idea de revelar lo oculto como la función de la narrativa nos lleva a afinar nuestra comprensión en la defensa que estamos haciendo de la narrativa como un método experimental, en el que necesitamos conocer la vida del otro y cómo vive para abordar una comprensión coherente. Por lo tanto, es vital contar, porque no contar conduce a lo que es común en la historia de los hombres: olvidar.

Aquí Ortega lleva la discusión al campo del hablar como algo revelador, porque, en relación con las cosas, no es posible identificar una autenticidad, es por eso que el pensamiento o el habla son los lugares de manifestación de las cosas en su verdad, porque, descubrir algo requiere un esfuerzo intelectual para superar la condición original de ignorancia. Al combinar el pensamiento y el habla a través de la narrativa, Ortega vincula el pensamiento y el lenguaje como funciones vitales inseparables. El pensamiento puro caería en la crítica del idealismo de Ortega; el habla, a su vez, es la posibilidad de manifestar algo a otro individuo.

En el texto “Sobre la realidad radical” (1930), cuando discute el conocimiento como algo propio de un ser humano, Ortega lo identifica en el acto de pedir la búsqueda del ser que está más allá del mundo inmediato. Sin embargo, lo que nos parece relevante es que la pregunta aparecerá como una forma de hablar que expresa el pensamiento y también habla de uno mismo a otro. Ortega entiende que: “Hablar es manifestar (...) desnudar a otro mis pensamientos (...) decir es declarar, aclarar, manifestar lo por sí mismo oculto” (Ortega y Gasset: VIII, 387). Esta comprensión de Ortega nos ayuda a reforzar el argumento de la narrativa como una comunicación vital que se justifica por la vida biográfica como un acontecimiento que siempre requiere un ejercicio de comprensión.

Consideramos llegar al argumento central de Ortega con respecto a su filosofía, que él refuerza en su curso *La razón histórica* (1940), considerando que “la razón pura (...) tiene que ser sustituida por una razón narrativa” (Ortega y Gasset: IX, 557). Solo un método adecuado a lo que realmente es la vida humana puede ser capaz de hablar sobre el hombre, comprenderlo en su dimensión vivencial que escapa a cualquier categoría ontológica esencialista.

Por lo tanto, partimos de esta comprensión, entendiendo que, para Ortega, la razón histórica y la razón narrativa son lo mismo, porque lo que Ortega llamará razón histórica es el proceso de narrar la vida humana, porque solo a través de la narrativa se alcanza una comprensión adecuada del hombre. Este es un proceso continuo: lo que se vive se cuenta; se dice lo que pasa, y la vida siempre está sucediendo, por lo que siempre necesita ser narrada para ser entendida.

En su texto *La razón histórica* (1940), Ortega pone la vida como el lugar del discurso, ya que es en él donde uno tiene la posibilidad de hablar sobre las cosas y a través de él se habla de todo. Ortega considera que cualquier actividad humana es ininteligible si no regresamos de ella a la situación anterior

que la motivó⁴⁸. Esta apropiación de la situación anterior revela una dimensión sistémica de los acontecimientos, ya que las situaciones experimentadas han ganado una dimensión relacional con quienes las viven, permitiendo siempre un proceso de comprensión.

5. Conclusiones

Castelló Meliá (2009) afirma que la vida entendida como biografía es la base de la hermenéutica narrativa, considerando que cada acto vital es una interpretación. Como resultado, podemos entender que la vida como una realidad radical o, como dice el propio Ortega, como un órgano de comprensión, le permite al hombre comunicarse de lo más inmediato a lo más complejo a través de la elaboración de conceptos y teorías. Es esta capacidad y, al mismo tiempo, la necesidad de conocer e interpretar el mundo para vivir en él, contar con las cosas, lo que hace de la vida humana un acontecimiento único en la historia de los seres vivos, ya que este acontecimiento lleva al hombre a hacer ejercicio de la razón como un acto vital. Así, la vida funciona como una razón cuando es biográfica, cuando tiene algo que narrar.

Cuando presentamos la narrativa como un método biográfico, justificamos la necesidad de tener siempre una apropiación del pasado para contar ciertos hechos, ciertos acontecimientos. En la vida humana, tenemos siempre que contar historias, pero, a través de la narración, lo que se cuenta a menudo puede ser inconsistente con lo que se experimenta o con el sujeto vivo, o a menudo desconecta del acontecimiento de la vida concreta. Ciertamente, esta es una de las grandes contribuciones de la hermenéutica vivencial presente en el pensamiento de Ortega. Lo narrado no puede aislarse del hecho, porque narra lo que le sucede a un sujeto, es decir, la narración debe estar directamente relacionada con la vida de un ser vivo. Por lo tanto, es posible, en teoría, evitar un riesgo, que Martín (1999) nos advierte: que la narrativa llegue a través del vencedor.

Como estamos defendiendo la biografía como una manifestación de la vida personal, también es importante resaltar la dimensión de la narrativa a través de terceros, porque si la vida ocurre en medio de las relaciones, una historia de vida puede verse comprometida por una narración injusta del pasado, o incluso la omisión de una narrativa, comprometiendo la comprensión que el hombre puede tener de la historia de su vida al distanciarse de sí mismo por comprometer la comprensión de su propia historia de vida. Poner en peligro una narración o negarla es comprometer la comprensión de una vida que necesita una comprensión de lo vivido para situarse en el mundo y tomar sus decisiones guiadas por lo que considera coherente consigo mismo.

⁴⁸ Cfr. IX, 685.

Por esta razón, estamos de acuerdo con Martín (1999) con respecto al hecho de que cada era tiene que rehacer y reescribir su historia para apropiarse de ella, para ganar la relación con el significado que existe entre pasado-presente-futuro, porque, a menudo, la historia está marcada por voces ahogadas, posibilidades enterradas y entendimientos silenciados. Esto se aplica no solo a eventos generales, sino también a historias de vida personales que están profundamente marcadas por una serie de silencios que surgen de múltiples razones que son desconocidas y borradas por otras formas de contar ciertas experiencias. Por lo tanto, llevar la comprensión biográfica de Ortega a esta reflexión significa buscar la coherencia que la razón viviente puede aportar a la aclaración de lo que el hombre hace con su propia historia de vida. ●

Fecha de recepción: 21/04/2020

Fecha de aceptación: 19/01/2021

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CASTELLÓ MELIÀ, Juan Carlos (2009): *La hermenéutica narrativa de Ortega y Gasset*. Granada: Editorial Comares.
- DOSSE, François (2013): *O desafio biográfico: escrever uma vida*. São Paulo: Edusp.
- FUMAROLI, Marc (1987): "Des «viés» à la biographie: le crépuscule du Parnasse", *Diogène*, n.º 139, pp. 3-30.
- GUTIÉRREZ POZO, Antonio (2012): "La vida como principio interpretativo radical en la filosofía de Ortega y Gasset", *Transformação*, vol. 35, n.º 3, pp. 81-96.
- GUTIÉRREZ POZO, Antonio (2017): "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, pp. 11-28.
- MARIAS, Julián (1971): *Acerca de Ortega*. Madrid: Revista de Occidente.
- MARTÍN, Francisco José (1999): *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- MOLINUEVO, José Luis (1984): *El idealismo de Ortega*. Madrid: Narcea.
- MOLINUEVO, José Luis (2012): "Prólogo", en José ORTEGA Y GASSET, *El Espectador*. 6.ª ed. Madrid: Edaf.
- ORTEGA Y GASSET, José (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- REGALADO, Antonio (2007): "De la razón vital a la razón histórica. La hermenéutica de Ortega", en José LASAGA, Margarita MÁRQUEZ, Juan Manuel NAVARRO, Javier SAN MARTÍN (coords.), *Ortega en pasado y en futuro: medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 111-134.
- RÜSEN, Jörn (2016): "Narração histórica: fundações, tipos, razão", en Jurandir MALERBA (Org.), *História e narrativa. A ciência e a arte da escrita histórica*. Rio de Janeiro: Vozes, pp. 45-57.
- ZAMORA BONILLA, Javier (2002): *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza & Janés.

Ortega, lector de Dante

Roberto E. Aras

ORCID: 0000-0003-4167-4928

Resumen

La vinculación de Ortega con la obra y la figura de Dante, el mayor poeta italiano del medioevo, inspira el tratamiento de muchos temas esenciales de su pensamiento e, incluso, construye una metáfora vital en la que se apropia de palabras y gestos que iluminan algunas de sus más íntimas decisiones. Para este análisis hemos propuesto las siguientes categorías: 1. La apelación al ejemplo o a la autoridad de Dante; 2. La metáfora en perspectiva filosófica; 3. Dante, representante del espíritu del medioevo italiano; 4. La afectividad en crisis; 5. El "amor de *cortezía*" y la "Gioconda de la Pampa". La presencia de Dante tan constante demuestra la íntima predilección por las obras del florentino, que ya formaban parte de sus tempranos materiales de redacción.

Palabras clave

Ortega y Gasset, Dante Alighieri, Victoria Ocampo, *Divina Comedia*, amor

Abstract

Ortega's connection with the work and figure of Dante, the greatest Italian poet of the Middle Ages, inspires the treatment of many essential themes of his thought and even constructs a vital metaphor in which he appropriates words and gestures that illuminate some of his most intimate decisions. For this analysis we have proposed the following categories: 1. The appeal to Dante's example or authority; 2. The metaphor in philosophical perspective; 3. Dante, representative of the spirit of the Italian Middle Ages; 4. Affectivity in crisis; 5. "Love of *cortezía*" and "Gioconda of the Pampa". The constant presence of Dante demonstrates his intimate predilection for the Florentine's works, which were already part of his early writing materials.

Keywords

Ortega y Gasset, Dante Alighieri, Victoria Ocampo, *Divine Comedy*, love

Hace siete años tuvo usted la gentileza de escribir un epílogo a mi breve comentario de la *Divina Comedia*, comentario publicado con motivo del sexto centenario de Dante (septiembre 1921). Guardo de ese rasgo un recuerdo emocionado y agradecido.

VICTORIA OCAMPO¹

¹ Victoria OCAMPO, "Contestación a un epílogo de Ortega y Gasset", *Sur*, año I (otoño 1931), p. 16.

Cómo citar este artículo:

Aras, R. E. (2023). Ortega, lector de dante. *Revista de Estudios Orteguianos*, (46), 145-173. <https://doi.org/10.63487/reo.77>



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

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 46. 2023
mayo-octubre

En el año de la conmemoración del séptimo centenario de la muerte de Dante Alighieri (1265-1321), encuentro la oportunidad para revisar la vinculación de Ortega con la obra y la figura del mayor poeta italiano del medioevo, pues, a partir de esta afinidad perfila nuestro filósofo muchos temas esenciales de su pensamiento e, incluso, construye una metáfora vital en la que se apropia de palabras y gestos que iluminan algunas de sus más íntimas decisiones.

En efecto, Ortega recurre a Dante en ocasiones como un *alter ego* que lo conduce por los territorios del arte y del amor, no sólo con mirada especulativa sino en el trato con la mujer, especialmente, con la criolla. El texto del acápite es parte de un prolongado diálogo epistolar que comparte con Victoria Ocampo y del cual Dante es el motivo inspirador. Ya se verá hasta qué punto el escenario de la *Divina Comedia* será el telón de fondo de un juego de seducción en el que los motivos personales alternan con las reflexiones teóricas.

Sin embargo, la aparición temprana de la figura del autor florentino entraña también la preocupación por otros asuntos, algunos adyacentes a sus propósitos filosóficos; otros, directamente enfocados al medio expresivo que sostiene los argumentos y cuya índole literaria no omite su capacidad para revelar una dimensión hermenéutica, a la vez portadora de belleza y de verdad². Ingredientes estos, con los que Ortega iba construyendo y desarrollando su estilo propio.

En este punto, sabrá encontrar Ortega una cantera casi inagotable de juegos gramaticales, metáforas y un sinfín de los más variados recursos literarios tanto en la *Divina Comedia* como en *La Vida Nueva*, aunque las imágenes de los versos dantescos sean incorporadas a la obra orteguiana para generar una síntesis ejecutiva que, no sólo sirva para acoplar a las ideas sus reverberaciones estéticas, sino que oficie de puerta de ingreso hacia un ámbito de descubrimiento en el que las palabras permitan interpretar situaciones vitales y dar contenido concreto a principios o conceptos demasiado abstractos. Esa labor de esclarecimiento, o de pedagogía de la comunicación filosófica, también asocia a Ortega con Dante, pues no debemos olvidar que éste pretendía ampliar el horizonte de su mensaje y llegar también a los “*illiterati*”³, es decir, a quienes no eran académicos, y para ello debía adaptar su manera de decir

² Cfr. Francisco José MARTÍN, “Azorín y la retórica del humanismo. Forma y estilo de *El Político*”, [Online], *Disputatio*, vol. 8, n.º 10 (2019). Dirección URL: <http://www.disputatio.es>. [Consulta: 19, abril, 2021].

³ Mariano PÉREZ CARRASCO, “Hacia una Filosofía de la Lengua Vulgar. Filosofía, poesía y traducción en el *Convivio* dantesco”, *Scientia Translationis*, n.º 11 (2012), p. 209: “Lo específico del ideal dantesco reside en que introduce un cambio en la concepción de la actividad filosófica, que implica asimismo una modificación del público al que los productos de esa actividad van dirigidos: el público de la filosofía deja de ser exclusivamente el mundo universitario y pasa a ser la sociedad en su conjunto, aquellos a los que Dante llama los *illiterati*, pues ignoran el latín, esto es, las *litterae*”.

y superar los límites del vocabulario culto⁴. De la misma forma, Ortega fue capaz de cambiar el vuelo de su discurso para que conmoviera a los diferentes auditorios que seguían con interés sus palabras, pero sin disminuir un ápice la profundidad de la prédica.

Por otra parte, la aparición de las frases en italiano no siempre goza de su correspondiente traducción o se efectúa la remisión a la obra de la cual se toman y, a menudo, se trata de citas que Ortega hace de memoria. Teniendo en cuenta la variedad de escenarios en los cuales ha debido escribir el filósofo —en su propia tierra o en el exilio—, la constante presencia de Dante demuestra la íntima predilección por los endecasílabos del florentino, que ya formaban parte de sus tempranos materiales de redacción. Un ejemplo de ello fue la introducción de un verso del *Infierno* en el texto de su tesis de doctorado en Filosofía que se tituló *Los terrores del año mil*, donde afirma:

Tanto es así que la fantasía popular ha imaginado a Gerberto haciendo en Córdoba pacto con el diablo para que éste le ayude a ganar la Sede Pontificia, vaticinándole a la vez el diablo que moriría en Jerusalén. Efectivamente, andando los años y cuando celebraba una ceremonia en una capilla de Roma, llamada Jerusalén, se presentó el diablo y exclamó según el verso marmóreo de Dante:

*Tu non pensavi ch'io loico fossi!*⁵

La cita corresponde al *Infierno*, canto XXVII, verso 123⁶, cuya traducción —que no incorpora a la obra propia— sería:

¡Oh miserable! Cómo me aterraba
al agarrarme diciéndome: ¿Acaso
no pensabas que lógico yo fuese?⁷

⁴ Cfr. Francisco José MARTÍN, "Filosofía y Literatura en Ortega. (Guía de perplejos de filosofía española)", en Javier ZAMORA BONILLA (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, 2013, p. 183: "En esa predicación de la forma iba a poner Ortega el mejor de sus empeños, para lo cual no dudó en cambiar de sayo en función del público y de los distintos contextos de acción a los que se dirigía (cátedra, tertulia, conferencia, periodismo, política, mundo editorial, etc.)".

⁵ José ORTEGA Y GASSET, *Los terrores del año mil. Crítica de una leyenda* (1909), I, 300. 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.

⁶ "¡Oh me dolente! Come mi riscossi // quando mi prese dicendomi: «Forse // tu non pensavi ch'io loico fossi!»"

⁷ Utilizaré la traducción al castellano del Prof. Ángel J. BATTISTESSA, *La Divina Comedia*. Buenos Aires: Asociación Dante Alighieri, 2003.

Paradójicamente, la cita de Dante vuelve en una de sus obras de madurez, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*⁸, de 1947 –es decir, treinta años después de su tesis doctoral–, que permaneció inédita hasta su muerte.

Aquella incorporación precoz de los versos dantescos nos lleva a ensayar una suerte de clasificación de los usos o funciones de las citas y menciones que pueblan las páginas de las *Obras completas* desde el inicio mismo de su vida pública. Así, este intento por introducir cierto orden en las apariciones del poeta en los escritos orteguianos, nos conduce a proponer las siguientes alternativas de agrupamiento: 1) citas para apelar a su ejemplo o autoridad –en particular, en aquellos temas vinculados con la literatura provenzal y su tiempo–; 2) para reutilizar su capacidad metafórica y transferirla a otros campos o disciplinas; 3) para caracterizar una época, en perspectiva de la razón histórica; 4) para acceder al fondo afectivo del hombre, en particular, en lo que atañe a la vida pasional y 5) para generar un paradigma de seducción en el trato con la mujer.

Así, pues, seguidamente trataré de recorrer la producción orteguiana para identificar las alusiones a que he hecho referencia y que se constituirán en las estaciones de nuestro camino de exploración hacia la figura del gran florentino.

1. La apelación al ejemplo o la autoridad de Dante

En una filosofía que pretende hacer de la biografía un ejercicio válido de inspección histórica, a partir de la cual se puedan vislumbrar las ecuaciones que atraviesan la vida de cada cual, en los variados contrastes entre vocación y destino, circunstancia y azar, determinación y docilidad, época y generación, no resultará extraño que otras existencias sean interpretadas como avales intemporales, experiencias ajenas pero asimilables, para la justificación de nuestras acciones y conductas.

Esos “otros”, que nos benefician anticipando con sus registros de vida las alternativas posibles que podrían presentarse en nuestro propio camino biográfico, no necesariamente son sólo los seres de carne y hueso, actuales o fallecidos, sino que también cumplen con la faena los personajes ficticios que la buena literatura nos regala⁹. De esta manera, podríamos decir con Aristóteles

⁸ El texto completo de la cita, que se traduce en nota, es el siguiente: “De donde resulta que la logicidad de un concepto es cosa distinta de su veracidad. En Dante, dice el Diablo –Príncipe del Error– al Papa Silvestre: *Forse // Tu non pensavi ch'io loico fossi!*” (IX, 967). En nota traduce Ortega los versos: “«¡Tal vez no has tenido en cuenta que yo también soy lógico!» (*Infierno*, canto XXVII, versículos 122-123)” (IX, 967, nota). Cuestión diferente es, a la inversa, si un concepto, para ser verdadero, no tiene antes que ser lógico.

⁹ Cfr. Helio CARPINTERO, “Antonio Rodríguez Huéscar: filosofía y novela”, *Revista de Occidente*, n.º 216 (mayo 1999), pp. 38-39: “No se puede olvidar que para Ortega la forma superior de conocimiento de esa realidad radical que es la vida reside en una razón dramatizadora

(*Poética*, 1451 b), quien reconocía en la poesía una proximidad mayor con la filosofía que con la historia, que “amplía el valor cognitivo de la ficción, expande la imaginación moral y afina la capacidad de juzgar en la aplicación de normas, valores e ideales”¹⁰, y completa lo que la crónica histórica enseña a partir de la indagación sobre sujetos reales.

Fundado en ese mecanismo de trasposición aparece, así, en los textos orteguianos, una colección de frases de autores de las más variadas disciplinas, que legitiman o justifican las afirmaciones que el propio filósofo español realiza y que las dotan de una autoridad que se derrama desde el uso original hasta el que insinúan sus páginas.

Este parece el caso de varias invocaciones a Dante que surgen en muchos textos consagrados, como un borrador de *La rebelión de las masas* (1929), en el cual el poeta sugiere la máxima sinceridad: “No es nada improbable que sea yo el equivocado. Pero aún en este caso debo comunicar mi visión. *Tutta la tua vision fa manifesta* –recomendaba [Dante]”¹¹.

Otra apropiación de la personalidad dantesca la utiliza en un texto de 1918 en el que sirve a los efectos de describir la extensión de una búsqueda: “Con esta curiosidad de augur que indaga en las entrañas trépidas de un ave la vislumbre del futuro, entro en esta Exposición buscando *del donnesco la cima*, como decía Dante. ¿Tengo yo la culpa de no haberlo hallado?”¹² “La culminación de la feminidad” era lo que buscaba, comparándose con el maestro italiano.

O el párrafo del temprano artículo de 1912 en el que ejemplifica su deseo de examinar las cosas con amor y detenimiento, como lo haría un Dante imaginario: “El caso es extremadamente sugestivo para quien tiene amor a las cosas, y no pasa de largo sino que gusta detenerse –como Dante piadoso– a oír la historia de su buena o mala ventura”¹³.

Una nueva aparición, esta vez en “Ensimismamiento y alteración” –que corresponde a la transcripción de la conferencia de finales de 1939– transmite una comparación en tono humorístico:

o narrativa. Según ello, razón y narración, o si se prefiere, metafísica y novela, tienen una misión convergente, iluminadora de la realidad personal, que terminan por complementarse”.

¹⁰ Matilde CARRASCO BARRANCO, “Naturaleza y valor de la Literatura” [Online], *Disputatio*, vol. 8, n.º 10 (2019). Dirección URL: <http://www.disputatio.es>. [Consulta: 19, abril, 2021].

¹¹ José ORTEGA Y GASSET, “La rebelión de las masas.– VI. [Borrador]” (1929), VIII, 188. La expresión fue tomada de la *Divina Comedia*, *Paradiso*, canto XVII, verso 128:

*Ma nondimen, rimossa ogni menzogna,
tutta tua vision fa manifesta;
e lascia pur gratar dov'è la rognà.*

Remueve, sin embargo, los embustes,
Tu visión en un todo manifiesta,
Y deja que se rasquen los sarnosos.

¹² José ORTEGA Y GASSET, “Estafeta romántica.– Eva ausente” (1918), III, 104.

¹³ José ORTEGA Y GASSET, “[Variaciones sobre la *circum-stantia*]” (1912), VII, 296.

Agradeceré a ustedes, en el caso de que, no obstante la complicidad de este amplificador, mi voz –las cenizas de mi voz– no alcance a todos los lugares de estas salas, que me lo adviertan enérgicamente. Nada me será más grato. Pues sé muy bien que, si escuchar una conferencia es ya de suyo una operación heroica, escucharla sin oírla es el único tormento que Dante olvidó, tal vez porque le pareció excesivo¹⁴.

Finalmente, en la conferencia de 1940 “Juan Luis Vives y su mundo”, Dante constituye un ejemplo de la especie “ser cristiano” en una aplicación de la razón histórica:

El occidental de hoy es tal porque antes fue positivista y democrático, y antes absolutista y racionalista, y antes humanista, y antes cristiano como San Francisco o como Dante, etcétera, etcétera. Todos esos modos de ser perduran en el tipo histórico actual, en la forma de haberlo sido¹⁵.

2. La metáfora en perspectiva filosófica

El empleo de la metáfora en el texto filosófico fue ampliamente defendido por Ortega en numerosos pasajes de su obra escrita¹⁶ y es uno de los capítulos de la crítica ampliamente desarrollado¹⁷. Ella constituye un recurso exploratorio de primer orden que permite distinguir identidades y diferencias, siempre a partir de la capacidad de establecer analogías entre objetos o situaciones distintas.

Así, la locución metafórica significa un puente que nos traslada desde lo conocido hacia lo que ignoramos, pero que podremos concebir ayudados por la función heurística que facilita la innovación semántica. En efecto, la metáfora “impregna la vida cotidiana, no solamente el lenguaje, sino también el pensamiento y la acción”¹⁸, y por ello es interesante observar de qué manera, Ortega rescata de la poesía dantesca los usos metafóricos para reutilizarlos al servicio de sus objetivos.

¹⁴ José ORTEGA Y GASSET, “Ensimismamiento y alteración” (1939), en *Ensimismamiento y alteración*, V, 531-532.

¹⁵ José ORTEGA Y GASSET, “Juan Luis Vives y su mundo” (1940), IX, 450.

¹⁶ Sirva de ejemplo puntual –aunque no el único– el artículo “Las dos grandes metáforas”, del año 1924.

¹⁷ Entre otras obras que tratan acerca del uso de metáforas en Ortega vale mencionar: José M. SEVILLA FERNÁNDEZ y Manuel BARRIOS CASARES, *Metáfora y discurso filosófico*. Madrid: Tecnos, 2000; Jaime de SALAS ORTUETA, “La metáfora en Ortega y en Nietzsche”, en Atilano DOMÍNGUEZ, Jacobo MUÑOZ y Jaime de SALAS (coords.), *El primado de la vida. (Cultura, Estética y Política en Ortega y Gasset)*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1997, pp. 155-168 y Francisco José MARTÍN, *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1999.

¹⁸ George LAKOFF y Mark JOHNSON, *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra, 1991, p. 39.

Son, si se quiere, “metáforas prestadas” que adquieren nueva vida cuando se aplican al contexto secular del que se distancian.

Por otra parte, a ellas se suma el propósito de rescatar el sentido originario de expresiones, “ocultos por los cambios de significación, a fin de conocer las situaciones vitales por las que realmente surgieron”¹⁹. Es decir, Ortega nos propone una exploración lingüística como camino creativo para desentrañar los componentes de una situación vital y llevar luz sobre la actualidad a partir de la inmersión en etimologías, arcaísmos o, incluso, en la terminología poética. El resultado será una ampliación de sentidos y, consecuentemente, un aumento de nuestra intelección sobre las cosas de la realidad; en definitiva, una apertura y ensanche del mundo.

Veamos cómo colabora con este objetivo el recorrido por los versos de Dante.

Una primera referencia aparece en el texto de 1913 “*Azorín* o primores de lo vulgar”, en el que acude a Dante para deslizar una metáfora ya convertida en palabra cotidiana: “Con una palabra de bellos contornos etimológicos decimos que lo recordamos —esto es, que lo volvemos a pasar por el estuario de nuestro corazón. Dante diría *per il lago del cor*”²⁰.

Posteriormente, en una conferencia en Argentina durante su primera visita a ese país en 1916, hace una risueña comparación entre dos universos: el que era descrito por Dante en la *Divina Comedia* y el diminuto —sólo accesible mediante los instrumentos adecuados, que existe para las nuevas ciencias biológicas:

Todo ello se atropella, aparece y desaparece en tropel y torbellino de la misma suerte que al mirar una gota de agua bajo la lupa vemos un pueblo de infusorios que van y vienen, se persiguen, se ayuntan y se devoran, nacen y mueren, en una turbulencia brutalmente caprichosa digna de ser descrita por un Dante microscópico²¹.

Siete años después, hace una larga y compleja cita que le permite sostener que Dante es una suerte de precursor de la “razón histórica”, pues alude al significado de las cosas en su gestación, mencionándolas con la terminología que nos acerca a su nacimiento semántico:

¹⁹ Francisco M. CARRISCONDO ESQUIVEL, “Biografía de dos temas orteguianos: la creatividad léxico-semántica y el diccionario”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 10/11 (2005), p. 220.

²⁰ José ORTEGA Y GASSET, “*Azorín* o primores de lo vulgar” (1913), en *El Espectador II*, II, 295. La referencia de este texto la encontramos en la *Divina Comedia*, *Infierno*, canto I, versos 19-21:

*Allor fu la paura un poco queta,
che nel lago del cor m'era durata
la notte ch'i passai con tanta pietà.*

Entonces se calmó aquel miedo un poco,
Que en el lago del alma había entrado
La noche que pasé con tanta angustia.

²¹ José ORTEGA Y GASSET, *Introducción a los problemas actuales de la filosofía* (1916), VII, 561.

Mallarmé es un lingüista de este lenguaje compuesto sólo de denominaciones arcanas y mágicas. Lo mismo fue Dante. Recuerdo de versos dantescos en que se elude el nombre propio de las cosas y se las hace nacer de nuevo, se las presenta en *status nascens* merced a una denominación original... En vez de Mediterráneo, dirá:

La maggior valle in che l'acqua si spanda...

(...) En vez de Beatriz,

Quel sol che pria d'amor mi scaldò il petto...

(...) En vez de decir que está a la izquierda de Virgilio, dirá que se halla

Da quella parte onde il cuore ha la gente.

(...) España no se llama España, sino

*Quella parte ove surge ad aprire,
Zeffiro dolce le novelle fronde
Di che si vede Europa rivestire.*

(...) Dante se da cuenta de este procedimiento, y una vez que en el Purgatorio se resiste a nombrar su ribera nativa y decir "el Arno", hace que una sombra antipoética se irrite y pregunte:

*Perchè nascose
Questi il vocabol di quella riviera,
Pur com'uom fa dell'orribili cose?*²²

²² José ORTEGA Y GASSET, "Mallarmé" (1923), en *Goethe desde dentro*, V, 197. La ubicación de los versos y la traducción que nos suministra Ángel J. BATTISTESSA es la siguiente:

Paraiso, canto IX, versos 82-84:

*La maggior valle in che l'acqua si spanda",
incominciare allo le sue parole,
"fuor di quel mar che la terra inghirlanda,*

Entonces sus palabras comenzaron:
"El mayor valle en que se vuelva el agua
de ese mar rebordeado por la tierra,

Paraiso, canto III, versos 1-3:

*Quel sol che pria d'amor mi scaldò'l petto,
Di bella verità m'avea scoperto,
Provando e riprovando, il dolce aspetto;*

El sol de amor que presto ardió en mi pecho,
De la hermosa verdad me presentaba,
Probando y refutando, el dulce aspecto;

Purgatorio, canto X, versos 46-48:

"Non tener pur ad un loco la mente"

"No pongáis atención sólo a un motivo",

Hay algunas palabras que no coinciden con el texto dantesco, pues se infiere que Ortega ha citado de memoria. Más tarde, retoma estas ideas e insiste en el aparato metafórico que le regala Dante con una nueva enumeración en el artículo de 1927 sobre Góngora. Allí sostiene que la *Divina Comedia* es la cantera común de la poesía europea posterior. Por ello, confecciona una serie –muy similar a la de 1923– de los lugares en que Dante utiliza figuras metafóricas:

Los movimientos de la poesía europea están todos inscritos en Dante. Veamos qué hace Dante cuando tiene que hablar de la izquierda. Dirá esto:

Da quella parte onde il cuore ha la gente.

Si quiere conducirnos al Mediterráneo, nos engañará hablándonos de

La maggior valle in che l'acqua si spanda.

Aligera el nombre ya un poco inerte de Nazareth diciendo:

Là dove Gabriello aperse l'ali;

y suplanta el vocablo España con esta indicación:

*In quella parte ove surge ad aprire
Zefiro dolce le novelle fronde,
Di che si vede Europa rivestire.*

(...) Dante es la primera potencia, con su “estilo gentil”, y era inevitable que la poesía europea pasase por la enésima potencia del “estilo culto”²³.

*Disse'l dolce maestro, che m'avea
da quella parte onde il cuore ha la gente.*

Dijo el dulce maestro, y me tenía
del lado en que el corazón lleva la gente.

Paradiso, canto XII, versos 46-48:

*In quella parte ove surge ad aprire
Zefiro dolce le novelle fronde,
di che si vede Europa rivestire.*

En esa parte donde surge y abre
céfiro dulce la reciente fronda
con que vemos a Europa revestirse,

Purgatorio, Canto XIV, versos 25-27:

*E l'altro disse a lui: "Perché nascose
Questi il vocabol di quella riviera,
Pur com'uom fa de l'orribili cose?"*

Y a él le dijo el otro: “¿Por qué esconde
éste el nombre que tiene dicho río,
cual se hace con algo que es horrible?”

²³ José ORTEGA Y GASSET, “Góngora. 1627-1927” (1927), en *Espritu de la letra*, IV, 176-177. La ubicación y la traducción de los versos que no coinciden con los ejemplos suministrados en el artículo “Mallarmé” (*Purgatorio*, canto X, versos 46-48; *Paradiso*, canto IX, versos 82-84 y canto XII, versos 46-48) son las siguientes:

Más adelante, y justamente en otro artículo dedicado al análisis de las metáforas como instrumentos de comprensión de la realidad metafísica, Ortega incluye una nueva mención a Dante: “El sujeto no es más que una de tantas cosas inmersa en el gran «mar del ser», que decía Dante. Su conciencia es un pequeño espejo, donde el contorno se refleja nada más”²⁴.

En el prólogo dedicado a la edición francesa de *La rebelión de las masas* (1937) emplea los versos de Dante para sugerir la urgencia de una solución para Europa:

Es preciso que el pensamiento europeo proporcione sobre todos estos temas nueva claridad. Para eso está ahí, no para hacer la rueda de pavo real en las reuniones académicas. Y es preciso que lo haga pronto o, como Dante decía, que encuentre la salida,

*...studiate il passo
Mentre che l'Occidente non si annera.
(Purg., XXVII, 62-63).*

Eso sería lo único de que podría esperarse con alguna vaga probabilidad la solución del tremendo problema que las masas actuales plantean²⁵.

Cuando redacta “En cuanto al pacifismo...”, en el mismo año, recurre a Dante para fortalecer la idea de que la filosofía puede anticipar una crisis, al ser capaz de examinar la estructura profunda de la sociedad:

Por fortuna, he cuidado durante toda mi vida de montar en mi aparato psicofísico un sistema muy fuerte de inhibiciones y frenos —acaso la civilización no es otra cosa que ese montaje— y, además, como Dante decía

Paraiso, canto IX, versos 136-138:

*A questo intende il papa e' cardinali:
non vanno i lor pensieri a Nazarette,
là Dove Gabriello aperve l'alì.*

Esto preocupa a papa y cardenales:
no van a Nazaret sus pensamientos,
allá donde Gabriel abrió sus alas.

²⁴ José ORTEGA Y GASSET, “Las dos grandes metáforas (en el segundo centenario del nacimiento de Kant)” (1924), en *El Espectador* IV, II, 515.

²⁵ José ORTEGA Y GASSET, “Prólogo para franceses” (1937), en *La rebelión de las masas*, IV, 365. El terceto original completo del *Purgatorio* señala:

*“Lo sol sen va”, soggiunse, “e bien la sera:
non v'arrestate, ma studiate il passo,
mentre che l'occidente non si annera”.*

“El sol se va”, añadió, “la noche viene:
no os detengáis, mas esforzad el paso,
mientras no se ennegrece el Occidente”.

che saetta prevista vien più lenta,

no contribuyó a debilitarme la sorpresa²⁶.

Aunque –admitamos– que en la traducción podría leerse también “pues flecha prevista llega más lenta”, nos da una oportunidad para esquivarla y no padecer la herida. Ahora bien, cuando Ortega lo aplica a la vida, le permite establecer que la imprevisibilidad es propia de la condición humana:

Este carácter súbito e imprevisto es esencial en la vida. Fuera muy otra cosa si pudiéramos prepararnos a ella antes de entrar en ella. Ya decía Dante que “la flecha prevista viene más despacio”. Pero la vida en su totalidad y en cada uno de sus instantes tiene algo de pistoletazo que nos es disparado a quemarropa²⁷.

Finalmente, en 1939, cuando Ortega incursiona en las paradojas del amor de la criolla, esgrime el verso dantesco como una sugerente advertencia para no sucumbir a la seducción súbita que ejerce la sudamericana sobre el interpelado por su personalidad:

Pero ¿qué hacemos ante la criolla, si no nos da tiempo para colocarnos a la defensiva, porque su primer gesto es ya otra cosa que lo consabido, si es el divino imprevisto? Nuestro padre Dante, el inmenso Dante, lo sabía –en Dante hay una curiosa anticipación gótica de la criolla. Por eso nos dice:

Che saetta prevista vien più lenta.

La flecha que se ve venir, viene más despacio. Pero la flecha de la criolla que en los primeros siglos se educó entre la indiada, es la flecha prematura del indio y no nos deja respiro²⁸.

Otra metáfora recurrente en Ortega es la de la “salida” o de la “liberación” de la oscuridad o de una restricción, por ejemplo, política, tal como evidencia el fragmento de “La redención de las provincias” (1928):

²⁶ José ORTEGA Y GASSET, “En cuanto al pacifismo...” (1937), en *La rebelión de las masas*, IV, 524. La cita corresponde al verso 27 del *Paralóo*, canto XVII:

*Per che voglia mia saria contenta
D'intender qual fortuna mi s'appressa;
Ché saetta prevista vien più lenta.*

Mi deseo estaría satisfecho
de saber cuál fortuna se me apresta,
pues saeta prevista hiere menos.

²⁷ José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?* (1929), VIII, 356.

²⁸ José ORTEGA Y GASSET, “Meditación de la criolla” (1939), IX, 247-248.

E quindi uscimmo a riveder le stelle

Emergemos de nuevo al haz del presente, volvemos a ver sobre nosotros las constelaciones²⁹.

Es interesante observar la preferencia orteguiana por esta cita que se repite dos veces en el curso de 1929, *¿Qué es filosofía?*, como queda registrado a continuación:

Pero ahora tenemos inminente ante nosotros la difícil tarea de abrir el vientre al idealismo, liberar al yo de su exclusiva prisión, de proporcionarle un mundo en torno, de curar en lo posible su ensimismamiento, de intentar su evasión. *E quindi uscimmo a riveder le stelle*. ¿Cómo puede volver a salir el yo de sí mismo?³⁰

Salvémonos en el mundo –“salvémonos en las cosas”. Esta última expresión escribía yo, como programa de vida, cuando tenía veintidós años y estudiaba en la Meca del idealismo y me estremecía ya anticipando oscuramente la vendimia de una futura madurez.

E quindi uscimmo a riveder le stelle.

Pero antes necesitamos averiguar qué es en su peculiaridad ese verdadero y primario ser que es el “vivir”³¹.

Finalmente, en el famoso “Prólogo para alemanes” de 1934, el verso se emplea para revelar las deficiencias del concepto fenomenológico de conciencia:

El análisis de la conciencia permitió a la fenomenología corregir el idealismo y llevarlo a su perfección, esa perfección que es el síntoma de la agonía, como la cima es la prueba de que la montaña está ya debajo de nuestros pies. Pero una nueva insistencia analítica sobre el concepto fenomenológico de la conciencia me llevó a encontrar en él un agujero,

²⁹ José ORTEGA Y GASSET, “La redención de las provincias” (1928), en *La redención de las provincias y la decencia nacional*, IV, 717. El texto remite al *Infierno*, canto XXXIV, verso 139, que en la versión original señala:

*salimmo sù, el primo e io secondo,
tanto ch'i'vìdi de le cose belle
che porta'l ciel, per un pertugio tondo.*

subimos, él primero y yo después,
hasta que nos dejó mirar el cielo
un agujero, por el cual salimos

E quindi uscimmo a riveder le stelle.

a contemplar de nuevo las estrellas.

³⁰ José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?* (1929), VIII, 332.

³¹ *Ibid.*, 351.

*e quindi uscimmo a riveder le stelle*³².

Cuando se trata de enfatizar la condición fronteriza del hombre, un tema que atraviesa toda la obra orteguiana, apela a Dante para poner al servicio de esa perspectiva la metáfora de la barca, que ocupa escritos del último tercio de la vida del filósofo:

Por lo visto, el ser del hombre tiene la extraña condición de que en parte resulta afín con la naturaleza, pero en otra parte no, que es a un tiempo natural y extranatural, una especie de centauro ontológico, que media porción de él está inmersa, desde luego, en la naturaleza, pero la otra parte trasciende de ella. Dante diría que está en ella como las barcas arrimadas a la marina, con media quilla en la playa y la otra media en la costa. Lo que tiene de natural se realiza por sí mismo: no le es cuestión³³.

Siempre me he representado a Goethe como aquel monstruo Gerión que describe Dante, cuya larga cola está aún sumergida en el agua mientras su torso descansa sobre la playa, por tanto, como las barcas de los pescadores cuando sube la marea³⁴.

Repite el párrafo en “Goethe sin Weimar”:

Siempre me he representado a Goethe como aquel monstruo Gerión que describe Dante, cuya larga cola está aún sumergida en el agua mientras su torso descansa sobre la playa, por tanto, como las barcas de los pescadores cuando sube la marea:

*Come tal volta stanno a riva i burchi,
che parte sono in acqua e parte in terra*³⁵.

La única transcripción de la *Divina Comedia* corresponde a dos versos del *Infierno*, canto XVII, versos 19 y 20, en el que se desarrolla el descenso a un lugar denominado “Malebolge”, en el octavo círculo³⁶.

³² José ORTEGA Y GASSET, “Prólogo para alemanes” (1934), IX, 160.

³³ José ORTEGA Y GASSET, “Meditación de la técnica” (1933), en *Ensimismamiento y alteración*, V, 569-570.

³⁴ José ORTEGA Y GASSET, “[Segunda conferencia sobre Goethe en Aspen]” (1950), VI, 585.

³⁵ José ORTEGA Y GASSET, “Goethe sin Weimar” (1949), X, 25.

³⁶ El terceto es el siguiente:

*Come tal volta stanno a riva i burchi,
che parte sono in acqua e parte in terra,
e come là tra li Tedeschi lurchi*

Como a veces hay lanchas en la orilla,
que parte están en agua y parte en seco;
o allá entre los glotonos alemanes

3. Dante, representante del espíritu del medievo italiano

En Dante, confluían preocupaciones de diferente origen: por una parte, la búsqueda de un nuevo orden que restaurara las garantías del imperio; por otra, la persistente influencia pontificia, que disputaba con las señorías la arena de la política comunal. Ello conducía a una revisión de los ideales de vida y desafiaba con la disgregación –o incluso con la destrucción– de la organización del mundo tal como la Edad Media lo había dispuesto. Allí, los dos planos de la realidad, el trascendente del ámbito divino, y el terrenal, de las luchas y las pasiones humanas, mantienen la tensión que San Agustín había desarrollado en su obra *La ciudad de Dios*.

La *Divina Comedia* es el ejercicio de transportar la problematicidad de la existencia temporal al universo del ser eterno, pero con figuras tan realistas que todo el relato se dirige “contra ese orden, empleándolo para sus fines y opacándolo: la imagen del hombre se antepone a la imagen de Dios”³⁷.

La *Monarchia*, a su vez, representa el cuidado que ponía Dante en la preservación de la paz y en la concepción de una convivencia armoniosa entre el Emperador y el Papa, que promoviera una época de bienestar para todos los habitantes de Italia.

Ortega señala la vocación política de Dante en el texto de un artículo publicado en el diario *El Sol*, “Destinos diferentes”, en julio de 1926:

En la Edad Media, cuando el resto de Europa conoce apenas otra cosa que relaciones privadas, las pequeñas villas italianas retiemblan del foso a la almena, estremecidas por la vida pública. Dante, que viaja por las postrimerías, que desciende al Infierno y se desliza en el Empíreo, arrastra un equipaje compuesto casi exclusivamente de pasiones políticas. De aquí que haya sido tan frecuente en la historia italiana la violencia pública³⁸.

La pérdida de la paz, en efecto, era uno de los grandes temores de esos momentos de transición, y por eso, en la obra en que Ortega se dedica a perfilar los contornos históricos y sociales de las crisis, *En torno a Galileo*, curso de 1933, afirma:

Es decir, partamos de un momento histórico en que el hombre vive tranquilamente instalado en una cierta figura de mundo. Por ejemplo, en 1300 –la hora de Dante. Si deslizamos la mirada por el tiempo que sigue, vemos con toda claridad que el hombre europeo va perdiendo tranquilidad con respecto a su mundo³⁹.

³⁷ Erich AUERBACH, *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*. 1.ª ed. 1946. México: Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 192.

³⁸ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, “Destinos diferentes” (1926), en *El Espectador* VI, II, 617.

³⁹ VI, 405.

En 1940, en la serie de artículos sobre Vives que se publicaron en el diario argentino *La Nación*, refiere a Dante como el extremo medieval del hombre instalado en las creencias de su época –cristianismo y escolasticismo. Aprovecha, entonces, para explayarse en las características de la intimidad de ese hombre habitado por el temor y la falta de certezas, porque está radicado en el centro de un torbellino de tendencias contradictorias que transforman profundamente sus convicciones económicas, sociales y culturales.

Si se quiere, pues, en serio ver por dentro a Vives, asistir al arcano de su existencia, no hay más remedio que dar una serie de pendulaciones entre Dante (1300), que representa el hombre instalado aún plenamente en el sistema de las creencias medievales –cristianismo y escolasticismo–, y el 1630, cuando Descartes va a instalar de nuevo la humanidad occidental en su nueva y sólida mansión, la “modernidad”⁴⁰.

Y en la conferencia sobre Vives, dictada en el Colegio Nacional de Buenos Aires en el mismo año de la serie del periódico, incluye las reflexiones que siguen:

En tiempo de Dante se vive desde Dios –éste penetra toda la mundana existencia del hombre y convierte cuanto hace por su gusto y cuenta en concupiscencia y pecado⁴¹.

Pero en tiempo de Dante no sólo se vive desde Dios, sino que se vive cara a Dios y de espaldas al mundo –quiero decir que no sólo existe el hombre mirando todo lo intramundano desde la relación sobrenatural y de salvación entre Dios y él, sino que no considera como últimamente estimable sino ocuparse de esa relación⁴².

Petrarca no es ateo, es también creyente, pero su fe es muy distinta de la de Dante. Conserva y tiene la creencia en el Dios cristiano, pero esa fe no actúa, se ha quedado parálitica e inerte –no es fe viva–, de ella no emanan principios eficaces y directiva para conducirlo por esta vida⁴³.

⁴⁰ José ORTEGA Y GASSET, “Vives” (1940), V, 612. En otro párrafo dedicado a Dante, distingue: “La *Imago mundi* del siglo XIII y primera mitad del XIV –el mundo que oprimía la persona de Dante– estaba compuesta de un número crecidísimo de realidades independientes –las formas– que eran inmutables o, si se quiere, que no podían cambiar sino para desaparecer, aniquiladas por la divina omnipotencia” (V, 619).

⁴¹ José ORTEGA Y GASSET, “Juan Luis Vives y su mundo” (1940), IX, 457.

⁴² *Ibid.*, 458.

⁴³ *Ibid.*, 461.

4. La afectividad en crisis

Como resultado de la transición histórica antes aludida, queda prefigurado lo que luego sería –en la Modernidad– el dominio despótico de la razón sobre el resto de las facultades humanas. El drama de la vida individual, sometida a las variaciones pasionales en una época de cambios continuos, entregada a la seducción de la autonomía, y sin terreno firme sobre el que pueda asentar sus aspiraciones históricas, plantea la necesidad de fortalecer la energía espiritual que demanda una obra que empieza a perder la dimensión de trascendencia que poseía en el medioevo. Ortega recuerda que esa potencia ubicua es el “amor”, de ahí que “fuera empequeñecer el tema reducir el estudio del amor al que sienten, unos por otros, hombres y mujeres. El tema es mucho más vasto, y Dante creía que el amor mueve el sol y las otras estrellas”⁴⁴.

Cuando el ciudadano florentino se asoma a la transmutación de los ideales y las creencias que conlleva la nueva organización del mundo, y en la que la declinación de Italia parece un destino seguro, encuentra como alternativa la promoción de una afectividad lúcida, aliada de la inteligencia⁴⁵. Dante expone esa preferencia a través de la apelación al sentimiento y se entrega a la tarea de conmover los espíritus mediante su retórica en lengua vulgar, para llegar al “corazón” de sus contemporáneos.

En suma, el arte puesto a manifestar ese fondo de sensibilidad actúa en un doble momento: primero, “la liberación, en arte o en política, sólo tiene valor como tránsito de un orden imperfecto a otro más perfecto” –dice Ortega–, y luego, establece “selección y jerarquía”⁴⁶, en otras palabras, genera orden. Por eso, Ortega encuentra un motivo para recordar a Dante cuando analiza el papel de la atención en la percepción y disfrute del arte con motivo de la repercusión de las composiciones de Debussy, en el ensayo “Musicalia” que integra el tomo III de *El Espectador* (1921):

Antes de ella, a los sentimientos se los llamaba con preferencia *pasiones*, *pathos*; es decir, que desde luego eran consignados a la patología, al hospital, al confesionario, o bien directamente al infierno. En el círculo segundo del suyo pone Dante a las criaturas apasionadas

⁴⁴ José ORTEGA Y GASSET, “Facciones del amor” (1925), en *Estudios sobre el amor*, V, 457.

⁴⁵ Ortega sostiene que Dante es artífice literario de la complejidad afectiva, como lo atestigua al afirmar: “Verlaine que busca el matiz momentáneo quiere decirse que no busca complejas emociones edificadas como Homero o Dante sino sentimientos elementales, instantáneos, atómicos”, José ORTEGA Y GASSET, “Tendencias actuales de la filosofía” (1912), VII, 249-250.

⁴⁶ José ORTEGA Y GASSET, “Musicalia” (1921), en *El Espectador III*, II, 370 y 371.

*che la ragion sommettono al talento*⁴⁷,

esto es, al sentimiento.

(...) Cuando Dante opone la *ragion* al sentimiento se refiere a la razón intelectual. Pero es el caso que existe otra razón sentimental, una *raison du cœur*, como Pascal decía, que no por ser cordial es menos razonable que la otra. Su alumbramiento y desarrollo es el gran tema de nuestra época que Comte ya entrevió cuando postulaba una *organisation des sentiments*.

(...) Sepamos, pues, ante el negro vuelo ululante de Paolo y Francesca contener nuestro arrebato; no es arrastrados por ellos en su trágico turismo infernal como gozaremos la más fina flor de su doliente frenesí, sino dejándolos pasar, siguiendo con la mirada más aguda los dos pájaros eróticos y oyendo que

*comme i gru van cantando lor lai*⁴⁸.

En el siguiente texto, Dante justifica la afirmación que reproduce Ortega en una variante del texto del artículo “Facciones del amor” (1925), en función de la creencia medieval que sostenía que las ensoñaciones diurnas son más veraces que los sueños nocturnos y lo aplica sobre un sueño propio –al modo de un augurio–, en el cual imagina el castigo de Florencia. Así, el verso dice: “*che verso al matín il ver si sogna*”⁴⁹.

En las conferencias de Buenos Aires de 1928, *Meditación de nuestro tiempo*, aparece la cita del verso de Dante ligada a la vitalidad, a la afectividad constructiva y base de nuestra vida activa:

⁴⁷ El verso citado corresponde al *Infierno*, canto V, verso 39, del que ofrecemos la traducción de Battistessa:

*Intesi ch'a così fatto tormento
enno dannati i peccator carnali,
che la ragion sommettono al talento.*

Comprendí que a tal clase de martirio
los lujuriosos eran condenados,
que la razón somete al deseo.

⁴⁸ II, 369-371 y 374. El verso pertenece al *Infierno*, canto V, verso 46:

*E come i gru van cantando lor lai,
faccendo in aere di sé lunga riga,
così vid'io venir; traendo guai,*

Y cual las grullas cantando sus lays
largas hileras hacen en el aire,
así las vi venir lanzando ayes.

⁴⁹ V, 857. La cita corresponde al *Infierno*, canto XXVI, verso 7:

*Ma se presso al mattin del ver si sogna,
tu sentirai di qua da picciol tempo
di quel che Prato, non ch'altri, t'agogna*

Mas si el soñar al alba es verdadero,
Conocerás, de aquí a no mucho tiempo,
Lo que Prato, no ya otras, te aborrece.

Vivir como *más* vivir, como activismo, como desvivir.

Che parve fuoco dietro ad alabastro

Si el presente es elegante hay gran verosimilitud de que siente un rebozo de potencias vitales en su interior, como veremos en la próxima⁵⁰.

5. El “amor de *cortezia*” y la “Gioconda de la Pampa”

El amor ha sido uno de los temas de mayor presencia en el pensamiento de Ortega a lo largo de toda su trayectoria intelectual, muchas veces asociado con explicaciones en perspectiva sociológica del “ritmo” de los sexos en la historia (épocas femeninas o masculinas)⁵¹, una tesis que –junto con la de las edades (épocas de jóvenes o de ancianos)– el filósofo español encontraba útiles para establecer una estructura permanente en el devenir temporal de la vida humana.

Así, Ortega hallaba que la concepción actual del amor debía comprenderse a la luz del modelo “provenzal”, consagrado en los siglos XIII y XIV, que solicitaba “un nivel espiritual por el refinamiento, la cultivación del amante por

⁵⁰ José ORTEGA Y GASSET, *Meditación de nuestro tiempo. Introducción al presente* (1928), VIII, 76. La traducción del terceto –que Ortega no reproduce– dice:

Paradiso, canto XV, verso 24:
né si partì la gemma dal suo nastro,
ma per la lista radial trascorse,
che parve foco dietro ad alabastro.

no se apartó la gema de su cinta
mas pasó por la línea radial,
cual fuego por detrás del alabastro.

⁵¹ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, “Dinámica del tiempo” (1927), IV, 70: “La mujer se hace ideal del hombre, y llega a ser la forma de todo ideal. Por eso en tiempo de Dante la figura femenina absorbe el oficio alegórico de todo lo sublime, de todo lo aspirado. Al fin y al cabo, consta por el Génesis que la mujer no está hecha de barro, como el varón, sino que está hecha de sueño de varón”. También cfr. *Meditación de nuestro tiempo. Introducción al presente* (1928), VIII, 79: “Por otro lado, nada resume mejor la época más fina de la Edad Media, de puro triunfo de feminidad, que una expresión que he visto muy poco citada, de Dante, el cual, cuando no sabe ya qué más decir como definición y fórmula de Dios, Poder Supremo, le llama, no Dios de los ejércitos, ni siquiera Dios de la justicia, sino que dice «*Dio che è sire della cortesia*»: Dios que es príncipe de la cortesía”. Los editores de la última edición de las *Obras completas* de Ortega, en el mismo tomo VIII, 676, aclaran lo siguiente: “En esta tercera conferencia Ortega anotó erróneamente –tal vez por confiarlo a su memoria– un verso de Dante procedente de *La vita nuova* (XLII), *Dio che è sire della cortesia*, parte del cual está subrayado en su ejemplar de la Biblioteca de la Fundación José Ortega y Gasset (p. 79). El verso de la edición citada, con el subrayado de Ortega en cursiva es «E poi piaccia a Colui ch'è sire della cortesia» (Dante Alighieri, *La vita nuova et il conzoniere*, Firenze, G. Barbèra Editore, 1910)”. La traducción completa del párrafo sería: “Después ¡quiera el Señor de toda bondad que mi alma pueda ir a contemplar la gloria de mi amada, de la bienaventurada Beatriz, que gloriosamente admira la faz de Aquel qui est per omnia saecula benedictus!”

la amada”⁵². María Esther Vázquez resume, de manera sublime, las características de las que gozaba la nueva forma de amar y de consignar en poesía los avatares del corazón:

La literatura amorosa occidental hunde sus raíces en el llamado “amor cortés”, que se desarrolló originariamente en la vida ociosa de las cortes provenzales del siglo XII. Estos caballeros, que habían regresado de las cruzadas, cantaron a las damas casadas de los castillos, en una demostración de devoción basada en un código muy estricto, en el que la mujer, absolutamente idealizada, ocupaba un sitio de honor⁵³.

Ortega coincide con esa declaración al confirmar, en su artículo “Divagación ante el retrato de la marquesa de Santillana”, que el esposo de la Marquesa, “el amable poeta, uno de los más jugosos brotes del Renacimiento en España, había recogido la herencia del lirismo provenzal, lo mismo que hicieron Dante y Petrarca”⁵⁴.

En el texto que titula “Para la historia del amor”, de 1926, Ortega sostiene que el ideal del enamoramiento cortés reside en la capacidad de esconder el atractivo erótico detrás de los rasgos más simples y ordinarios. Por eso, la sonrisa exhibe, al mismo tiempo, el sentimiento del alma y la seducción del cuerpo.

Así el “amor cortés”, descubierto y cultivado en las famosas “cortes de amor” desde el siglo XII, es una forma extrema de erotismo espiritualista. En el siglo XIV, Dante resume siglo y medio de “cortesía” cuando de Beatriz desea sólo el gesto, que es la carne en cuanto expresa alma. A Dante le enamora la sonrisa —el *diviato riso*— de la mujer ejemplar, que es para él “fin y perfección del amor”.

*Cose apparì con nello suo aspetto
Che mostram de' piacer del Paradiso,
Dico negli occhi e nel suo dolce riso.
(Convivio, trattato III)*⁵⁵.

⁵² Stylianos KARAGIANNIS, *Las verdades de Clío y Erato. Ensayos filosófico-literarios sobre Ortega y Gasset*. Granada: Comares, 2009, p. 85.

⁵³ María Esther VÁZQUEZ, *Victoria Ocampo. El mundo como destino*. Buenos Aires: Seix Barral, 2002, pp. 84-85.

⁵⁴ José ORTEGA Y GASSET, “Divagación ante el retrato de la marquesa de Santillana” (1918), en *El Espectador VIII*, II, 782.

⁵⁵ José ORTEGA Y GASSET, “Para la historia del amor” (1926), IV, 39-40. La traducción del *Convivio*, tratado III, canción segunda, propone:

Cosas se advierten en su continente
que muestran placeres del Paraíso;
quiero decir en los ojos y en su dulce risa,
en donde Amor tiene su lugar propio.

Como advierte Ortega en su famoso “Epílogo del libro *De Francesca a Beatrice*”, de 1924, escrito a partir de la publicación de la obra de Victoria Ocampo en la editorial Revista de Occidente:

Esta sonrisa que va a aparecer tantas veces en la obra posterior de Dante, este *disiato riso* es la sonrisa gótica que perpetúan las oscuras vírgenes de piedra en los portales de las catedrales europeas.

*Cbè dentro agli occhi suoi ardeva un riso
tal, ch'io pensai co'miei toccar lo fondo
della mia grazia e del mio paradiso*

(Par. XV)

(...) dice Dante hacia el fin de su obra vitalicia rizando el rizo de sus emociones primigenias cuando mancebo empezó la vida nueva⁵⁶.

Pero para comprender el alcance de estos pensamientos orteguianos, los cuales no sólo extendían su influencia sobre al amplio campo de la teoría, sino que se encarnaban en la conducta galante del filósofo, hay que seguir explorando ese texto fundamental de 1924, configurado a la vez como un pequeño tratado y una confesión⁵⁷. Allí, reitera que:

La cultura de la cortezia inicia esta nueva relación entre los sexos, merced a la cual la mujer se hace educadora del hombre. Dante representa su culminación. La Vita Nuova ha sido escrita trémulamente bajo la emoción de sentir el poeta que so el irreal cincel femenino se iba transformando en un hombre nuevo. Dante sólo aspira a la anuencia de Beatriz, a su aprobación⁵⁸.

⁵⁶ José ORTEGA Y GASSET, “Epílogo al libro *De Francesca a Beatrice*” (1924), III, 728. En la traducción de Battistessa leemos:

Paraíso, canto XV, versos 34-36:
pues ardía en sus ojos tal sonrisa
que pensé que los míos tocarían
el fondo de su gloria y paraíso.

⁵⁷ Cfr. Marta CAMPOMAR, “Victoria Ocampo en la cultura del amor de Ortega y Gasset”, *Revista de Estudios Ortegaianos*, n.º 3 (2001), p. 210: “La serie de artículos donde dialoga específicamente con Victoria (en aquel entonces señora de Estrada) y de donde provienen muchas de sus teorías sobre el enamoramiento y el amor universal, fueron tardíamente recogidas en la edición de Doña Soledad Ortega de 1988 [*Para la cultura del amor*. Introducción de Soledad Ortega Spottorno. Madrid: Ediciones El Arquero, 1988] formando un todo coherente que no figuró en tiempos de su padre”.

⁵⁸ III, 728.

Y en una verdadera transmutación espiritual, Ortega cambia su lugar –al menos, el lugar retórico– con Dante, y busca la aprobación de aquella dama que había conocido en una tertulia de Buenos Aires durante su primer viaje, en 1916. Por eso, se anima a confesarle en el “Epílogo” que, durante la lectura de la obra de Victoria, “algunas veces nuestra mirada dejaba las figuras de Dante para atender a los gestos de usted, después de todo, lo mismo que hizo a menudo el poeta con su mejor guía”⁵⁹.

Esa “mirada” es ocasión para incorporar una cita textual de la *Divina Comedia* que recuerda las palabras con que, en las *Meditaciones del Quijote*, se refiere a la potencia mítica que anida en la épica, cuando el ver no es directo sino oblicuo, y entonces, “la realidad, lo actual, puede convertirse en substancia poética”⁶⁰. Esa mirada de Dante, que es capaz de descubrir en la pupila el reflejo de una nave, agrega a esa imagen la “delicia” del rostro que la repite.

Ni creo que Dante redivivo hallase en ello ocasión para la censura. Era demasiado doctor en voluptuosidades para ignorar esta duplicada delicia que es, a veces, no mirar el mundo por derecho, sino oblicuamente, reflejado en las variaciones de un semblante. Cierta vez habla –¡siete siglos antes que Heredia!– de que ve espejada en una pupila la nave que descende corriente abajo. (Par. XVII, 41-42)⁶¹.

Una nueva alusión a la “mirada oblicua” aparece para marcar el camino hacia la perfección que conduce a Dante desde el rostro de Beatriz hasta los mecanismos celestiales:

La *Vita nuova* es la historia miniada en gótica vidriera de tres o cuatro gestos que de lejos hace la doncella florentina; una sonrisa de favorable salutación, un mohín de vago desdén. Nada más. Y la vida de Dante, que fue iniciación de épocas nuevas, quedó para siempre orientada en su ruta por aquella sonrisa de la *donna della salute* –como las naves sobre el lomo del mar aprenden su camino en el gesto tembloroso de una estrella.

⁵⁹ *Ibid.*, 725. Cfr. Marta CAMPOMAR, *op. cit.*, p. 258: “En su opinión, el *flirt* era un juego más que donjuanesco. Tenía la magia de crearse una ilusión, de sentir el sueño de tener al lado la mujer perfecta, la que «encanta» al hombre con su alta feminidad. Como esto mismo le ocurrió con Victoria, no sorprende encontrar todo este razonamiento transplantado a su epílogo”.

⁶⁰ José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote* (1914), I, 811.

⁶¹ III, 725. Los versos aludidos son los siguientes:

Paradiso, canto XVII, versos 40-42:
necessità però quindi non prende
se non come dal viso in che si specchia
nave che por torrente giù discende.

Mas esto no los hace necesarios,
 igual que la mirada que refleja
 el barco al que se lleva la corriente.

En vez de dirigirse por derecho a la perfección, cree más seguro el poeta del *Paraíso* recoger la norma en el semblante de Beatriz. Por eso dice:

*Beatrice tutta nelle eterne rote
fissa con gli occhi stava; ed io in lei
le luci fissi, di lassu remote.*

[Beatriz miraba fijamente a las eternas
esferas, y yo fijaba en ella mis ojos,
apartándolos de lo alto]⁶².

Previamente, Ortega ya había desarrollado una larga meditación sobre el significado del “saludo” de Beatriz que tanto impacta en el ánimo de Dante:

Cuando Beatriz está displicente evita la salutación y Dante se estremece. *Mi salutò* —dice la primera vez que la vio— *virtuosamente tanto che mi parve allora vedere tutti i termini della beatitudine*. Y otro día: *Conobbi ch'era la donna della salute, la quale m'avea lo giorno dinanzi degnato di salutare*. Desde entonces vive Dante macilento, poseído sólo *per la speranza della mirabile salute*⁶³.

La ubicación de esas expresiones la hallamos en la obra *Vita Nuova*, III, 1:

Mi salutò molto virtuosamente, tanto che me parve allora vedere tutti li termini de la beatitudine.

[Me saludó tan expresivamente, que entonces creíame transportado a los últimos linderos de la felicidad].

Y más adelante, también en *Vita Nuova*, III, 4:

conobbi ch'era la donna de la salute, la quale m'avea lo giorno dinanzi degnato di salutare.

[Advertí que era la mujer que constituía mi bien, la que el día antes se había dignado saludarme]⁶⁴.

⁶² *Ibid.*, 737. La traducción de Battistessa señala:

Paraíso, canto I, versos 64-66:

En las eternas ruedas por completo
fija estaba Beatriz: y yo mis ojos
fijaba en ella, lejos de la altura.

⁶³ *Ibid.*, 728.

⁶⁴ Transcribo los párrafos completos: “*Ne le sue braccia mi pareva vedere una persona dormire nuda, salvo che involta mi pareva in uno drappo sanguigno leggermente; la quale io riguardando molto intentivamente, conobbi ch'era la donna de la salute, la quale m'avea lo giorno dinanzi degnato di salutare*”.

Ortega continúa el relato deteniéndose nuevamente en el significado y valor del saludo:

Con su saludo y su desdén, como con dos riendas invisibles, invisibles como los coluros astronómicos, rige la cauta doncella la brava mocedad del poeta. Claro que este poder tan mágico y casi incorpóreo sólo puede residir en la mujer que se ha refinado —la que es *gentile non pura femmina* dice con plena conciencia Dante. Con además un poco excesivo de menospreciar la carne, insiste en que si habla de los ojos *che sono principio d'Amore* y de la boca *ch'è fine d'Amore* se evite todo mal pensamiento, *si lievi ogni vizioso pensiero, ricordisi chi legge, che di sopra è scritto che il saluto di questa donna, lo quale era operazione della sua bocca, fu fine degli miei desiderii, mentre che io lo potei ricevere*⁶⁵.

El texto proviene, otra vez, de la *Vita Nuova*, XIX, 5-11:

*Questa seconda parte si divide in due; che ne l'una dico degli occhi, li quali sono principio d'amore; ne la seconda dico de la bocca, la quale è fine d'amore. E acciò che quinci si lievi ogni vizioso pensiero, ricordisi chi ci legge, che di sopra è scritto che lo io saluto di questa donna, lo quale era de le operazioni de la bocca sua, fue fine de li miei desiderii, mentre ch'io lo potei ricevere*⁶⁶.

Ahora bien, el deslumbramiento de Dante por Beatriz tiene correlación con el de Ortega por Victoria Ocampo, y de la mano de esta metáfora existencial⁶⁷, encuentra el filósofo la ocasión para referirse al lugar de la mujer en la historia y al amanecer de una nueva era en la estimación del amor⁶⁸. Por ello se pregun-

[Entre sus brazos parecíame ver una persona dormida, casi desnuda, sólo cubierta por un rojizo cendal, y, mirando más atentamente, advertí que era la mujer que constituía mi bien, la que el día antes se había dignado saludarme].

⁶⁵ *Ibid.*, 728.

⁶⁶ ["Esta segunda parte, que empieza en «Al lanzar de sus ojos», se divide en dos: en una hablo de sus ojos, que son principio de amor; en la segunda hablo de su boca, que es término de amor. Y para que se disipe todo pensamiento impuro, recuerde el lector que más arriba queda escrito que el saludo de tal mujer, función de su boca, fue término de mis anhelos mientras lo pude recibir"].

⁶⁷ Atendamos a que también Victoria se veía a sí misma como una nueva Beatriz, según se infiere de las palabras de María Esther Vázquez: "Victoria, que desde los dieciséis años había quedado atrapada por el poema, sentía que muchos de los versos de Dante estaban escritos para ella y que ese pasaje de la miseria a la paz y a la alegría debía ser su propio camino. A tal punto lo vivía así que no vaciló en escribir: «Yo vivía a Dante». Tomaba notas para leerlo mejor. Julián [Martínez] la animaba a escribir sus reflexiones y así nació el primer intento de Victoria de comentar el poema", María Esther VÁZQUEZ, *op. cit.*, pp. 94-95.

⁶⁸ Cfr. Stylianos KARAGIANNIS, *op. cit.*, p. 92: "Observamos que la idea de Ortega es que la mujer, enseñando el amor, influye indirectamente, a través del amor, en la historia, en la filosofía, en la pedagogía. En el «Epílogo al libro *De Francesca a Beatrice*» dice que esa influencia la ejerce mediante la fuerte capacidad de atracción que posee sobre el hombre".

ta: “¿Y no es esto –la mujer como norma– el gran descubrimiento de Dante? Es una pena que la influencia peculiar de la mujer en la historia sea un asunto intacto y de que la gente no sabe nada”⁶⁹.

En el siguiente párrafo, vuelve a plantear una insuficiencia que ya había establecido en páginas anteriores al vincular el amor cortesano con las exigencias actuales de una vitalidad que no condene al cuerpo:

Debo confesar que si placentero acompaño a Dante y procuro aprender de él, su doctrina me parece, al cabo, parcial e insuficiente. El estadio de la evolución sentimental que él representa no puede ser el último. Era preciso ciertamente descubrir la emoción espiritual hacia la mujer, que antes no existía. Pero después de haber ascendido hasta ella hace falta reintegrarla al cuerpo. Yo creo que esta integración del sentimiento, este ensayo de fundir el alma con la carne, es la misión de nuestra edad⁷⁰.

La invitación de Ortega a Victoria, para que escriba sobre aquella novedad presentida, cierra el texto con otra cita dantesca en la que se afirma la inauguración de una nueva etapa en las relaciones humanas:

Nos urge, señora, oír de nuevo su inspiración sobre estos grandes temas. Estamos en una hora de universal crepúsculo. Todo un orbe desciende moribundo, rodeado por la espléndida fiesta de su agonía. Ya roza el disco incendiado la fría línea verde de su inquieto sepulcro. Aún queda un resto de claror...

*Lo sol sen va e bien la sera:
non v'arrestate ma studiate il passo,
mentre che l'occidente non s'annera*⁷¹.

Y pone énfasis en la “necesidad” de que Victoria alumbre otro libro, empleando la transposición de figuras, y ejerciendo un artificio de amor cortés al demandarle la satisfacción de su deseo intelectual:

Al servirnos de guía suscita usted problemas que voluntariamente deja sin resolver. Esperamos tras éste otro libro, donde reciban iluminaciones. No olvide usted que es para muchos, como el poeta decía,

⁶⁹ III, 726.

⁷⁰ *Ibid.*, 739-740.

⁷¹ *Ibid.*, 741. Los versos son extraídos del *Purgatorio*, canto XXVII, versos 61-63:

“El sol se va”, añadió, “la noche viene:
no os detengáis, mas esforzad el paso,
mientras no se ennegrece el Occidente”.

*Quella ond'io aspetto il come e il quando
del dire e del tacer.*

(Par. XXI)⁷².

Es indudable que el juego de roles que Ortega intercambia con Dante con motivo de su epílogo a la obra de Victoria Ocampo –en el cual, a su vez, la escritora toma el lugar de *Beatrice*–, revela el profundo impacto que le produjo el encuentro temprano con la “criolla” a quien dedicaría el apodo de “Gioconda de la Pampa”.

Según Marta Campomar “en el corpus de ideas que irá elaborando acerca del amor, sobre todo a partir de su flechazo con Victoria Ocampo, prima en Ortega el concepto de un amor superior, libre de convencionalismos”⁷³.

Después del famoso “Epílogo”, Ortega concentra en otro texto sus visiones de la “criolla” bajo el título de “Meditación de la criolla”, donde apunta a concentrar las características que ha descubierto en más de tres décadas de contemplación de la mujer argentina. Aquí insiste en proponer una categoría cuya primera y magnífica expresión vuelve a ser *Monna Bice Portinari*⁷⁴: la del “genio de lo femenino”. Así, leemos:

Para ser *la* criolla hace falta, lisa y llanamente, ser un genio, un genio de lo femenino. Dante decía de Beatriz que era *del donnesco la cima* –la cima de lo femenino: pues eso es la criolla. Una criatura, que es la espontaneidad misma, que lo es siempre, en toda ocasión y situación⁷⁵.

Ese mensaje no pretendía ser un intercambio de favores sino una descripción de lo que, para Ortega, constituía la esencia de la feminidad americana:

Yo tiendo a creer que, acaso, las figuras más excepcionales de este tipo de mujer –no, pues, la figura más frecuente pero sí las más perfectas– se dan en esta tierra. No insisto sobre ello ni digo las razones que me hacen pensar así, porque no quiero adular a la mujer de este país –a la cual no pido nada– ni una sonrisa, como pedía Dante a Beatriz, ni una palabra estremecida, nada⁷⁶.

⁷² *Ibid.*, 739. La cita completa del terceto sería:

Paraiso, canto XXI, versos 46-48:

*Ma quella ond'io aspetto il come e'l quando
del dire e del tacer; sì sta; ond'io,
contra il disio, fo ben ch'io non dimando.*

Pero de la que espero el cómo, el cuándo
del decir y el callar, se queda quieta;
así, contra el desear, nada pregunto.

⁷³ Marta CAMPOMAR, *op. cit.*, p. 218.

⁷⁴ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, “Meditación de la criolla” (1939), IX, 239: “Es toda una *vita nuova* que emerge de un gesto de mujer, de un gálbo criollo, como la otra, la de Dante, brotó íntegra de una deliciosa mueca de desdén que hizo una mañana en Florencia *Monna Bice Portinari*”.

⁷⁵ *Ibid.*, 247.

⁷⁶ *Ibid.*, 256.

Sin embargo, ese signo del saludo⁷⁷ (la sonrisa) se revelaría como la puerta de entrada a una intimidad presentida que, si se negara, conduciría a la pena y a la desorientación del amante, tal queda dicho en las siguientes líneas:

Cuando la mujer que nos encanta —la mujer tiene, ante todo, un oficio o misión mágicos, la misión de encantar o ser encantadora—, cuando la mujer que nos encanta y nos era dócil se muestra esquiva sentimos un atroz desasosiego y nos ponemos cavilosos a averiguar el porqué de su esquividad, y lo que nos lleva a preguntarnos cuál es su carácter y, por lo tanto, quién es ella. Porque Beatrice rehusó una vez *il sorriso della sua salute*, “la sonrisa de su saludo” al picudo mozo que era Dante, vivió éste el resto de su vida absorto y como obsesionado, pensando *qué era Beatrice*⁷⁸.

Es notable que Victoria Ocampo coincidiera con Ortega en esa interpretación del valor de la sonrisa y su función en los protocolos del amor. Claudia T. Pelossi recuerda que Victoria,

cuenta que un día, estando en el departamento de la calle Garay, tomó de pronto entre sus manos el rostro de J. y puso su boca sobre los párpados, sobre la frente y sobre la boca del amado. El relato prosigue así: “No necesitaba la boca sino «il disiato riso» (la ansiada sonrisa), que iba más allá de los labios” [Victoria Ocampo, *Autobiografía*, vol. III: “La rama de Salzburgo”. Buenos Aires: Ediciones Revista Sur] (1981, p. 64); “Desear la sonrisa de una boca es desear esa boca en su expresión. Imposible desear así sin amor” (1981, p. 78). Lo que la autora intenta explicar es que el punto culminante del amor-pasión reside en la plena y absoluta conexión de cuerpo y espíritu entre dos personas que se aman⁷⁹.

En síntesis, Victoria —la “Gioconda de la Pampa”— se percibe a sí misma como una Beatriz contemporánea⁸⁰ y Ortega, quien “deja a esta altiva señora jugar

⁷⁷ Ortega desarrolla toda una “fenomenología del saludo”, especialmente en su curso de 1939-1940 en Buenos Aires, *El hombre y la gente*, de donde extraemos el siguiente párrafo: “Bien sé que el amante gusta saludar a la amada; bien recuerdo que toda *La vita nuova* —y como allí se dice: la vida entera— de Dante gira en torno al afán de un saludo; bien sé que el enamorado aprovecha fraudulentamente la ocasión de saludar para estremecerse, haciendo sentir a la piel de su mano el sabor de la piel de otra mano”, IX, 328. El texto se repite en la versión de ese curso de 1949-1950, X, 267.

⁷⁸ José ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*. [Curso de 1939-1940], IX, 369.

⁷⁹ Cfr. Claudia T. PELOSSI, “Victoria Ocampo: una Dama del Mar *sulle sponde italiane*”, *Gramma*, vol. 27, n.º 56 (2016), p. 92.

⁸⁰ O quizás como Dante, a juzgar por su propia declaración: “Hoy terminó Hauvette su curso sobre *La Divina Comedia*. ¡Qué pena! Me parece que los versos de Dante que acabo de citar se dirigen a mí. El alma de Dante es pariente de la mía. Me siento llena de talento, de inteligencia, de amor que quisiera comunicar. He nacido para hacer grandes cosas y las haré, por exceso de todo”, Victoria OCAMPO, *Autobiografía*, vol. II: “El imperio insular”. 1.ª ed. 1952. Buenos Aires: Sur, 1980, p. 133.

a la dama sacralizada de las cortes de amor”⁸¹, siempre “intentó comprender el sentido profundo del amor cortés creyendo que era uno de los fundamentos de la civilización occidental”⁸², y por ello se rinde ante ella fascinado por “su audaz juego de esconderse detrás de las palabras de Dante, que le permiten mantener con la autora aquella relación erótico-intelectual que surgió de su primer encuentro en Buenos Aires en 1916”⁸³. “Por algo la llama Gioconda, «esencia de feminidad» del mundo renacentista, heredero, en definitiva, de la cortesía”⁸⁴.

En suma, Ortega en la estimación de esta idealidad femenina no coincidía con los ideales de su tiempo, sino con los de la postrera Edad Media, época en que surgió la *cortezía*, la cultura de “servir” el hombre a una dama, de adorarla y mirarla a distancia, como Dante a Beatriz.

Así, hemos llegado al final de nuestro recorrido por las muchas apariciones de Dante en la obra de José Ortega y Gasset⁸⁵. Espero que estas páginas justi-

⁸¹ Flora GUZMÁN, “La mujer en la mirada de Ortega y Gasset”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 403-405 (enero-marzo 1984), p. 189.

⁸² Stylianos KARAGIANNIS, *op. cit.*, p. 86.

⁸³ Rossend ARQUÉS, “Victoria Ocampo: il desiderio tra Francesca, Beatrice e Dante”, [online], en *Leggere d'Amore*, Rimini, 2012, p. 71. Dirección URL: https://www.academia.edu/9064273/Victoria_Ocampo_il_desiderio_tra_Francesca_Beatrice_e_Dante_in_Leggere_damore_Rimini_2012. [Consulta: 29, julio, 2021]. Traducción propia.

⁸⁴ Flora GUZMÁN, *op. cit.*, p. 189.

⁸⁵ A las citas mencionadas en este artículo, habría que sumar otras que no hemos ingresado en las categorías temáticas seleccionadas. Ellas son: “La estética de *El enano Gregorio El Botero*” (1911), en *Personas, obras, cosas*, II, 120: “En resumen: el enano Gregorio y su par de odres familiares, bien que dignificados por el dibujo, están delante de nosotros como cosas suficientemente reales que oprimen el suelo —última característica de lo existente, según advertían las almas ingravidas de los condenados viendo a Dante caminar”; “Sobre el punto de vista en las artes” (1924), en *Goethe desde dentro*, V, 172: “Es, pues, el realismo sustancialista de Dante un hermano gemelo de la pintura de bulto que inicia Giotto”; “Ideas sobre la novela” (1924), en *La deshumanización del arte e Ideas sobre la novela*, III, 903: “Precisamente al ser un género «realista» por excelencia resulta incompatible con la realidad exterior. Para evocar la suya interna necesita desalojar y abolir la circundante. (...) Para que dejemos de ver una cosa, para taparla, tenemos que ver otra, la que tapa. El espectro se caracteriza por no arrojar sombra ni ocultar tras sí un trozo de universo. Ambos síntomas revelan a los entes de ultratumba la realidad de Dante que transita. En vez de definir el personaje o el sentimiento debe, pues, el autor evocarlos, a fin de que su presencia intercepte la visión de nuestro contorno”; “Los alemanes y lo infrahumano” (1924), III, 705: “El hecho del «clasicismo» es precisamente lo más típico de la cultura occidental. Las demás han vivido sin otros impulsos que los espontáneos e instintivos. Sólo Europa se esfuerza por combinar éstos con un modelo extraño, exótico —espacial y temporalmente exótico— que con plena deliberación sublima y diviniza. ¿Cómo olvidar, señor Spengler, que ya Dante quería ser virgiliano y que Goethe o Anatole France quisieron todavía ser griegos?”; “Sobre el vuelo de las aves anilladas” (1929), IV, 237: “Cuando Homero necesita la gran metáfora romántica, deja escapar de sus hexámetros las grullas emigrantes en jeroglífico vuelo angular. Y su gótico hermano menor, Dante, compara las bandadas de amantes arrastrados sobre el vacío por el viento infernal a las grullas «que van cantando su endecha»”; “En el centenario de Hegel” (1932), en *Ideas y creencias*, V, 700: “Los tres paisajes se caracterizan por la relación de la tierra

fiquen nuevas investigaciones que analicen, con rigor y detenimiento, el diálogo entablado entre el genial florentino y nuestro filósofo peninsular. ●

Fecha de recepción: 03/09/2021

Fecha de aceptación: 24/02/2022

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARQUÉS, Rossend (2012): "Victoria Ocampo: il desiderio tra Francesca, Beatrice e Dante", [online], en *Leggere d'Amore*, Rimini, 2012, pp. 53-81. Dirección URL: https://www.academia.edu/9064273/Victoria_Ocampo_il_desiderio_tra_Francesca_Beatrice_e_Dante_in_Leggere_damore_Rimini_2012. [Consulta: 29, julio, 2021].
- AUERBACH, Erich (2000): *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*. 1.ª ed. 1946. México: Fondo de Cultura Económica.
- BATTISTESSA, Ángel J. (2003): *La Divina Comedia*. Buenos Aires: Asociación Dante Alighieri.
- CAMPOMAR, Marta (2001): "Victoria Ocampo en la cultura del amor de Ortega y Gasset", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 3, pp. 209-290.
- CARPINTERO, Helio (1999): "Antonio Rodríguez Huéscar: filosofía y novela", *Revista de Occidente*, n.º 216, mayo, pp. 35-53.
- CARRASCO BARRANCO, Matilde (2019): "Naturaleza y valor de la Literatura" [Online], *Disputatio*, vol. 8, n.º 10. Dirección URL: <http://www.disputatio.es>. [Consulta: 19, abril, 2021].
- CARRISCONDO ESQUIVEL, Francisco M. (2005): "Biografía de dos temas orteguianos: la creatividad léxico-semántica y el diccionario", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 10/11, pp. 219-244.
- GUZMÁN, Flora (1984): "La mujer en la mirada de Ortega y Gasset", *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 403-405, pp. 179-190.
- KARAGIANNIS, Stylianos (2009): *Las verdades de Clío y Erato. Ensayos filosófico-literarios sobre Ortega y Gasset*. Granada: Comares.
- LAKOFF, George y JOHNSON, Mark (1991): *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra.
- MARTÍN, Francisco José (1999): *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- MARTÍN, Francisco José (2013): "Filosofía y Literatura en Ortega. (Guía de perplejos de filosofía española)", en Javier ZAMORA BONILLA (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, pp. 171-188.
- MARTÍN, Francisco José (2019): "Azorín y la retórica del humanismo. Forma y estilo de *El Político*", [Online], *Disputatio*, vol. 8, n.º 10. Dirección URL: <http://www.disputatio.es>. [Consulta: 19, abril, 2021].

al líquido elemento. La altiplanicie es la aridez. El valle es obra del río. En la costa «tremola la marina», como dice Dante"; "Sobre ensimismarse y alterarse" (1933), V, 261: "Dante, me parece, se sabía su Virgilio"; "El Intelectual y el Otro" (1940), V, 624: "Se comprende que los franceses viesan en él [Víctor Hugo] algo que no había existido desde Virgilio, Homero y Dante: el Poeta de un pueblo, el lirismo como institución"; "[La caza solitaria]" (1945), IX, 713: "Nótese de paso cómo la primera forma del sentimiento erótico fue ya la más romántica, no obstante la rudeza, el salvajismo de aquellos hombres que primero la sintieron. Esta ilusión por la mujer distante, por la *princesse lointaine*, es el amor a distancia, que fue el de los trovadores y de los cantares de amigo portugueses, el amor de Dante a Beatrice y el que rebrota en el siglo XIX a barlovento del romanticismo".

- OCAMPO, Victoria (1931): "Contestación a un epílogo de Ortega y Gasset", *Sur*, año I, otoño, pp. 16-48.
- OCAMPO, Victoria (1980): *Autobiografía*, vol. II: "El imperio insular". Buenos Aires: Editorial Sur.
- OCAMPO, Victoria (1981): *Autobiografía*, vol. III: "La rama de Salzburgo". Buenos Aires: Editorial Sur.
- OCAMPO, Victoria (1983): *De Francesca a Beatrice*. Buenos Aires: Fundación Sur.
- ORTEGA Y GASSET, José (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- PELOSSI, Claudia T. (2016): "Victoria Ocampo: una Dama del Mar *sulle sponde italiane*", *Gramma*, vol. 27, n.º 56, pp. 77-95.
- PÉREZ CARRASCO, Mariano (2012): "Hacia una Filosofía de la Lengua Vulgar. Filosofía, poesía y traducción en el *Convivio* dantesco", *Scientia Traditionis*, n.º 11, pp. 207-227.
- SALAS ORTUETA, Jaime de (1997): "La metáfora en Ortega y en Nietzsche", en DOMÍNGUEZ, Atilano; MUÑOZ, Jacobo y SALAS, Jaime de (coords.), *El primado de la vida. (Cultura, Estética y Política en Ortega y Gasset)*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 155-168.
- SEVILLA FERNÁNDEZ, José M. y BARRIOS CASARES, Manuel (2000): *Metáfora y discurso filosófico*. Madrid: Tecnos.
- VÁZQUEZ, María Esther (2002): *Victoria Ocampo. El mundo como destino*. Buenos Aires: Seix Barral.

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

Clásicos sobre Ortega

< Albert Camus

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

Europa como proyecto

A propósito de las anotaciones de Albert Camus al "Prólogo para franceses" y su visión de Europa

Introducción de Jaime de Salas Ortueta

ORCID: 0000-0002-7116-4091

En una sección dedicada a la recepción de la obra de Ortega habría que distinguir entre la recepción informada, sobre todo por parte de quienes fueron sus discípulos y tuvieron acceso directo a su obra, entre otras razones por el dominio del castellano y por haberle seguido desde una temprana edad, como Marías, Gaos o Zambrano, a los que hay que añadir los nombres de Rodríguez Huéscar y Granell. A ello añadiríamos algunas, pocas, figuras de contemporáneos como García Morente o de personas de la generación de sus discípulos, como Laín Entralgo, Ferrater Mora o Zubiri, que desarrollan una obra considerable contando en algún grado con la obra de Ortega. En este sentido, la denominación de Escuela de Madrid puede resultar algo imprecisa pero no cabe duda de que la gestión de Ortega como catedrático fue significativa.

En contraste, tenemos casos donde el pensamiento de Ortega se utiliza epistémicamente, en contextos concretos, como la relación de Ortega con el existencialismo a propósito de Kaufmann¹ o el uso de la contraposición "minoría" y "masa" que hemos visto recientemente en Lasch², e incluso, aunque de una manera más atenuada, en la lectura que sabemos que realizó Camus de la edición francesa de *La rebelión de las masas* que apareció en 1938 y que hoy comentamos.

¹ Esmeralda BALAGUER y Antonio LASTRA, "Walter Kaufmann sobre Ortega y Gasset", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 38 (2019), pp. 175-178.

² Jaime de SALAS, "Christopher Lasch y su interpretación de la relación minoría-masa", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 42 (2021), pp. 167-175.

Cómo citar este artículo:

De Salas Ortueta, J. (2023). Europa como proyecto. A propósito de las anotaciones de Albert Camus al "Prólogo para franceses" y su visión de Europa. *Revista de Estudios Orteguianos*, (46), 177-184.
<https://doi.org/10.63487/reo.78>



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

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 46. 2023
mayo-octubre

Sin embargo, esta segunda recepción puede ser de un gran interés en la medida en que por ella se aprecia cómo determinados textos de Ortega se entroncan con las preocupaciones más específicas de quienes le comentan. Surgen dentro de una coyuntura del momento y, al tiempo, han permitido volver a ella. La traducción de *La rebelión de las masas* es un episodio importante desde el punto de vista de la coyuntura intelectual general. En nuestro caso, sobre todo, del proyecto europeo de Ortega que en los años 40 del siglo pasado viene a converger con la preocupación de Camus por la Unión Europea.

El trabajo de Ortega en torno al concepto de Europa como proyecto político frente a la nación se inicia sobre todo en la segunda parte de *La rebelión de las masas* (IV, 493)³. Resulta muy importante a la luz del desarrollo institucional que ha tenido la comunidad europea posteriormente, empezando por el Mercado Común de 1957, dos años después de la muerte del pensador. Habría que pensar que, en su última madurez, a partir de 1932, Ortega escribe en distintos contextos sobre Europa, lo que en su conjunto valdría como una “salvación” en el sentido en el que utiliza el término en *Meditaciones del Quijote* (I, 748 y ss.). No solo hay una propuesta ante las dificultades de la política del momento sino un conjunto de trabajos donde apunta a una dimensión de sociabilidad de los países europeos que se mantiene a lo largo de la época moderna y que puede justificar la decisión de crear una comunidad europea. Correlativamente, esta salvación apunta a la representación global del mundo contemporáneo, hasta el punto de que aparece la contrafigura de un “pensamiento colonial” que Ortega aplica tanto a Argentina como a Estados Unidos (IX, 271) como dependientes pero funcionalmente ajenos a la convivencia europea.

No se trata solo de reconocer un común origen en Roma o una común dependencia del cristianismo, previo a la existencia de las distintas naciones tal y como las conocemos actualmente, sino una historia vivida en común, donde las rivalidades políticas coexisten con relaciones culturales, científicas y comerciales efectivas. Por ello, sobre todo, la Comunidad Europea de la actualidad cuenta con antecedentes históricos. Pero la decisión de acordar la actual Comunidad Europea tuvo también un carácter político que se suma a dichas relaciones. Es posible que la iniciativa abortada de la Sociedad de Naciones pudiera ser un antecedente, pero, en cualquier caso, no hay propiamente un precedente intelectual importante, aunque nuestros dos autores empleen la denominación de Estados Unidos de Europa. Como dice Hegel, el búho de Minerva emprende el vuelo al anochecer: es más fácil analizar el éxito o el fracaso de una forma cultural *a posteriori* que reflexionar *a priori* sobre la configuración que ha de tomar la realidad. El éxito del proyecto europeo debe mucho a que se ha desarrollado en un contexto de globalización e integración de las economías

³ 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.

y con la decisión de las cancillerías más que por haber sido una reivindicación popular impulsada a través de los partidos. En cualquier caso, la originalidad de Ortega en este punto fue grande, al haber comprendido al final de la década de los años 20 que la evolución de Europa requería ir más allá de la institucionalización que depara la nación-Estado, por mucha que fuera su preocupación por España⁴.

Al comparar las referencias de Camus a su lectura de Ortega, cara a 1957, el momento fundacional de la Comunidad Europea con el Tratado de Roma y el Mercado Común, nos encontramos con una visión distinta del proyecto europeo, en la medida en que Camus es de distinta nacionalidad y de distinta generación, y trabaja en este punto ante una problemática que se le presenta de manera diferente, es decir, ante la experiencia de una Europa que estaba ocupada y que tendría que emprender un proceso de reconstrucción y normalización que en España llegaría mucho más tarde. Por todo ello, su proyecto es distinto del de Ortega y probablemente juega menos papel en su pensamiento maduro que Europa en el del pensador español. Efectivamente, Ortega escribe en 1930 con la vista puesta hacia el populismo imperante en la vida europea de los años 20, mientras que Camus se plantea la posibilidad de una unidad en los años 40 en plena dominación por un país extranjero y anticipando la conveniencia de un orden internacional distinto. Las "Lettres à un ami allemand" (2-9 y ss.)⁵ sería el punto de partida para un tema recurrente hasta el final de su vida. Pero, a pesar de estas diferencias, el elogio de Camus a Ortega tiene sentido desde el momento en que ambos contemplan Europa como el proyecto a realizar.

Ortega muere en 1955, Camus en 1960, mientras que el Mercado Común con el tratado de Roma nace en 1957. Los últimos años de su producción discurren con la ilusión de una nueva realidad política que estaba llamada a cambiar profundamente el contexto institucional en el que el europeo se encontraba. Ninguno de los dos llega a conocerla en su forma actual, pero para los dos era un proyecto que de forma inmediata tenía que alterar la convivencia política.

La diferencia palpable es que Camus defiende, ante todo, un proyecto político que antepone la emancipación del individuo frente a la sociedad. Una comunidad europea permite superar las limitaciones institucionales de las naciones,

⁴ El apartado V de la segunda parte de *La rebelión de las masas* es muy importante desde este punto de vista, en la medida en que Ortega entiende que es necesario encontrar soluciones institucionales para determinados problemas que rebasen el Estado-nación (IV, 468). Por otro lado, en el texto capital del momento, "Prólogo a una edición de sus obras", se reafirmará como pendiente ante todo de la suerte de España (V, 96) y en cambio en el prólogo a la cuarta edición de *España invertebrada*, de 1934, mantiene que "el auténtico futuro (...) es, en una u otra forma, la unidad de Europa" (III, 430).

⁵ Albert CAMUS, *Œuvres complètes*, 4 vols. París: Gallimard, 2008. Las citas de Camus se dan desde esta edición poniendo en arábigos el tomo correspondiente y después las páginas.

sobre todo en el terreno de los derechos políticos. Se buscaría ante todo “la paz, la libertad, la justicia, y el respeto por la dignidad del hombre”. En cambio, en Ortega, si bien coincide con Camus en esto, Europa debería, además, e incluso principalmente, convertirse en una comunidad nueva que pudiera “mandar” en el mundo, con todas las precisiones que el propio Ortega presta al término, con la creación de nuevas formas culturales. Además, las acciones de las minorías deben permitir la innovación no solo en el aspecto más humanitario sino un protagonismo en el desarrollo de su propia historia. Por ello, en la visión de Europa se puede apreciar por parte de Ortega cierta afinidad con Hegel y, en algunos de sus escritos, hasta el comienzo de un patriotismo europeo, como indica su actitud frente a Estados Unidos⁶.

Por otro lado, en una medida importante, y aparte de su valor académico como escritores o como pensadores, en la recepción de la obra de ambos hay una dimensión de pensador público, muy propio de países de tradición católica, que entienden que hay una instancia con la que el individuo debe contar y que incluso se constituye en autoridad independiente. El intelectual hereda el papel de llevar al público a las posiciones que deben tomar. Constituye una instancia mediadora entre la cuestión y el lector o votante medio. Como tal, normalmente dicha instancia se define primero sobre el asunto antes de que el individuo se haya acercado a plantearlo. Por supuesto, el ciudadano puede o no estar de acuerdo con dicha posición, pero en un mundo donde impera la división del trabajo es fácil que se encuentre carente de un criterio sobre cuestiones que no domina. De ahí, la autoridad de quien pueda aclarar la realidad sobre la que el ciudadano, colectivamente, tiene que decidir. El hecho es que, a su vez, un intelectual público puede no ser capaz de acertar sobre el tema en cuestión, pero al menos puede ayudar a legitimar una postura o, al contrario, contribuir a su deslegitimación definitiva. Y de esta forma, contribuye a formar la opinión pública. Así, para un lector español, la orientación de Camus es perfectamente comprensible, mientras puede resultar algo extraña para lectores anglosajones. No solo puede darse simpatía con los principios que el francés defiende, sino que se encuentra en una situación análoga en lo que respecta al funcionamiento de una democracia representativa.

Pero, además, existe, por lo menos, una fuente común que debe tenerse en consideración. Se trata de que los dos son lectores de Nietzsche, aunque

⁶ Hay, por parte de Camus, cierta reticencia ante Estados Unidos, pero nunca con la contundencia que se puede encontrar en Ortega. La posición del pensador español se fija en el conocido artículo “Hegel y América” (II, 667), de 1928, aunque se desarrolla de manera explícita en los artículos de ese periodo: “Los «nuevos» Estados Unidos” y “Sobre los Estados Unidos” (IV, 621 y ss.; V, 36 y ss.), de 1931 y 1932, respectivamente. Es muy importante que aún en 1948 su posición es invariada, teniendo en cuenta trabajos posteriores (IX, 271). Probablemente, Camus tampoco hubiera aceptado la figura de un pensamiento colonial y la deuda que Ortega mantiene con Hegel en lo que respecta a América.

ambos se resisten, cada uno a su manera, a seguir una lectura extrema que se puede derivar de sus textos. Sin embargo, su pensamiento, de maneras diferentes, encuentra en Nietzsche formulaciones que son oportunas en el desarrollo de su propio discurso. Ante todo, los dos comparten con sus lectores la experiencia de la indigencia como votantes acuciados por la dificultad de lograr plenas certezas en el campo movedizo de una opinión que se mueve tanto por el conocimiento como por el deseo. En ese contexto, es muy importante la aversión que los dos tienen por soluciones utópicas. No es que Nietzsche inspirara en Camus o en Ortega una doctrina, sino, más bien, que expresa una situación en que se encuentra el pensador –o el lector– en que no cabe llegar a soluciones nítidas semejantes a lo que ofrecen los problemas que admiten soluciones matemáticas. Lo que el lector encuentra en este punto es una comunicación que le resulta además de autorizada por el gran dominio de la lengua que Camus tuvo, también veraz: es lo que un individuo con unas preocupaciones progresistas puede decir en el contexto aún indefinido estando convencido de que la soberanía nacional no puede cumplir con la tarea política (3-1002).

Si bien los análisis históricos de Ortega atienden fundamentalmente a la decadencia de Roma, en cambio, Camus, a la hora de tratar de una comunidad europea se encuentra más impresionado por Grecia y por la noción de medida que se derivaría de la cultura griega (3-999), coincidiendo con una tendencia a la helenización que sería comparable a aquella que Nietzsche quiso para la Alemania de su momento⁷.

Aún es más importante la conciencia que Camus tenía de la importancia de entender la vida creadora como un empeño aristocrático que se puede asociar con una vitalidad más intensa, puesto que es la exigencia asumida por el propio sujeto lo que permite a una sociedad ser válida históricamente (4-1202 y 3-873)⁸. Por ello, coincide con Ortega en la importancia de la confianza del intelectual en sí mismo (4-247 y ss., frente a IV, 461 y ss.). Al mismo tiempo que esta valoración de la autoexigencia del intelectual, habría una voluntad de defender los derechos del individuo, como se ha indicado.

También habría en los dos una voluntad de que la unidad resultante de la unidad europea no implicara una homogeneización cultural, sino que fuera posible preservar las diferencias de aquello que había tenido una vida independiente. El texto fundamental es aquel del “Prólogo para franceses” en el que Ortega subraya la riqueza de la cultura europea. En los pueblos europeos:

la homogeneidad no fue ajena a la diversidad. Al contrario: cada nuevo principio uniforme fertilizaba la diversificación. La idea cristiana engendra las iglesias nacionales; el recuerdo del *Imperium* romano inspira las diversas formas

⁷ Stassen (2011: 37).

⁸ Bresolin (2011).

del Estado; la “restauración de las letras” 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. En fin, y para colmo: hasta la extravagante idea del siglo XVIII, según la cual todos los pueblos han de tener una constitución idéntica, produce el efecto de despertar románticamente la conciencia diferencial de las nacionalidades, que viene a ser como incitar a cada uno hacia su particular vocación (IV, 352).

Camus, al valorar la pluralidad cultural del proyecto europeo, retoma la alusión posterior de Ortega a Humboldt (IV, 362), y mantiene que la Europa que nazca no debe perder esta complejidad. El verdadero liberalismo, para Camus, se caracteriza justamente por ella (4-1202) y, en este punto, habría que valorar la defensa que realiza del federalismo europeo, mientras que Ortega no entra en la forma que la comunidad europea debe adoptar (2-15, frente a III, 430)⁹.

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BRESOLIN, Alessandro (2011): “La même idée qui revient de loin». Européisme et fédéralisme chez Camus”, en Jean-Louis MEUNIER (ed.), *L'Europe selon Camus. XXViles Journées de Lourmarin*. Aviñón: Les Rencontres Méditerranéennes Albert Camus / A. Barthélemy, pp. 41-69.
- CAMUS, Albert (2008): *Œuvres complètes*, 4 vols. París: Gallimard.
- MEUNIER, Jean-Louis (ed.) (2011): *L'Europe selon Camus. XXViles Journées de Lourmarin*. Aviñón: Les Rencontres Méditerranéennes Albert Camus / A. Barthélemy.
- ORTEGA Y GASSET, José (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- STASSEN, Selon Manfred (2011): “Quelques aperçus sur la Genèse Géomithologique des «Europe» de Camus”, en Jean-Louis MEUNIER (ed.), *L'Europe selon Camus. XXViles Journées de Lourmarin*. Aviñón: Les Rencontres Méditerranéennes Albert Camus / A. Barthélemy, pp. 31-40.

⁹ Bresolin (2011: 41). De una forma general, aparte de su consideración política referida a la conveniencia de llegar a una sociedad solidaria, también hay una visión realista de las posibilidades de Francia después de la derrota de 1940: “Pour que la France puisse juger sainement de la politique internationale, il faut qu'elle aperçoive clairement sa situation dans le monde. Elle a le mouvement, les désirs et les exigences d'une grande puissance. Elle n'est pas une grande puissance” (2-649).

ALBERT CAMUS

Diario de 27 de noviembre de 1954

*

Del siglo VI al año 1800, la población de Europa jamás llegó a superar los 180 millones.

¡De 1800 a 1914, pasa de 180 millones a 460 millones!

*

Ortega y Gasset. Que quiere saber con quién habla –para escribir.

Distingue la sociedad y la asociación.

La libertad y el pluralismo son las dos dominantes de Europa.

Filósofo y profesor de filosofía –véase pág. 26– sobre la aristocracia verdadera, pasión.

*

Humboldt. Para que el ser humano se enriquezca y se perfeccione, hace falta una variedad de situaciones. El mantenimiento de esa variedad es el esfuerzo central del verdadero liberalismo.

*

La Rusia de hoy ve el triunfo del individualismo bajo su forma cínica.

*

Ortega y Gasset. La historia, eterna lucha entre los paralíticos y los epilépticos.

*

Toda sociedad está basada en la aristocracia, ya que ésta, la verdadera, es exigencia con respecto a uno mismo y sin esa exigencia, toda sociedad muere.

*

Ortega y Gasset. La vida creadora supone un régimen de alta higiene, de gran nobleza, de constantes estímulos que exciten la conciencia, y hay que añadir: la vida creadora es una vida enérgica.

*

Cómo bullen de sombras los “vicos” estrechos. Contento y cansado.

“Diario de 27 de noviembre de 1954”, en “Cuaderno VIII”,
Carnets, 3, traducción de Emma Calatayud, en *Obras*, 5 vols.
Edición de José María Guelbenzu. Madrid: Alianza, 1996, vol. 5, pp. 302-303.

Ortega ensimismado

Una propuesta de *Obras completadas* de Ortega y Gasset

Marcos Alonso y Javier Echeverría

ORCID: 0000-0001-8638-0689

ORCID: 0000-0001-7316-4717

Sin retirada estratégica a sí mismo, sin pensamiento alerta, la vida humana es imposible. ¡Recuerden todo lo que el hombre debe a ciertos grandes ensimismamientos! No es un azar que todos los grandes fundadores de religiones antepusieran a su apostolado famosos retiros. Budha se retira al monte; Mahoma se retira a su tienda, y aun, dentro de su tienda, se retira de ella envolviéndose la cabeza en su albornoz; por encima de todos, Jesús se aparta cuarenta días al desierto. ¿Qué no debemos a Newton? Pues cuando alguien, maravillado de que hubiese logrado reducir a un sistema tan exacto y simple los innumerables fenómenos de la física, le preguntaba cómo había logrado hacerlo, éste respondió ingenuamente: *Noche dieque incubando*, «dándoles vuelta día y noche», palabras tras de las cuales entrevemos vastos y abismáticos ensimismamientos. (V, 538)¹

Ortega como figura pública, Ortega como intelectual político, Ortega como periodista, Ortega como profesor de metafísica, Ortega como escritor de prestigio internacional... Las caracterizaciones que se pueden hacer de Ortega son muchas, como es de esperar en un personaje tan multifacético como el filósofo español. Algunas de estas caracterizaciones se extienden a lo largo de su vida, mientras que otras aparecen de manera más acotada en el tiempo. Particularmente, la vocación pública de Ortega, su labor política y periodística, va declinando conforme avanza su vida. Y esto no sólo por los avatares circunstanciales que obstaculizaron su desarrollo, sino también por su propia evolución intelectual y personal. Admitiendo lo que estos esquemas tienen de simplificación, en la evolución de Ortega podemos ver un progreso que va del intelectual comprometido al pensador dedicado a su obra. Mas, incluso adoptando esta perspectiva evolutiva, todas las caracterizaciones de Ortega con las que empezábamos pueden considerarse verdaderas.

Ortega ensimismado es, en una primera aproximación, una caracterización entre otras. Utilizando ese magnífico vocablo acuñado por el pensador español, el ensimismamiento consistiría en la capacidad del ser humano para desatender –provisional y relativamente– su entorno, para evitar la alteración y resguar-

¹ En adelante todas las referencias de Ortega remiten a esta edición, con tomo en romanos y páginas en arábigos: José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010.

Cómo citar este artículo:

Alonso Fernández, M. y Echeverría Ezponda, J. (2023). Ortega ensimismado. Una propuesta de *Obras completadas* de Ortega y Gasset. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (46), 185-195.
<https://doi.org/10.63487/reo.79>



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

Revista de
Estudios Ortegaianos
Nº 46. 2023
mayo-octubre

darse dentro de sí mismo. Como explica el propio Ortega, “conseguir liberarse de ese servilismo, dejar de ser un autómatas que el contorno moviliza mecánicamente, desprenderse del alrededor y meterse en sí mismo, ensimismarse es el privilegio y el honor de nuestra especie” (V, 418). Así pues, *Ortega ensimismado* aludiría a esa dimensión íntima del pensador madrileño, a ese estar solo consigo mismo –*soledad radical* a la que no paró de referirse a lo largo de su obra, especialmente en sus últimos años–, a ese lugar de donde surgen las creaciones auténticas y genuinas. “No hay creación sin ensimismamiento” (VI, 430), dejó dicho el madrileño.

Decíamos que *Ortega ensimismado* podría entenderse como una caracterización entre otras. Y, sin embargo, *Ortega ensimismado* supone una reivindicación radical de Ortega como filósofo, como pensador. Pues nosotros sostenemos firmemente, junto a otros intérpretes que coinciden sobre este punto (Marías, 1983; Cerezo 1984; Martín, 1999), que Ortega es, antes que nada y fundamentalmente, un filósofo. Sus quehaceres periodísticos, políticos o docentes dependieron siempre de ese estrato más fundamental, de esa capa basal imprescindible para entender todas estas facetas de su vida y personalidad. Ortega escribía en la prensa *porque su filosofía* necesitaba estar volcada a la realidad, a la actualidad, en diálogo con ella. Ortega se proyectaba como figura pública e incluso política *porque su filosofía* requería tener influencia y operatividad directa sobre el mundo que le rodeaba. Ortega impartía clases desde su cátedra en la Universidad Central *porque su filosofía* precisaba discutirse y expandirse entre sus alumnos y discípulos. Y así podríamos mostrar cómo todas las caracterizaciones con las que comenzaba el texto, y todas aquellas que se pudieran imaginar, convergen en su dependencia de esa raíz común que es Ortega como pensador, Ortega como filósofo. *Ortega ensimismado*.

El problema es que esta reivindicación de *Ortega ensimismado*, esto es, de Ortega entendido fundamentalmente como filósofo, como pensador, había chocado durante décadas con diversas dificultades. Una de ellas, no menor, es la complicada recepción de su obra en la España franquista y posfranquista. Sin entrar en mucho detalle, es claro que, tras la muerte de nuestro autor, el entorno intelectual, tanto en las universidades como en la esfera pública, no fue propicio para Ortega, que tras la Guerra Civil había quedado en tierra de nadie (Elorza, 1984; Zamora, 2002; Lasaga, 2003). La universidad española franquista persiguió activamente a Ortega y su legado (Méndez Baiges, 2021), y una de las principales vías de ataque fue, precisamente, la negación de su condición de filósofo. Se aludía al brillante estilo de Ortega para considerarlo un literato o un periodista, pero fundamentalmente para negarle su condición de verdadero pensador (Ramírez, 1958; Gracia, 2014).

Esta crítica superficial ha sido mayormente desterrada con el paso del tiempo. El progresivo –aunque nunca total– distanciamiento emocional respecto de la Guerra Civil ha ocasionado que el rechazo hacia Ortega haya menguado, y

que cada vez podamos aproximarnos a él con una mirada más limpia –al menos en lo que concierne a la politización de su recepción. En este sentido, las nuevas *Obras completas* (2004-2010) y el trabajo de importantes exégetas orteguianos de las últimas décadas (Cerezo, 1984; Martín, 1999; San Martín, 2012) han sido pasos decisivos y de enorme valor para todos aquellos que han querido acercarse a la rica y enriquecedora filosofía orteguiana. No obstante, la visión negativa sobre Ortega no ha desaparecido completamente, y en muchos casos se ha transmutado en una caracterización en cierto modo más perniciosa. A lo que nos referimos es al paso que se dio, muchas veces de manera inconsciente, pero en ocasiones deliberadamente, de la tesis “Ortega no es realmente un filósofo” a la reformulación “Ortega es un filósofo, pero un filósofo de segunda fila”. Bien es cierto que esta postura casi siempre la han sostenido aquellos que no han leído a Ortega, o que lo han leído de manera superficial; pero es una idea ambiental considerablemente extendida (Tovar, 2012).

El proyecto de *Obras completadas* que bajo el lema *Ortega ensimismado* ponemos aquí en marcha busca erradicar de una vez por todas esta injusta e injustificada visión. Y busca llevar a cabo esta reivindicación de Ortega como pensador desde varios ejes.

Un primer eje tiene que ver con el trabajo de recopilación de notas de trabajo y *marginalia* (anotaciones al margen) ya emprendido por la *Revista de Estudios Orteguianos* (REO, 2000-2023) y las ediciones de obras de Ortega como las notas de trabajo editadas por Molinuevo (1992, 1994, 1995), Hernández (2007) o las recientes ediciones de Echeverría sobre *Leibniz* (2021) y sobre *Estimativa y valores* (2022). Consideramos que esta investigación sobre notas y materiales similares servirá de manera inmejorable para contemplar a un Ortega ensimismado, un Ortega en creación, un Ortega *in nuce*. Un Ortega íntimo, más desinhibido y despreocupado respecto de la recepción de sus ideas. En muchos casos, estas notas y anotaciones muestran un Ortega en *crudo*, que juega con ideas inmaduras, esquemáticas o provisionales; pero que precisamente por eso nos permiten ver la *nuez* de la que luego surge el *fruto* de la filosofía orteguiana. Estimamos, asimismo, que este trabajo sobre las notas y *marginalia* nos proporciona una suerte de puerta de acceso privilegiada al taller de trabajo de Ortega, ese cuadrilátero donde se bregaba con los pensadores más importantes de su época y del pasado.

En este sentido, es importante subrayar la importancia que tiene la lectura de los clásicos del pensamiento y de la ciencia para hacer filosofía. Toda publicación es el destilado último de un proceso mucho más profundo y complejo que incluye actividades de la esfera íntima como leer, meditar y reflexionar. Ortega cuidó con mucho mimo sus publicaciones, como muestran las correcciones minuciosas que hacía a las galeras de sus libros, como muestran también sus recurrentes discusiones con editores, traductores y amigos sobre sus escritos. Pero quizás la mejor muestra de este cuidado es precisamente el mo-

numental esfuerzo previo, las extensas e intensas lecturas y anotaciones que servían de preparación para sus publicaciones. Esta faena, típicamente inaccesible, saldrá a la luz gracias a los documentos que las *Obras completadas* aportarán, recopilando notas de trabajo, marginalia y otros materiales.

Esta metodología de trabajo orteguiana la conocemos gracias a su hija Soledad, responsable de la recopilación y primera organización de ese ingente material de notas. Soledad relata jocosamente los avatares de esta conservación de las notas en el foto-libro que, con motivo del centenario del nacimiento de su padre, se editó en 1983:

Como toda persona desordenada, sentía horror a tirar. Cuando después de su muerte he clasificado y archivado sus papeles, he podido comprobar, no sin auténtica sorpresa, que el desorden es el elemento conservador más eficaz que darse pueda. En cajas, en baúles, en armarios, entre los libros, aparecían siempre paquetes con letreros tales como “lo que estaba encima de la mesa” o “detrás de tal mueble” (...) pronto los numerosos cajones y compartimentos del buró quedaron abarrotados de papeles que era vital no mover, y poco después el tablero resultó también invadido por esos montones que “no hay que tocar”. (Ortega, Soledad, 1983: 37-38)

Diversos testimonios refieren cómo Ortega trabajaba incansable y ubicuamente: en su despacho, en su oficina; pero también en las tertulias y en sus clases. Incluso, y creemos que esto es sintomático, en sus desplazamientos. No sólo en los largos viajes o caminatas, que sin duda serían ocasión para importantes reflexiones –“siempre fueron los paseos estímulo y ocasión de pensamiento para mi padre” (Ortega, Soledad, 1983: 33)–; sino que, incluso en los momentos más triviales, como podía ser el minuto que se demoraba en tomar un ascensor, Ortega seguía dándole vueltas a la cabeza. Y para que este ensimismamiento recurrente se plasmara en algo tangible, Ortega siempre llevaba un libro donde escribía y señalaba, o unas notas donde apuntaba sus ideas.

Desde muy pronto de su vida de escritor utilizó mi padre para sus notas unas cartulinas casi cuadradas, vírgenes de toda raya, muy diferentes de lo que normalmente se utiliza como fichas, que se mandaba hacer especialmente y que llevaba siempre en los bolsillos. En ellas anotaba cuanto le interesaba: bibliografía, pensamientos, recordatorios, esquemas, programas (...). De ellas han salido todos sus escritos y en ellas queda constancia de otros muchos posibles frutos de su pensamiento. (Ortega, Soledad, 1983: 38)

Para un filósofo tan perspicaz y atento a la importancia de la técnica, esta forma de trabajar no puede considerarse algo casual e irrelevante. Las notas de trabajo y las anotaciones en los márgenes de sus libros son técnicas y se conectan con un entramado técnico que comprende realidades técnicas como los propios

libros, pero también los lápices, plumas, papeles, lámparas y un largo etcétera que hacían posible esa labor filosófica. Dentro de estas *pequeñas técnicas* todavía podrían identificarse otras sub-técnicas, como la característica manera en que Ortega señalaba los libros (con lápices de colores, normalmente azul y rojo, y un pequeño código de signos) y cómo las notas de trabajo se articulaban con estas anotaciones y con los textos que finalmente luego escribía para ser publicados. Lo significativo aquí es entender, siguiendo al propio Ortega, cómo estas técnicas se conectaban con sus ensimismamientos; cómo estas técnicas surgían de, volvían a, y en definitiva transitaban continuamente por esa dimensión de ensimismamiento imprescindible para desarrollar cualquier tarea creativa. Como describe nuestro autor de manera inmejorable en *Meditación de la técnica*:

Por eso, si el hombre goza de ese privilegio de libertarse transitoriamente de las cosas, y poder entrar y descansar en sí mismo, es porque con su esfuerzo, su trabajo y sus ideas ha logrado reobrar sobre las cosas, transformarlas y crear en su derredor un margen de seguridad siempre limitado, pero siempre o casi siempre en aumento. Esta creación específicamente humana es la técnica. Gracias a ella, y en la medida de su progreso, el hombre puede ensimismarse. Pero también, viceversa, el hombre es técnico, es capaz de modificar su contorno en el sentido de su conveniencia, porque aprovechó todo respiro que las cosas le dejaban para ensimismarse, para entrar dentro de sí y forjarse ideas sobre ese mundo, sobre esas cosas y su relación con ellas, para fraguarse un plan de ataque a las circunstancias; en suma, para construirse un mundo interior. De este mundo interior emerge y vuelve al de fuera. Pero vuelve en calidad de protagonista, vuelve con un sí mismo que antes no tenía —con su plan de campaña—, no para dejarse dominar por las cosas, sino para gobernarlas él, para imponerles su voluntad y su designio, para realizar en ese mundo de fuera sus ideas, para modelar el planeta según las preferencias de su intimidad. (V, 537)

Estas reflexiones orteguianas desembocan directamente en su conocido concepto de sobrenaturaleza. Una de las mejores definiciones que Ortega da de técnica es precisamente su comprensión de esta como “la reacción enérgica contra la naturaleza o circunstancia que lleva a crear entre ésta y el hombre una nueva naturaleza puesta sobre aquélla, una sobrenaturaleza” (V, 558). Esta noción de sobrenaturaleza, tan vigente en nuestro tecnologizado mundo de hoy en día (Echeverría, 2000), podría emplearse aquí para entender que estos libros anotados de Ortega constituyen una suerte de “sobre-libros”. Estos “sobre-libros” serían libros que el filósofo español alteró conforme a una determinada técnica de trabajo investigativo, y que modificó *en el sentido de su conveniencia*, es decir, utilizándolos para profundizar en el problema que en ese momento estuviera intentando abordar. Estimamos que dar a conocer esta dimensión íntima de Ortega, de sus técnicas de investigación y escritura, supone una valiosa aportación para los estudios orteguianos.

Como expresaba Soledad Ortega en el pasaje antes citado, el potencial filosófico de estas notas de trabajo es enorme, y uno de los grandes propósitos de estas *Obras completadas* será dar a conocer esos caminos apuntados y no transitados, que los discípulos y herederos de Ortega estamos conminados –o al menos invitados– a transitar. En este sentido, el potencial de la nueva ciencia histórica y nueva ciencia sociológica que Ortega esboza en sus últimos años, especialmente con su gran proyecto de *El hombre y la gente*, merece mención aparte.

Esperamos que este eje de trabajo centrado en la exposición crítica del material de notas de trabajo y *marginalia* suponga, asimismo, una refutación definitiva de la comprensión de Ortega como *escritor ocurrente*. ¿Quién, leyendo algún texto orteguiano, no se ha visto sorprendido, cual venado con las luces de un coche, con una imagen o metáfora genial que deslumbraba al imprevisto lector? La impresión, quizás derivada precisamente de ese azoramiento, era que el autor, en este caso Ortega, había tenido una *ocurrencia*; es decir, una idea brillante, relampagueante, pero que no era más que eso: puros fuegos artificiales, algo sin sustancia ni consistencia. Al mostrar la gestación, la elaboración y continua reelaboración de las ideas orteguianas en sus notas de trabajo y en su extenso trabajo bibliográfico, resulta insostenible la representación de Ortega como mero productor de ocurrencias.

De igual modo esperamos que esta investigación y las proyectadas publicaciones sobre las notas y *marginalia* orteguianas liquide la comprensión de Ortega como *ensayista* o *diletante filosófico*. Una crítica menos burda, pero igualmente desajustada, que se ha lanzado sobre Ortega es que no era un pensador sistemático, serio y riguroso. El madrileño pasaría por ser, desde esta visión, un *ensayista*. Por supuesto, el ensayo es una forma de escritura que Ortega cultivó deliberadamente, y, en ese sentido, describirle como ensayista podría simplemente considerarse una descripción. Sin embargo, lo que muchas veces se ha querido decir con esta alusión a la condición ensayística de buena parte de su producción es que el pensamiento orteguiano carecía de base metodológica, que no discutía con otros autores, que, en pocas palabras, se sostenía en el aire. Nada más lejos de la realidad. Como el propio Ortega declara en más de una ocasión, su manera de entender la filosofía y el quehacer filosófico le alejaba de la filosofía como erudición. La filosofía, pensaba Ortega, tiene un deber de claridad, y avasallar al lector con referencias, anegarle en un fango interminable de citas –como, dicho sea de paso, es tan habitual hoy en día– va frontalmente en contra de esa exigencia de claridad, esa cortesía del verdadero filósofo. Ortega rechazaba de plano la *filosofía como fisioculturismo*, la filosofía centrada en la exhibición de músculos hipertrofiados. Frente a ello, el español defendía una filosofía deportiva, una filosofía que fuera pura fibra y puro nervio, donde la musculatura existiera por y

para un fin atlético concreto, no como vana ostentación². Mostrar su aparato crítico y su labor bibliográfica, esa musculatura oculta que son las notas de trabajo y las anotaciones de su extensa biblioteca, servirá para disipar esta noción de Ortega como diletante o ensayista.

En relación con este último punto, nos parece importante poner a Ortega y su pensamiento en el lugar que se merece, a la par de los mejores filósofos de su tiempo y del presente (Salas y Ariso, 2018). Como ya hemos hecho notar, el trabajo exegético de las últimas décadas sobre la obra orteguiana es de enorme valor. Ha sido un paso totalmente imprescindible para deshacer mitos, eliminar prejuicios y fijar unas coordenadas desde las que comprender la filosofía orteguiana. No obstante, estimamos que el gran mérito de Ortega fue hacerse cargo de su circunstancia, entender que el pensamiento era siempre un afán de orientación en la realidad, un esfuerzo natatorio ante el naufragio que es la existencia. Es por ello que significativamente declara el propio Ortega que “hay obligación de trabajar sobre las cuestiones del tiempo. Esto, sin duda. Y yo lo he hecho toda mi vida. He estado siempre en la brecha” (IV, 364). Y estar en la brecha suponía, todavía supone, afrontar los conocimientos más novedosos y los problemas más acuciantes de ese determinado tiempo.

Entrando, así, en el segundo de los ejes que plantea este proyecto, consideramos que la filosofía no puede hacerse a espaldas de los impresionantes avances científicos que desde principios del siglo XX y hasta nuestros días se vienen sucediendo. El interés de Ortega por la biología, psicología y antropología de su tiempo tiene mucho que ver con la importancia creciente que estas disciplinas empezaban a tener a principios del siglo pasado. Pero también se conecta de manera directa con el propio proyecto orteguiano, en el que la comprensión del ser humano, en todos sus sentidos y vertientes, era un objetivo fundamental. Aunque esta atención de Ortega hacia las ciencias biológicas no es desconocida

² Cabe aquí mencionar la famosa nota a pie de página de *La idea de principio en Leibniz* donde Ortega pierde la calma sobre esta cuestión: “Pensar que durante más de treinta años –se dice pronto– he tenido día por día que soportar en silencio, nunca interrumpido, a los pseudo-intelectuales cretinos de mi país que descalificaban mi pensamiento, porque «no escribía más que metáforas» –decían ellos. Esto les hacía triunfalmente sentenciar y proclamar que mis escritos no eran filosofía. ¡Y claro que afortunadamente no lo eran! si filosofía es algo que ellos son capaces de segregar. Ciertamente que yo extremaba la ocultación de la musculatura dialéctica definitiva de mi pensamiento, como la naturaleza cuida de cubrir fibra, nervio y tendón con la literatura ectodérmica de la piel donde se esmeró en poner el *stratum lucidum*. Parece mentira que ante mis escritos –cuya importancia, aparte de esta cuestión, reconozco que es escasa– nadie haya hecho la generosa observación que es, además, irrefutable, de que en ellos no se trata de algo que se da como filosofía y resulta ser literatura, sino, por el contrario, de algo que se da como literatura y resulta que es filosofía. Pero esas gentes que de nada entienden, menos que de nada entienden de elegancia, y no conciben que una vida y una obra puedan cuidar esta virtud. Ni de lejos sospechan por qué esenciales y graves razones, es el hombre el animal elegante. *Dies irae, dies illa!*” (IX, 1136).

entre los estudiosos de Ortega (Benavides, 1988), hasta la fecha no se ha hecho un trabajo exhaustivo sobre el tema. Concretamente, todavía no hay trabajos que hayan analizado las notas de trabajo de Ortega y las anotaciones marginales de los libros de su biblioteca, donde un tercio de sus libros pertenecen a este ámbito amplio de la biología-psicología-antropología (4.000 libros de unos 12.000, aproximadamente), con autores de enorme relevancia como Darwin, Spencer, von Uexküll o Pavlov –también Nietzsche y otros filósofos de orientación biologicista. Consideramos que exponer este interés y diálogo continuo con las ciencias de su tiempo, su correspondencia con algunas de las principales figuras científicas europeas, y su impresionante labor de divulgación científica (principalmente desde *Revista de Occidente*), resultará de gran provecho.

El mérito de remarcar esta relación orteguiana con la ciencia estriba, como empezábamos apuntando, en situar su pensamiento a la par de las mejores reflexiones de la actualidad, que indefectiblemente surgen de y giran en torno al diálogo con la ciencia. El animalismo, o la discusión sobre el estatus moral de los animales; el transhumanismo, la reflexión sobre la posible transformación radical de la naturaleza humana; el cambio climático; la medicalización creciente de nuestras vidas; son todos temas de base científica que constituyen núcleos recurrentes e ineludibles de debate actual. El tercer eje de nuestro proyecto de *Obras completadas* supone, pues, *completar* la filosofía de Ortega, continuarla en tanto que proyecto inacabado (inacabado por *inacabable*) de reflexión sobre los problemas del presente. Esta labor de conectar a Ortega con los problemas del presente, algo que diversos autores han ido desarrollando de manera autónoma (Echeverría, 2000, 2010; Diéguez, 2013, 2014a, 2014b; Alonso, 2019, 2020, 2021), debe afrontarse decidida y sistemáticamente, de modo que hagamos con Ortega lo que él mismo reclamaba hacer con los clásicos:

No hay más que una manera de salvar al clásico: usando de él sin miramientos para nuestra propia salvación –es decir, prescindiendo de su clasicismo, trayéndolo hasta nosotros, contemporaneizándolo, inyectándole pulso nuevo con la sangre de nuestras venas, cuyos ingredientes son *nuestras* pasiones... y *nuestros* problemas. (V, 142)

Como comentamos al inicio, las nuevas *Obras completas* fijaron un canon que viene permitiendo un estudio sistemático y fructífero de los textos orteguianos. Estas *Obras completas* optaron, de manera comprensible, por priorizar lo que Ortega publicó o preparó para ser publicado. Entre los diez volúmenes de esta edición nada menos que cuatro gruesos libros se centraron en escritos póstumos, lo que sin duda constituyó un hito en los estudios orteguianos, haciendo accesible una porción notable de textos orteguianos desconocidos. Sin embargo, el estudio del modo de pensar íntimo condensado en las notas de trabajo, así como el análisis de la biblioteca de Ortega y de las anotaciones de sus libros,

no se ha realizado de manera sistemática todavía. Hay algunos precedentes, como las ya mentadas obras de Hernández (2007) y los artículos de *Revista de Estudios Orteguianos* (REO, 2000-2023) dedicados a notas de trabajo sobre temas o autores concretos. En relación con este proyecto, los antecedentes más importantes y directos son las ediciones de Echeverría sobre *Leibniz* (2021) y sobre *Estimativa y valores* (2022), modelo en el que basaremos futuras ediciones de estas obras completadas. El plan concreto en que este proyecto tiene planificado materializarse consiste en llevar a cabo sendos volúmenes recopilatorios de textos, notas y marginalia orteguianos centrados en los siguientes temas:

1. Biología.
2. Psicología.
3. Antropología.

Por último, dentro de este planteamiento inicial, proyectamos elaborar una recopilación de textos, notas y marginalia de temática sociológica, principalmente conectados con el gran proyecto orteguiano de madurez: su objetivo de elaborar una nueva ciencia sociológica. Junto a un posible volumen sobre Ortega y la sociología, planteamos una nueva edición del texto orteguiano más importante sobre esta temática:

4. Edición *completada* de *El hombre y la gente*.

Este ambicioso proyecto supone, claro está, la puesta en marcha de una línea de investigación y de trabajo documental y bibliotécnico. Concretamente, resulta imperativo emprender la modernización del actual Archivo y de la actual Biblioteca Ortega, acometiendo una nueva labor de escaneado de textos y de catalogación. Una tarea, no obstante, que indudablemente rendirá grandes frutos para los estudios orteguianos.

Terminemos con unas últimas palabras de Ortega. El ensimismamiento, lo decíamos antes, constituye para el pensador español el elemento diferencial del animal humano frente al resto de animales, que viven en la alteración. Pero el ensimismamiento es, también, factor distintivo de lo personal, el germen de la autenticidad de cada persona. De este modo, *Ortega ensimismado* es nada más y nada menos que una búsqueda del auténtico Ortega:

No hay otro modo de ser el que efectivamente se es que ensimismándose, esto es, antes de actuar, antes de opinar sobre algo, detenerse un instante y en vez de hacer cualquiera cosa o de pensar lo primero que viene a las mientes, ponerse rigurosamente de acuerdo consigo mismo, esto es, entrar en sí mismo quedarse solo y decidir qué acción o qué opinión entre las muchas posibles es de verdad la nuestra. Ensimismarse es lo contrario del vivir atropellado –en

que son las cosas del contorno quienes deciden de nuestro hacer, nos empujan mecánicamente a esto o a lo otro, nos llevan al estricote. El hombre que es sí mismo, que está ensimismado, es el que, como suele decirse, está siempre sobre sí, por tanto, que no se suelta de la mano, que no se deja escapar y no tolera que su ser se le enajene, se convierta en otro que no es él.

Lo contrario de ser sí mismo, de la autenticidad, del estar siempre dentro de sí, es el estar fuera de sí, lejos de sí, en lo otro que nuestro auténtico ser. (VI, 424-425)

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALONSO, Marcos (2019): "La bio-ecología de Ortega y Gasset", *Pensamiento. Revista de investigación e Información filosófica*, vol. 75, n.º 283, pp. 203-218.
- ALONSO, Marcos (2020): "Ortega: a philosophy of technology pioneer", *Annals of the University of Bucharest*, vol. 69, n.º 1, pp. 9-26.
- ALONSO, Marcos (2021): *Ortega y la técnica*. Madrid: CSIC / Plaza y Valds.
- BENAVIDES LUCAS, Manuel (1988): *De la ameba al monstruo propicio. Raíces naturalistas del pensamiento de Ortega y Gasset*. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid.
- CEREZO GALÁN, Pedro (1984): *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*. Barcelona: Ariel.
- DIÉGUEZ LUCENA, Antonio (2013): "La filosofía de la técnica de Ortega como guía para la acción. Una comparación con Heidegger", *Revista Internacional de Tecnología, Conocimiento y Sociedad*, vol. 2, n.º 1, pp. 73-97.
- DIÉGUEZ LUCENA, Antonio (2014a): "Reflexiones sobre las tecnologías de mejoramiento genético al hilo del pensamiento de Ortega y Gasset", *SCIO: Revista de filosofía*, n.º 10, pp. 59-79.
- DIÉGUEZ LUCENA, Antonio (2014b): "La acción tecnológica desde la perspectiva orteguiana: el caso del transhumanismo", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 29, pp. 131-153.
- ECHEVERRÍA EZPONDA, Javier (2000): "Sobrenaturalidad y sociedad de la información: La *Meditación de la técnica* a finales del siglo XX", *Revista de Occidente*, n.º 228, pp. 19-32.
- ECHEVERRÍA EZPONDA, Javier (2010): "El humanismo tecnológico de Ortega y Gasset", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 21, pp. 190-191. [Reseña de: Ortega y Gasset, José, *Meditação sobre a técnica*. Lisboa: Fim de Século, 2009].
- ELORZA DOMÍNGUEZ, Antonio (1984): *La razón y la sombra: una lectura política de Ortega y Gasset*. Barcelona: Anagrama.
- GRACIA GARCÍA, Jordi (2014): *José Ortega y Gasset*. Madrid: Taurus.
- LASAGA MEDINA, José (2003): *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- MARIAS AGUILERA, Julián (1983): *Ortega. Circunstancia y vocación*. vol. 1. Madrid: Alianza.
- MARTÍN CABRERO, Francisco José (1999): *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- MÉNDEZ BAIGES, Víctor (2021): *La tradición de la intradición: historias de la filosofía española entre 1843 y 1973*. Madrid: Tecnos.
- ORTEGA Y GASSET, José (1992): "El estilo de una vida. (Notas de trabajo)", edición de José Luis Molinuevo, *Revista de Occidente*, n.º 132, pp. 51-68.
- ORTEGA Y GASSET, José (1994): "Sobre Cervantes y *El Quijote* desde El Escorial. (Notas de trabajo)", edición de José Luis Molinuevo, *Revista de Occidente*, n.º 156, pp. 36-54.
- ORTEGA Y GASSET, José (1995): *Notas de trabajo. Epílogo...* Edición de José Luis Molinuevo. Madrid: Alianza / Fundación José Ortega y Gasset.

- ORTEGA Y GASSET, José (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- ORTEGA Y GASSET, José (2007): *Hegel. Notas de trabajo*. Edición crítica de Domingo Hernández Sánchez. Madrid: Abada / Fundación José Ortega y Gasset.
- ORTEGA Y GASSET, José (2021): *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva. Del optimismo en Leibniz*. Edición de Javier Echeverría. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) / Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón.
- ORTEGA Y GASSET, José (2022): *Antología de textos sobre estimativa y valores*. Edición de Javier Echeverría y Lola S. Almendros. Madrid: Tecnos / Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón.
- ORTEGA, Soledad (1983): *José Ortega y Gasset: Imágenes de una vida. 1883-1955*, precedido de un relato de Soledad Ortega. Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia / Fundación José Ortega y Gasset.
- RAMÍREZ, Santiago (1958): *La filosofía de Ortega y Gasset*. Barcelona: Herder.
- SALAS ORTUETA, Jaime de y ARISO SALGADO, José María (2018): *Ortega y Wittgenstein: ensayos de filosofía práctica*. Madrid: Tecnos.
- SAN MARTÍN SALA, Javier (2012): *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- TOVAR, Julio (2012): Entrevista a Gabriel Albiac: "El Plan Bolonia es la desaparición de la universidad", [online], *Jot Down*. Dirección URL: <https://www.jotdown.es/2012/01/gabriel-albiac-el-plan-bolonia-es-la-desaparicion-de-la-universidad/>.
- ZAMORA BONILLA, Javier (2002): *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza & Janés.

ORTEGA Y VICTORIA OCAMPO. LA IMPORTANCIA DE UNA CORRESPONDENCIA

ORTEGA Y GASSET, José – OCAMPO, Victoria: *Entre el corazón y la razón. Cartas José Ortega y Gasset – Victoria Ocampo (1917-1941)*, edición de Marta Campomar, prólogo de Roberto Aras, Juan Javier Negri y Jaime de Salas. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2023, 428 p.

MARÍA LUISA MAILLARD GARCÍA

ORCID: 0000-0002-1125-0529

Como indica la editora, Marta Campomar, en las palabras preliminares de este epistolario, fue ella quien recibió de Soledad Ortega el encargo de la presente edición, a través de la Fundación en Argentina. Tanto Victoria Ocampo como los hijos de Ortega consideraron necesario que estas cartas salieran a la luz. Cualquier lector que se adentre en sus páginas, agradecerá esta decisión. No pudo ser más acertada. Dos de los intelectuales más influyentes en el desarrollo cultural de sus países de origen, Ortega y Gasset en España, Victoria Ocampo en Argentina, desfilan en estas

páginas, a través de las que asistimos al acenso y caída de una Europa en plena ebullición cultural e ideológica a principios de los años veinte y que, ya al final del epistolario, se adentra en los prolegómenos de la Segunda Guerra Mundial y en la simplificación ideológica que anuncia la política de bloques posterior. También acertada la persona designada por Soledad Ortega para llevar a cabo la edición. Marta Campomar ha realizado una labor encomiable, tanto en la recopilación del material como en la meticulosa anotación de personas, acontecimientos, fechas y relaciones: Una verdadera mina de información.

Muchas cosas unían a Ortega y Gasset y Victoria Ocampo. Dos revistas hermanas, *Revista de Occidente*, fundada por Ortega y Gasset en 1923 y *Sur*, por Victoria Ocampo en 1931, dan cuenta del empeño de ambos protagonistas por abrir las fronteras de sus respectivos países al pensamiento y la ciencia que bullía en los años veinte en Europa y América. En el epistolario, asistimos a la estrecha colaboración que ambos co-

Cómo citar este artículo:

Maillard García, M. L. (2023). Ortega y Victoria Ocampo. La importancia de una correspondencia. Reseña a "Entre el corazón y la razón. Cartas José Ortega y Gasset – Victoria Ocampo (1917-1941)", edición de Marta Campomar. *Revista de Estudios Orteguianos*, (46), 197-201. <https://doi.org/10.63487/reo.80>



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

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 46. 2023
mayo-octubre

rrespondientes desarrollaron a lo largo de este proyecto, mientras asistían a los cambios profundos que se estaban desarrollando en la época y que acabaron por afectar de forma drástica a la evolución de la cultura occidental y, de rebote, a la relación de amistad mantenida a lo largo de décadas.

El epistolario abarca desde 1917, un año posterior al primer encuentro en Buenos Aires de los dos protagonistas, hasta 1941, cuando las circunstancias adversas que derrumbaron todas las dimensiones de la vida de Ortega y Gasset lo condujeron a un silencio meditado. Así escribe a Victoria en su última carta de 9 de octubre de 1941: “Cuando las bases de nuestra vida se han roto o están gravemente enfermas no es posible contar lo que nos pasa ni al mejor amigo porque no puede, sin más, entenderlo. Sería, sobre lo que sufrimos, falsificar nuestro sufrimiento y traicionarlo. No: hay que callar, aguantar y sumergirse en un rincón. Cada vida es intransferible y, por lo mismo, inefable” (p. 426).

La primera parte del epistolario, que se sitúa en 1917, año en que Ortega escribe, lamentando el distanciamiento de Victoria; y en 1928, año de su reencuentro en el segundo viaje de Ortega a La Argentina, podría asombrar al lector por la vehemencia de las expresiones de sus protagonistas. Son dos interlocutores apasionados. De forma incontinente, Victoria Ocampo, de forma reflexiva Ortega y Gasset, quien desde el inicio de su andadura filosófica ha rehuido el subjetivismo, causante del alejamiento de España de la ciencia y, por tanto, de Europa. Así en carta de octubre de 1928, Ortega escribe a Victoria que, a diferencia de la piedra que cae por la gravedad, el hombre tiene más dimen-

siones y él siempre ha escatimado pudoroso la voluptuosidad porque la considera la realización de la propia esencia y, por tanto, la reserva para las “grandes divinidades” (p. 124).

Ortega nunca pudo dejar de estar fascinado por lo femenino, por ese elemento diferencial que él detectaba en muchas mujeres cultas que se cruzaron en su camino. No sólo Victoria Ocampo, sino también María Luisa Caturla, María de Maeztu, la duquesa de Dúrcal, la condesa de Yebes y tantas otras. Intentó analizar el secreto de lo femenino, a través de las convenciones filosóficas de su época –Simmel siempre presente– y situó paradójicamente ese elemento diferencial, que él definió en el “Epílogo al libro *De Francesca a Beatrice*”, como “algo extraño y absolutamente superior a él”, en un grado de inferioridad, en lo que respecta a la excelencia racional o creadora, la única que alcanza la impersonalidad que da acceso a la trascendencia. Nunca llegó a desvelar del todo un misterio que le fascinaba y que le llevó a rodearse de mujeres cultas e inteligentes, con las que mantuvo una duradera amistad y a las que apoyó en el desarrollo de su vida intelectual, dándole cabida, tanto en *Revista de Occidente*, como en la editorial aneja.

Mientras que Victoria Ocampo busca en Ortega la amistad, desde una fascinación sin fisuras por su intelecto y es insistente y regañona cuando Ortega no la escribe o no la llama; Ortega, sin despreciar los valores de Victoria, se encuentra fascinado por su ser mismo, aunque actúa con cautela. Es perspicaz y sabe que Victoria no lo quiere como amante. No obstante, se presta a una divertida relación y la muestra lo que ella le ha aportado, la deuda que tiene con ella. Así le

escribe en carta de 18 de noviembre de 1928: “Esta deuda gigantesca eres tú misma, tu *ser* magnífico, el simple hecho de que te tomes el trabajo de existir, de hacer gravitar tu espléndido cuerpo con su espléndida alma densísima sobre la superficie del planeta” (p. 139).

Ortega regresa a España, habiendo consolidado con Victoria una duradera relación de amistad. La correspondencia entre los años 1929 y 1930 es muy copiosa. Ortega demuestra que es posible una íntima relación de amistad entre hombre y mujer, sin que medie el romance. No los separarán sus “encontronazos”, respecto a lo femenino, sino las circunstancias. Dichos “encontronazos”, en palabras de Victoria, se agudizan con su conferencia de 1934, en su segundo viaje a España, cuyo contenido afecta a convicciones filosóficas profundas de Ortega: “un acto de hostilidad súbita e inequívoca hacia todo mi ser” (p. 310), le escribirá el filósofo en carta del 4 de enero de 1934.

Desde finales de 1928, Victoria Ocampo se encuentra en Europa, en su París, donde se codea con la intelectualidad de la época y a donde Ortega también hará alguna breve escapada. En este periodo se intensifica la colaboración intelectual. Victoria procura a Ortega la participación de algunos de sus amigos –Keyserling, Pierre Drieu de La Rochelle, Stravinski, Paul Valéry– en *Revista de Occidente* mientras hace propaganda de su “querido Meditador” y de su revista en París y pasa sus escritos a Lacan –aunque Ortega es escéptico sobre su recepción en Francia. Victoria prosigue su colaboración con la editorial de Revista de Occidente, donde ya había publicado en 1924 el mencionado *De Francesca a Beatrice*, con

un epílogo de Ortega, que fue la causa de “su primer encontronazo”, por su diferente postura frente a lo femenino. En 1926 publicará *La laguna de los nenúfares* y en 1935, *Testimonios*. En junio de 1929, Victoria visitará por primera vez España y se alojará en la Residencia de Señoritas.

Contra la opinión del filósofo, viajará posteriormente a Nueva York, donde gestará con Aldo Frank el proyecto de la revista *Sur*: Asistimos a los prolegómenos del nacimiento de la revista y a las diferencias de Victoria con Ortega sobre la importancia que debe tener en ella América del Norte. Ortega es renuente respecto al papel de Estados Unidos, quiere revitalizar una Europa que se alejará de la decadencia si se une en su legado espiritual, alejándose de los nacionalismos. Victoria le contesta en carta de 28 de octubre de 1930: “Dices que Norteamérica nos devorará... no estoy tan segura como tú. En todo caso acabará por devolvernos, le darán náuseas, como a la ballena de Jonás” (p. 273).

Estamos ya rozando un giro drástico en la mentalidad de Occidente y Ortega atisba los cambios que se están produciendo en una Europa cuyo ideal ha defendido con fervor frente al avance de la nueva civilización que encabeza América del Norte. Coincide con Victoria en la superficialidad de la vida parisina en la que Victoria se mueve en los círculos intelectuales y vanguardistas –procedentes de todos los puntos de Europa y América–, yendo de fiesta en fiesta y de concierto en concierto. “No nos podemos evadir de la circunstancia que nos roda y nos sostiene”, escribe a Victoria en febrero de 1930, “tu vida depende de lo que en el mundo pase y de lo que el mundo sea” (p. 204). Ortega entiende

que existe una capa superficial que es en la que ella se mueve en París, ciudad que se ha convertido en una abstracción. Para vivir realmente hay que resbalar sobre lo superficial e “hincarse” en el mundo, que es el mañana, lo que está por venir. Ortega vislumbra un cambio radical: “*Toda la vida actual está en sus últimos minutos y rápidamente se incorpora otro tipo de vida radicalmente distinto*” (p. 205). Pronta la publicación de *La rebelión de las masas*, donde disecciona la evolución vital del hombre occidental, convertido en hombre-masa que delega en el Estado su responsabilidad individual, escribe a Victoria que el hombre de su tiempo se comportaba “como un señorito” y quería hacer lo que le diera la gana. Por ejemplo, lo que antes se denominaba “estilo” en arte, no era sino la presión que el universo ejercía sobre el arte. “Sin presión la vida y nuestro hacer es una cometa sin rabo” (p. 216). Reflexión sobre la actualidad que reforzará en 1933 con una serie de conferencias en Alemania: “¿Qué pasa en el mundo? Algunas observaciones sobre nuestro tiempo”, en las que ya denuncia la adhesión de las masas a movimientos populistas como el sindicalismo izquierdista y el fascismo.

A lo largo de todo el epistolario, las cartas de Victoria son dominantes —si exceptuamos el paréntesis de 1917—, y gracias a ellas, casi asistimos físicamente a la “vida artística” del París de la época; así como a una posterior recreación de Nueva York, que la atrae y detesta a partes iguales. También a la evolución de su proyecto cultural —*Sur*—, que un Ortega sumido en la política española del momento y algo reticente con Victoria, porque no ha seguido sus consejos, no lo está apoyando con sus artículos. A pesar de ello y de que la primera recepción en

Argentina de la revista no es muy halagüeña, Victoria sigue adelante con un proyecto que durará cerca de sesenta años, aunque su máximo apogeo se situará entre 1931 y 1966.

A finales de 1931, la historia se acelera y ello repercute en el epistolario, donde apreciamos una disminución de la correspondencia. Primero, España, con el estallido de la Guerra Civil en 1936, después de la accidentada vida de la República de 1931; luego, Europa con el inicio de la Segunda Guerra Mundial y la política de bloques posterior. Como había predicho Ortega en su última carta a Victoria, su situación en 1941, “la época más dura” de su vida, responde a un cuadro de causas generales y puede que también a ella le tocara entrar en “una zona de amargura” (p. 426), algo que se produce con el ascenso de Perón a la presidencia de La Argentina en 1946. Nos adentramos ya en la precipitación de la Historia con mayúsculas y de la historia personal de los dos protagonistas. Victoria anuncia a Ortega en carta de 13 de marzo de 1931 que se está produciendo un cambio en ella. Ha sido cobarde y ha cedido su verdadero ser a la opinión de los más cercanos. Ahora entiende que hay que superar el combate entre la carne y la inteligencia: “Para ello, hay un único refugio: lo que yo llamo lo *espiritual*” (p. 290), algo con lo que un Ortega que había defendido la superación de la abstracción racional, mediante la penetración del intelecto con el cuerpo, no podía estar muy de acuerdo. Para él el espíritu era razón y voluntad.

Victoria sigue centrada en su evolución personal, bajo la influencia de Bertrand Russell, y a partir de 1935 se comprometerá en una decidida lucha a

favor de los derechos de la mujer, sin olvidar la dedicación a su proyecto cultural, la revista *Sur*. Por su parte, Ortega se encuentra inmerso en su obra, después de haber participado infructuosamente en la deriva política de España. Primero, con su posicionamiento a favor de la República, con su artículo “El error Berenguer”; y la creación posterior de la Asociación al Servicio de la República, a principios de 1931. Después, con su breve pero intensa actuación como diputado en las nuevas Cortes españolas, con un inicial discurso que tiene una amplia repercusión en los periódicos argentinos sobre la cuestión de la soberanía del pueblo español. El día 6 de diciembre ya estaba pidiendo públicamente, una “rectificación de la República”. Victoria sólo está preocupada porque no envíe artículos a *Sur*. Ortega, una vez desengañado de la política, está ocupado en poner en marcha la “segunda navegación” de su proyecto filosófico, con libros como *Ideas y creencias* o *Ensimismamiento y alteración. Meditación sobre la técnica*, y desconfía de Victoria, que ha llegado a Madrid en 1934 y ha impartido una conferencia refutando las ideas de Ortega sobre la mujer expuestas en el artículo “La poesía de Ana de Noailles”, en el número inaugural de *Revista de Occidente* en 1923. Sin embargo, después de “ese segundo encontronazo”, parece que las relaciones se regulan.

De pronto, todo se precipita. Ortega, postrado en cama por un agravamiento de su enfermedad biliar, que había comenzado en 1930, debe huir precipitadamente de España con su familia, bajo la amenaza de muerte. Victoria Ocampo y la Asociación Amigos del Arte, ayudan económicamente al filósofo en sus primeros tiempos en Grenoble y París.

Ortega se recupera lentamente, aunque tendrá recaídas. Finalmente se someterá a una operación a vida o muerte en París, ya en 1938. Desde finales de 1936, Ortega barajará la posibilidad de aceptar la oferta de Victoria para ir a La Argentina: “Salvo tú y Bebé nadie en el mundo se ha preocupado y ocupado de mí” (p. 356), escribe a Victoria en carta de marzo de 1937. Sin embargo, desconfía cada vez más de la evolución ideológica de su amiga que, a través de informaciones de Alfonso Reyes, se está aproximando al bando republicano, según le escribe a María de Maeztu en carta de agosto de 1938, para justificar su negativa a encontrarse con Victoria: “lo que menos acepto es que las gentes hablen y opinen en asuntos gravísimos como los actuales sin entender una palabra de ellos” (*Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 44, p. 78).

A finales de 1939, una vez finalizada la guerra civil y, ante la amenaza de la guerra europea, Ortega se traslada con su mujer a La Argentina. Imparte un curso sobre *El hombre y la gente* en la Asociación amigos del Arte y en la Facultad de Filosofía; pero sus intentos de instalarse, colaborando con la empresa Espasa-Calpe, con la que ya había colaborado de forma intensa a lo largo de toda su trayectoria, son infructuosos. Como ya le apuntaba en sus cartas María de Maeztu, el ambiente se había enrarecido. La distancia con Victoria ya es insalvable. Un Ortega derrotado le escribe una carta de despedida definitiva.

Fascinante recorrido, a través de la relación de amistad de dos testigos decisivos, que transitan por la evolución histórica e ideológica de la primera mitad del siglo XX, que sigue conformando, en gran medida, el suelo ideológico de nuestro siglo XXI.

LA ENCRUCIJADA DE LA NOVELA ESPAÑOLA EN 1902

RODRÍGUEZ GARCÍA, María: *Filosofía y novela. De la generación del 98 a José Ortega y Gasset*. Sevilla: Athenaica, 2018, 256 p.

AZUCENA LÓPEZ COBO
ORCID: 0000-0001-5483-1342

Es este un estudio ambicioso. Aborda un periodo de la historia artística en España y en Europa que se caracteriza por haber dejado atrás la simplicidad de periodos precedentes. Su complejidad arranca de la misma concepción de la modernidad, cuya pluralidad en las posibilidades de mirar cambia toda linealidad de asimilación de la realidad. Intentar definir primero, comprender después y comunicar finalmente esa realidad dependerá en gran medida de la perspectiva desde la que se formalice la interpretación. La concepción estética y su disgregación en múltiples variantes en pleno Romanticismo dinamita la supuesta unidad de concepción del arte en el último tercio del siglo XIX. Pero todavía las diferencias no son lo suficientemente críticas como para que se produzcan oposiciones irreconciliables. Tampoco cuando, algo más adelante, una de las miradas más exitosas por radicales, esto es por original —la *poiesis* frente a la *mimesis* introduce el demonio de la originalidad del que ya no se podrá huir en el futuro—, el Decadentismo pueda ser considerado radicalmente distinto del Parnasianismo, del Simbolismo, del Modernismo. Las diferencias entre ellos no parecen tales vistas hoy, pero lo cierto es que ya no miran de la misma manera y aunque la

diagnosis de la realidad sea similar, la superación de esa realidad —su abordaje o su elusión— será distinta según los presupuestos estéticos de cada uno de ellos. Y esto marca la fisura y, a la larga, la ruptura. Es ahí donde comienza la disyuntiva, en el momento en que los creadores con sus tanteos para afrontar la realidad ahonden en las diferencias hasta el punto de hacer incompatibles posturas que comparten aspectos; el más notable, la mirada del hombre moderno ante el resquebrajamiento de un mundo nacido unos siglos atrás que se manifiesta en honda crisis durante los años a caballo entre el diecinueve y el veinte. Es justo aquí donde arranca el ensayo de Rodríguez García que trata de analizar qué de similar y qué de disímil tienen las novelas que transitan este periodo respecto de la estética dominante en cada movimiento y respecto de los conceptos filosóficos que subyacen en cada propuesta artística.

Tras una breve introducción, el estudio presenta en tres capítulos la relación entre las corrientes filosóficas de este periodo de la historia y la novela en España. Se dedica el primer capítulo a la novela de corte filosófico. El segundo aborda el papel de José Ortega y Gasset en este panorama y la irrupción para el producto novelar que supone su primer ensayo *Meditaciones del Quijote* de 1914, así como los rasgos en que coincide y difiere del húngaro Georg Lukács y su *Teoría de la novela* (1920). El tercer apartado se centra en el periodo de madurez y decadencia de la novela decimonónica y sus postrimerías, la producción finisecular. Se ha producido ya un cambio de paradigma filosófico que se acompañará en la tercera

década del siglo del auge de una narrativa que privilegia la forma para abandonar el interés por el hombre en sociedad. Será breve el tiempo en el que la prosa del arte nuevo ocupe el interés de la sección de libros de los periódicos y revistas culturales, pero lo suficiente para dar cerrojo a la estética que transita el dintel entre los dos últimos siglos.

En la introducción se presenta la guerra con Estados Unidos como el origen de la depresión moral de los autores de comienzos del siglo XX ante el “problema de España”, que movilizará a los intelectuales hacia su superación al menos hasta la década de los treinta. Hoy sabemos que el trasfondo que provoca tal respuesta y el repliegue a las propias fronteras artísticas de los creadores para desde ahí asimilar y rebasar lo que parece el destino de todo un pueblo no fue solo la pérdida de las colonias de ultramar, sino un conjunto de razones que nos unen indisolublemente a Europa. Lo interesante es que la autora dedicará el resto del monográfico a justificar esto mismo, lo que lleva a preguntarse por qué ha prestado tanta atención a un hecho argumental al que quita peso a medida que avanza el ensayo: “nos afanamos aquí en subrayar que dicho marco generacional se inscribe en una constelación mucho más amplia, que tiene que ver con los movimientos políticos, culturales y sociales que se registran en esa misma época a nivel europeo: no estamos ante una circunstancia aislada, sino ante una conformación peculiar de las respuestas que el pensamiento finisecular articula ante lo que experimenta como crisis civilizatoria de valores en Europa” (p. 8).

Es un acierto que el primer capítulo se inicie presentando la evolución de la

crítica respecto de la consideración historiográfica del Modernismo hispánico y de la novela del 98. Ambas corrientes fueron consideradas complementarias en su carácter opositivo, después independientes y, finalmente, partícipes de un movimiento paneuropeo de expresión de la crisis de valores de la modernidad. Ha sido largo el tiempo en que se explicaban de espaldas a lo que se estaba cuestionando, formulando y produciendo en el resto de Occidente. Como si España fuera, parafraseando la cita de la autora, *una circunstancia aislada*. La crisis de la modernidad, los excesos subjetivistas, el despertar ante la inexistencia de la totalidad de la realidad y, en consecuencia, su fragmentación y la emancipación del yo aciertan a definir la novela como el género que mejor refleja la conciencia epocal, lo que se resuelve igualmente válido para el producto novelar de las diferentes etapas por las que esta conciencia pasa: el rechazo de la presencia omnímoda de la razón y el intento de que su lugar lo ocupe el cientifismo (positivismo), la huida hacia la intuición del alma (Bergson y Jung, aunque a este último no se cite) y hacia el psicologismo (Husserl, Bourget); la muerte de Dios (Nietzsche), de los dioses y su sustitución por la palabra del poeta (Heidegger). Esta evolución justifica las transiciones estéticas y sus variantes desde el Romanticismo hasta la segunda década del siglo XX, pero este estudio no hace parada en el conjunto de experimentos que buscan una salida desacralizada a los valores en crisis, las vanguardias históricas, o más bien lo hace muy avanzado el estudio (pp. 198-199) cuando la conexión resulta difícil de establecer. De ahí que el análisis que sucede a esta presentación

resulte incompleto en este punto, especialmente cuando en el segundo capítulo se recurre al primer ensayo de Ortega y al estudio sobre la novela de Lukács como marcos referenciales para explicar por qué ambos fijan en el género novela la mejor expresión del tiempo presente.

En su comentario sobre las *Meditaciones del Quijote* de Ortega y *Teoría de la novela* de Lukács, recuerda Rodríguez García que la primera fue escrita poco antes de la Gran Guerra y que la redacción final de la segunda data del invierno de 1914 a 1915, aunque se publicara cinco años más tarde. Al señalar la coincidencia con el conflicto armado mundial, declara que Lukács rechaza con firmeza “todo lo que el conflicto bélico desatado respondía. Al mismo tiempo, dicha posición en contra se extendía a la burguesía de la época que, en opinión de Lukács, no estaba capacitada para responder a la gravedad de los acontecimientos” (p. 114). A nuestro entender, la autora pierde aquí una ocasión excepcional para señalar que, por un lado, Lukács coincide con ciertos movimientos de vanguardia en oposición a otros. El crítico húngaro se opone por una parte a lo que el Futurismo consideraba la máxima aspiración práctica de su estética, la guerra como exaltación de lo sublime tecnológico, de la máquina heroica; y, por otra parte, se alinea con el Dadaísmo, movimiento resultado del hastío, desengaño y fracaso de los valores de la sociedad burguesa que dan lugar a su nacimiento en el Cabaret Voltaire de Zúrich en marzo de 1916. De este modo habría revelado que hay un sustento socio e ideológico de ambas miradas al presentar puntos comunes y de oposición que no pueden obviarse aunque se mencionen de pasada.

La estructura ofrece macroscópicamente un ensamblaje sólido. No obstante, su lectura detallada desvela un cierto desajuste. En este sentido, sorprende la fluctuación en la distancia estética que por momentos parece mostrar entre los autores del 98, concretamente Miguel de Unamuno, y la propuesta de Ortega en *Meditaciones del Quijote*. Al comienzo parece afirmar que ambos coinciden en el aspecto que más valoran de la obra capital de Cervantes, para Ortega la voluntad de aventura de don Quijote muestra “un discurrir vital que puede ser el sustento de la regeneración nacional. Así parece entenderlo, también, Miguel de Unamuno, quien en *Vida de don Quijote y Sancho*, de 1905, nos presenta la grandeza del personaje” (p. 13). Más adelante, en cambio, se matiza esta afirmación al decir que en Ortega “no hay lugar posible para don Quijote” (p. 79) y que su crítica a Unamuno se basa en que considera a Cervantes un literato cuando su estilo—su modo de asimilar la circunstancia del yo que es Quijote—denota en él una capacidad analítica que le hace merecedor del título de “único filósofo español” (p. 81). Unamuno ve en el personaje cervantino “el sentir trágico propio de su generación” (p. 84), Ortega ve en Cervantes la mirada del filósofo “responsable de dotar de sentido las experiencias esenciales del alma española” y eso es lo que le pide a la novela del siglo XX. No obstante, habremos de esperar casi al final del texto para que la autora explicita que Unamuno y Ortega llegan a compartir el diagnóstico del “problema de España”, pero nada más: “Si bien es cierto que la preocupación es común, el modo de afrontar esta cuestión es diferente” (p. 193). A partir de ahí, todo

son divergencias como confirma el análisis de la correspondencia entre ambos filósofos, tras el cual concluye con gran acierto que se trata de un debate sobre el “ser” de España y de sus “posibilidades de salvación” (p. 88).

El último capítulo es un adentrarse en el análisis de las novelas de 1902 elegidas –*Amor y pedagogía* de Unamuno, *La voluntad* de Azorín, *Camino de perfección* de Baroja y las *Sonatas* de Valle-Inclán– para las que propone algunos rasgos unitarios que las distancian de la estética realista y naturalista, como la atención social generalizada cuya metodología es el autoconocimiento individual con vistas a la formación de una nueva identidad nacional (pp. 141-142); la recurrencia a la crítica social como “búsqueda de nuevas vías de ser en el mundo” (p. 143); la imposibilidad, no obstante, de escapar de la realidad; la “carencia de fábula” (p. 146); la voluntad con sus dimensiones de empeño y merma (p. 163); la difuminación de los límites entre la realidad y la ficción (p. 165); la identificación existencial de los personajes con el paisaje (pp. 176-183) y la dimensión del tiempo como elemento de reiteración de una realidad disconforme (pp. 184-193).

A esta selección de obras aplica las conclusiones parciales de los capítulos previos. Ahora es cuando la estructura se resiente a la luz de la ausencia de referencias a las vanguardias históricas, de la lucha de los escritores españoles por huir de la novela decimonónica agonizante y del intento por reformular un método compositivo que se adapte a la nueva situación. La novela española

de los años veinte –a la que dedica el penúltimo apartado– no se entiende sin haber realizado este viaje, como tampoco se puede explicar *Ideas sobre la novela* (1925) de Ortega sin tener en perspectiva lo que ha ocurrido en ese terreno de los últimos quince años. Intentar presentar uno de los rasgos fundamentales de la prosa deshumanizada –una estética opuesta en muchos aspectos a la que analiza este apartado– con rasgos de la novela de 1902 supone una aproximación a la producción novelar de unos años en los que la crisis del género promueve rápidos movimientos que podría afinarse más. Sin embargo, una vez más, la autora matiza más adelante cuando afirma que “Las aportaciones de Baroja y Azorín entran en conflicto con las teorías que, en torno a la novela, sustenta por aquellos años José Ortega y Gasset” (p. 192). Se dedican las páginas finales a mostrar esa diferencia y el comienzo de un debate sobre la conformación de la novela que resultó clave durante un lustro y que permitió, ahora sí, establecer una cesura muy marcada entre la novela decimonónica y la del primer tercio del siglo XX en España.

Se trata, por tanto, de un estudio valioso al dar cuenta de la sustentación filosófica que subyace a la larga crisis de la novela decimonónica en España, al señalar con detalle los aspectos que determinan el paso de la novela realista y naturalista a la novela de comienzos de siglo, en un periodo en constante movimiento que seguirá en proceso de renovación al menos hasta las postrimerías de la guerra civil española.

LA CRISIS DE LA CULTURA COMO CRISIS FILOSÓFICA

PÉREZ LAZO, Ariel: *La crisis de la cultura occidental. Revisitando un tema de Ortega y Gasset desde una perspectiva contemporánea*. Miami: Éxodus, 2022, 104 p.

JUAN MANUEL MONFORT PRADES

ORCID: 0000-0003-1381-3687

El escritor Ariel Pérez Lazo ha publicado recientemente este ensayo sobre la crisis de la cultura occidental y en especial sobre la crisis de la ciencia en Occidente a la luz de la filosofía de Ortega. De origen cubano, este profesor del Miami Dade College de Florida, trata de reflexionar sobre las filosofías de origen marxista y otras propuestas contemporáneas para confrontar sus propuestas con la filosofía de Ortega acerca de este asunto.

Su punto de partida es destacar la ausencia de este tema filosófico, muy propio de la época contemporánea, en el panorama filosófico cubano. Hasta la expansión del marxismo en los ámbitos intelectuales de La Habana, la filosofía de Ortega y Gasset era una de las líneas de pensamiento fundamentales y, con su desaparición de las facultades, según el autor, también desaparecieron algunos temas filosóficos como el que pretende destacar en su trabajo. A su parecer, el marxismo ignoró el tema de la crisis cultural durante décadas y habría que esperar a representantes tardíos de la Escuela de Frankfurt para ver algún eco del tema.

La introducción tiene como objetivo rastrear la idea de crisis de la cultura occidental a través de las propuestas de diferentes autores, entre los que pretende destacar tanto el marxismo más original

como derivados. Su punto de partida es Comte, con su análisis de la crisis de Occidente, entendida como crisis moral e intelectual de la cual se deriva la crisis política; ante ello se pregunta el autor las razones por las que la perspectiva marxista ha convertido en insignificantes estas cuestiones. Si el marxismo clásico, entiende el autor, no ofrece mucha claridad sobre el asunto de la crisis, otros autores como Lukács, Horkheimer, Huntington, Zizek, Dutton, Woodley, Habermas o Scheler hacen aproximaciones interesantes desde sus propias perspectivas, sin embargo, ninguna de las propuestas acaba de dar con la clave de la cuestión. Ante dichas propuestas, el autor va deslizándose algunas de las claves de la propuesta orteguiana que desarrollará posteriormente.

Tras la introducción, y en la misma línea de esta, el primero de los apartados lleva por título “Las teorías cíclicas de la crisis”, en el que sigue desgranando diferentes propuestas acerca del significado de una crisis cultural de Occidente: Sombart, Thomas Mann, Danilevsky, Berdiaiev o Spengler. A este último dedicará un poco más de atención por la relación que existe entre su propuesta y la de Ortega.

En el tercer apartado de la obra comienza la exposición de la propuesta del filósofo madrileño: “La crisis de la cultura en Ortega y Gasset”. Dilucidar qué es la cultura y qué significa la crisis de la misma en la obra de Ortega es su primer objetivo. Para la primera cuestión toma referencias de *Meditaciones del Quijote* y afirma que para Ortega la cultura es todo aquello que arroja claridad sobre la existencia, la búsqueda de lo racional

en la actividad humana, la aspiración a dotar de sentido a la acción humana. En otras palabras, un acto sólo es cultural cuando ofrece sentido a nuestra existencia, cuando la hace auténtica, afirmará el autor. El resto de los actos humanos, cuando no son auténticos, no son cultura, sino mecanización. Esta idea, fundamental para Ariel Pérez, atravesará todo el ensayo. En segundo lugar, Ortega parte de una distinción clara entre civilización y barbarie, lo cual tiene sentido si la cultura es la aspiración a dotar de orden o racionalidad a todos los ámbitos de la actividad humana. *La rebelión de las masas* parte de dicha distinción y no pasa por alto que el bárbaro es incapaz de sentir respeto por norma alguna. Sin embargo, el concepto de “barbarie” que protagoniza la obra no se entiende como en el siglo XIX, el bárbaro de *La rebelión* es el “señorito satisfecho” o el “niño mimado”, no simplemente una persona no ilustrada. La crisis radicaría, tras el ascenso del hombre-masa, en la incapacidad para crear normas de vida y así se llegaría a la situación de que no exista lugar para la moral en una concepción del mundo racionalista. La necesidad de una cultura auténtica frente a una cultura falsificada resultaría clave para Ortega. La primera respondería a los problemas reales de la vida, mientras que la segunda es una cultura meramente recibida, desconectada de la vitalidad y los problemas que la dieron origen, una forma de exponer el problema en consonancia con las ideas de *El tema de nuestro tiempo*.

El capítulo titulado “¿La decadencia o la crisis de Occidente?” pone su atención en profundizar en la figura de hombre-masa para comprender mejor en qué consiste la crisis de la cultura occidental para Ortega. Para el autor,

el filósofo identifica la crisis occidental con la “rebelión de las masas”. ¿Cuáles con las claves que aporta? Por un lado, la falta de autenticidad de las minorías para regir a las masas, es decir, su renuncia a conectar con los problemas reales y su negativa a producir normas y principios. Por otra parte, la crisis también radica en la actitud de la masa respecto a las minorías, pues estas creen que se puede vivir sin principios ni normas gracias a la vida cómoda que han traído los avances científicos. Lo fundamental en la propuesta de Ortega es que la distinción masa-minoría no hace referencia a clases sociales, sino que se define por posiciones éticas. El hombre-masa no se valora a sí mismo, sino que le gusta sentirse idéntico a los demás, lo que denota una gran falta de autenticidad. Sigue comportamientos colectivos sin razón alguna. La masa toma el control tanto de la política como de la ciencia y pretende que sus principios se extiendan en todos los ámbitos de la vida social.

“Una profecía orteguiana” es el título del siguiente apartado. Para Ortega la ciencia es uno de los ámbitos de la cultura, como lo es el derecho, la moralidad o la religión, sin embargo, para la sociedad del siglo XX, la ciencia se ha convertido en el principio de la cultura, algo que Ortega no puede aceptar. La toma de poder de las masas ha puesto de manifiesto una grave crisis sobre la estimación colectiva del principio que hace posible la ciencia. La rebelión de las masas ha dado protagonismo a un tipo de científico especialista que recluido en la estrechez de su campo visual hace avanzar su especialidad, pero desconoce los principios de la ciencia. Para Ortega lo

fundamental es el ambiente que hacía posible la ciencia: la libertad creadora y el esfuerzo superfluo o deportivo, no el interés o la utilidad.

A continuación, presenta el autor “La crisis de la ciencia en el siglo XX”, parte fundamental de su presentación en la que pretende llegar al *quid* de la cuestión, la razón última de la crisis científica desatada en Occidente. La proliferación de una cultura inauténtica y mecanizada es responsabilidad en buena medida de los científicos especialistas, de la barbarie del especialista, que interfiere en las ciencias que no son propias, que se niega a colaborar en un estudio general del conocimiento y que no es más que un ignorante intelectual y moral. ¿Qué sucede en la ciencia que permite la barbarie del especialismo? Esta es la cuestión. Así como el individuo común usa de la técnica con un desinterés absoluto hacia la ciencia, afirma el autor, el especialista usa de los métodos y de las teorías científicas con una total ignorancia y desinterés hacia los problemas de orden existencial que los hicieron posible. La vía para analizar y comprender dichos problemas no es otro que la filosofía. La filosofía es la búsqueda de fundamentos y posibilita la ciencia auténtica. Al renunciar a ella, el especialista confunde la cultura y la naturaleza, trata la ciencia como principio y ello acaba pervirtiendo la labor científica.

Los capítulos “El evolucionismo ¿un modelo en crisis?” y “La crisis de la Física” abordan aspectos complementarios del problema principal: el rechazo orteguiano al utopismo científico y al evolucionismo, la ausencia de genios y de originalidad y la presentación de algunos casos que el autor califica como ejemplos de barbarie, tal es el caso de la Sociobiología de Wilson por el re-

duccionismo que entraña. Ortega había señalado como origen de la crisis la sobreabundancia de objetos, de teorías, de creaciones, y ante ello resulta crucial llevar a cabo una síntesis de la ciencia, pues de lo contrario la ciencia seguirá siendo incapaz de generar principios y valores claros que sirvan para la vida. Pone de manifiesto esta observación la importancia de abordar el problema desde una perspectiva sociológica y abandonar otras perspectivas como la biológica.

“¿Se puede volver a Spengler?” es el capítulo que cierra el trabajo de este pensador cubano. Spengler proponía en su obra la irremediable decadencia y desaparición de la cultura occidental, como han desaparecido otras a lo largo de la historia. ¿Está abocado el proyecto racionalista occidental al fracaso? El autor manifiesta que Ortega marca una clara distancia con Spengler, no comparte su pesimismo y aunque admite que las regresiones y las crisis son parte de la historia, no acepta las principales tesis de *La decadencia de Occidente*. Ortega observa que existe una profunda crisis de deseos y de imaginación que se pueden superar y así revertir la situación de crisis general, lo que supone una visión más optimista y esperanzada a diferencia de Spengler. Aunque Ortega llega a hablar del fin de la ciencia por la abundancia y el poder de las masas, no todas sus previsiones se han visto cumplidas. La ciencia ha avanzado y la especialización también, el avance de la segunda no ha implicado una desaparición de la primera, lo que implica que el análisis de Ortega requiere revisiones y profundizaciones, aunque la idea de cultura como autenticidad, a juicio del autor, no queda invalidada.

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 se encuentran las obras “Tecnologías cerebro-afectantes, identidad personal y autenticidad” (2022), *Ortega y la técnica* (2021) o “Educación, evaluación y narrativa: Reflexiones desde Ortega y Gasset” (2021).

ROBERTO EDUARDO ARAS

Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra, es profesor titular de Filosofía en la Pontificia Universidad Católica Argentina. Ha publicado *El mito en Ortega* (2008) y numerosos artículos, como “«Ecfra-sis» y «sinfronismos» en la ruta de Ortega hacia *El Quijote*” (2019) y “Ortega, profeta del destino latinoamericano: la identidad como «autenticidad»” (2014). Editor de los epistolarios de Ortega con los intelectuales argentinos Coriolano Alberini, Máximo Etchecopar y Francisco Romero. Es presidente de la Fundación José Ortega y Gasset Argentina.

IVÁN CAJA HERNÁNDEZ-RANERA

Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Es investigador 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, como las “Notas de trabajo sobre Nietzsche” (2017). Entre sus últimas publicaciones: “Recensión de los estudios Orteguianos en la Universidad de Puerto Rico” (2018), “La dimensión estimativa de la heroicidad en José Ortega y Gasset” (2020) y “Análisis de la relación entre perspectiva y estimativa en José Ortega y Gasset entre 1914 y 1923” (2021).

JAVIER ECHEVERRÍA EZPONDA

Ha sido catedrático de Lógica y Filosofía de la Ciencia en la Universidad del País Vasco, profesor de investigación en Ikerbasque y profesor de investigación en el Instituto de Filosofía del CSIC. Ha investigado en filosofía de la ciencia y la tecnología, los estudios de innovación y el pensamiento de Leibniz y Ortega. Recientemente, ha preparado la edición de Ortega y Gasset de *Antología de textos sobre Estimativa y Valores* (2021) y *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva. Del optimismo en Leibniz* (2020), así como las Notas de trabajo de Ortega al respecto. Entre sus últimos libros publicados: *Tecnopersonas: cómo las tecnologías nos transforman* (2020) o *Innovation and Values: A European Perspective* (2014).

EDSON FERREIRA DA COSTA

Doctor en Filosofía por la Universidad Federal de Ceará con una tesis sobre la dimensión biográfica de la vida humana en la filosofía raciovitalista (2019). Es profesor adjunto en la Universidad Federal de Maranhão / Imperatriz. Coordina el Grupo de Estudio e Investigación sobre Epistemología y Educación y es parte del consejo editorial de la revista *Humanidades & Educação*. Desarrolla sus investigaciones en el pensamiento de Ortega y Gasset con énfasis en los temas de antropología y hermenéutica. Entre sus publicaciones destacan el capítulo sobre la vida humana y la biografía en el pensamiento de Ortega, en *La presencia de Ortega y Gasset en Portugal y Brasil* (2018) y un artículo sobre la contribución del pensamiento de Ortega sobre el tema de la vida en la filosofía contemporánea (2019).

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 *El cementerio francés* (2004), *El color del mundo* (2016) y *Acacia* (2020).

JORGE RODRÍGUEZ BERUFF

Director de la Academia Puertorriqueña de la Historia y miembro de la Junta de Directores de la Fundación Luis Muñoz Marín. Ha sido presidente fundador de la Asociación Puertorriqueña de Relaciones Internacionales y decano de la Facultad de Estudios Generales de la Universidad de Puerto Rico. Profesor en el Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe. Doctor

en Ciencias Políticas por la Universidad de York, Inglaterra (1979). Entre sus libros más recientes, *Island at War: Puerto Rico in the Crucible of the Second World War* (2015) y *Las caras del poder* (2017). También ha publicado *Alma Mater, memorias y perspectivas de la universidad posible* (2013) y *Aula Magna* (2016). Investiga actualmente sobre redes intelectuales en la educación superior en colaboración con el ITAM de México.

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 de Hume, además de trabajos sobre Spinoza, Jefferson, Pascal, Bodino, Renan, Hegel, Tocqueville, Bergson, Proust, Simmel, Nietzsche, Sartre, Habermas, Arendt, Wittgenstein, Rorty y Ortega. Actualmente dirige el Centro de Estudios Orteguianos de la Fundación Ortega-Marañón.

FRANCESCO GIUSEPPE TROTTA

Doctor en Filosofía por la Universidad “La Sapienza” de Roma. Sus líneas de investigación son la filosofía española, la filosofía alemana del siglo XX, la filosofía moral, la estética y la relación entre filosofía, literatura y mito. Entre sus principales publicaciones, “Ortega allievo di Cohen e l’amore come conoscenza” (2020), “Topografia, rotte e metodi della vita e della cultura: Ortega y Gasset, l’università e lo studio” (2020) y “Salvación y tragedia en torno al binomio naturaleza/cultura en el pensamiento de Ortega” (2021).

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

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.

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.
- 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.

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.

Revista de Estudios Orteguianos

Quién es quién en el equipo editorial

DIRECTOR:

Jaime de Salas Ortúeta, Universidad Complutense de Madrid y Centro de Estudios Orteguianos, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario Ortega – Marañón, España.

GERENTE:

Carmen Azenjo 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, Universiad 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 Bertrán de Lis, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario Ortega – Marañón, España

Andrés Ortega Klein, escritor y analista, España

Pablo Posada Varela, Institut Catholique de Toulouse – École d'Ingénieurs de Purpan, Francia

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 Tobaría 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 Paris, 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

Table of Contents

Number 46. May, 2023

ARCHIVE DOCUMENTS

Working Papers by José Ortega y Gasset

Working Notes from the Folder El hombre y la gente. First Part.
José Ortega y Gasset 5

Edited by
Marcos Alonso Fernández and Iván Caja Hernández-Ranera 13

Biographical Itinerary

José Ortega y Gasset – Ramiro de Maeztu. Correspondence (1908-1926).
Second part.
Presented and edited by María Luisa Maillard García 23

ARTICLES

Ludendo vivere. Philosophy and Play in Ortega y Gasset
and Huizinga.
Francesco G. Trotta 85

José Ortega y Gasset and Jaime Benítez Rexach.
The Encounter in Aspen, 1949.
Jorge Rodríguez Beruff 109

Biographical Narrative as a Living Hermeneutical Method
in the Philosophical Thought of Ortega y Gasset.
Edson Ferreira 121

Ortega, Reader of Dante.
Roberto E. Aras 145

CLASSIC AUTHORS ON ORTEGA

<i>Europe as a Project. Albert Camus' Annotations to the "Prologue for French" and his Vision of Europe.</i> Introduced by Jaime de Salas Ortúeta	177
<i>Diary of November 27, 1954.</i> Albert Camus	183

NOTE

<i>Ortega seen from within. A Proposal for Completed Works by Ortega y Gasset.</i> Marcos Alonso and Javier Echeverría	185
---	-----

BOOK REVIEWS

<i>Ortega and Victoria Ocampo. Importance of a Correspondence.</i> María Luisa Maillard García (José Ortega y Gasset and Victoria Ocampo, <i>Between Heart and Reason. Letters José Ortega y Gasset – Victoria Ocampo. 1917-1941.</i> Edited by Marta Campomar)	197
<i>The Crossroads of the Spanish Novel in 1902.</i> Azucena López Cobo (María Rodríguez García, <i>Philosophy and Novel. From the Generation of '98' to José Ortega y Gasset</i>)	202
<i>The Crisis of Culture as a Philosophical Crisis.</i> Juan Manuel Monfort Prades (Ariel Pérez Lazo, <i>The Crisis of Western Culture. Revisiting a Theme of Ortega y Gasset from a Contemporary Perspective</i>)	206
List of Contributors	209
Author Guidelines	213
Editorial Team	219



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)





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:

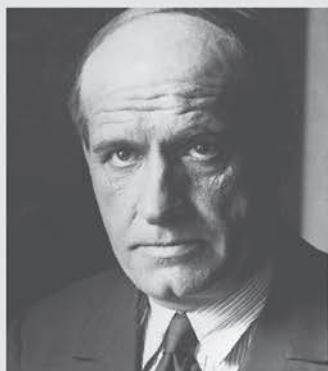
Número de C. C. / Libreta: ☐☐☐☐ ☐☐☐☐ ☐☐ ☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐

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



Ortega

El hombre y la gente
y otros ensayos

Alianza editorial

Ortega

Papeles
sobre
**Velázquez
y Goya**
y otros
ensayos

Alianza
editorial





Revistas Culturales
EN FORMATO ELECTRÓNICO

www.quioscocultural.com

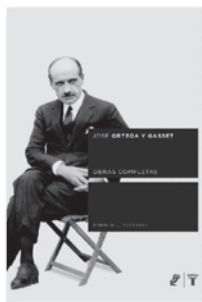
LA OBRA COMPLETA DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET



Tomo I (1902-1915)



Tomo II (1916)



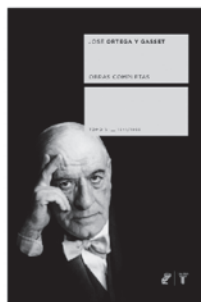
Tomo III (1917-1925)



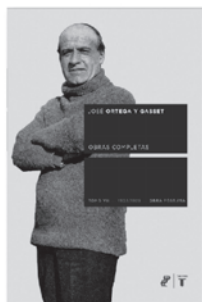
Tomo IV (1926-1931)



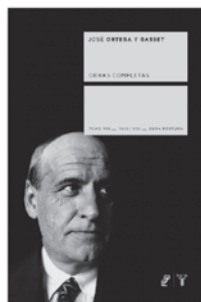
Tomo V (1932-1940)



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
T

Edita



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



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>



13,82 euros