Revista de Estudios Orteguianos

45

2022

Revista de Estudios Orteguianos

Director
Jaime de Salas

Gerente
Carmen Asenjo Pinilla

Redacción
Esmeralda Balaguer García, Andrea Hormaechea Ocaña

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

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

Publicación Semestral

Revista de
Estudios Orteguianos

45

2022

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, 2022

Diseño y maquetación: Erica M. Santos / Vicente Alberto Serrano

Diseño de cubierta: Florencia Grassi

esta revista es miembro de arce
www.revistasculturales.com

Esta revista ha recibido una ayuda a la edición del Ministerio de Cultura y Deporte en 2022

MINISTERIO DE CULTURA Y DEPORTE
DIRECCIÓN GENERAL DEL LIBRO Y FOMENTO DE LA LECTURA

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.n45

FSC MIXTO Papel FSC® C103654

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

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

Sumario

Número 45. Noviembre de 2022

Documentos de archivo

Papeles de trabajo de José Ortega y Gasset

Notas de trabajo sobre Bergson. Segunda parte.
José Ortega y Gasset 5

Edición de
Jaime de Salas Ortueta y Andrea Hormaechea Ocaña 9

Marginalia en Les deux sources de la morale et la religion *de Henri Bergson.*
José Ortega y Gasset 13

Edición de
Jaime de Salas Ortueta y Andrea Hormaechea Ocaña 19

Itinerario biográfico

José Ortega y Gasset – Ramiro de Maeztu. Epistolario (1908-1926). Primera parte.
Presentación y edición de Jorge Costa Delgado
y Andrea Hormaechea Ocaña 35

Artículos

Significado pedagógico en la relación entre minoría *y* masa *en* España invertebrada.
Margarida Almeida Amoedo 79

Vertebrar España. Lecciones orteguianas para el siglo XXI.
Victoria Camps 89

"Un antiguo libro mío...". José Ortega y Gasset cita España invertebrada.
Domingo Hernández Sánchez 99

La vertebración del ensayo: del libro a la nación. (A propósito del centenario de España invertebrada*).*
Francisco José Martín 111

La visita de José Ortega y Gasset a Husserl en 1934: las objeciones de Ortega a la fenomenología.
Javier San Martín 123

ESCUELA DE ORTEGA

Ortega y Luis Díez del Corral.
Introducción de Ana Sánchez-Sierra Sánchez 159

El rapto de Europa.
Luis Díez del Corral 165

RESEÑAS

La Estimativa de Ortega o la cuestión de cómo poder creer en el valor de la vida. Francesco de Nigris 177
(José Ortega y Gasset, *Antología de textos sobre Estimativa y Valores.* Edición de Javier Echeverría y Lola S. Almendros)

Javier San Martín and the reception of Phenomenology in Ortega y Gasset. Rui Romão 183
(Jesús Díaz y José Lasaga [eds.], *La razón y la vida. Escritos en homenaje a Javier San Martín*)

TESIS DOCTORALES

Ontología política de Ortega y Gasset y su recepción ideológica en el fascismo español.
Pedro Grande Sánchez 189

La expresividad del cuerpo como signo de lo humano en Ortega y Gasset: hombre versus mujer.
Alba Martínez Amorós 191

Ortega y Gasset y la técnica.
David Uzal 193

BIBLIOGRAFÍA ORTEGUIANA, 2021

Andrea Hormaechea Ocaña y Esmeralda Balaguer García 197

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

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

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

José Ortega y Gasset
Notas de trabajo sobre Bergson
Segunda parte

Edición de
Jaime de Salas Ortueta y **Andrea Hormaechea Ocaña**
ORCID: 0000-0002-7116-4091 ORCID: 0000-0001-8565-2312

Introducción

Mientras que las notas a *Las dos fuentes de la moral y de la religión* que se han incluido en el número 44 de *Revista de Estudios Orteguianos* son importantes, porque en ellas Ortega está fijando características de su teoría del uso, estas últimas notas, relativas a *El pensamiento y el movimiento*[1], son menos importantes: sobre todo, no implican un trabajo creador realizado desde la lectura del texto de Bergson. Lo que hay de reflexión propia resulta muy incipiente y en ocasiones meramente se trata de expresar en las propias palabras de Ortega, el pensamiento de autor francés. Desde luego, Bergson como clásico de la historia de la filosofía, en la colección de artículos de *El pensamiento y el movimiento* plantea problemas centrales, entre los que habría que destacar la pregunta por el tiempo. Ello significa que estamos ante notas posteriores a la aparición de esta última obra de Bergson de 1934. Pero nunca fue el pensador francés un interlocutor a pesar de que dé entrada a cuestiones fundamentales.

Cuando se habla de tiempo y de experiencia de la temporalidad, ¿de qué se está hablando? Bergson y Heidegger presentan opciones cercanas a pesar de sus claras diferencias, en la medida en que dan más atención a la experiencia de la duración como tal. La posición de Ortega, que parece partir de la crítica de

[1] Carpeta con signatura número 1b/6 y carpetilla número 31/3/7.

Cómo citar este artículo:
De Salas Ortueta, J. y Hormaechea Ocaña, A. (2022). José Ortega y Gasset. Notas de trabajo sobre Bergson. Segunda parte. *Revista de Estudios Orteguianos*, (45), 5-12.
https://doi.org/10.63487/reo.84

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

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

Dilthey por parte de Heidegger especialmente en el párrafo *77* de *Ser y tiempo*, y de sus trabajos sobre Hegel de los años veinte, apunta netamente a un tiempo intra-histórico donde el cambio, en una parte importante, se entiende como la superación de una formas y figuras históricas por otras, es decir a una forma de dar la razón a la orientación de Dilthey y su valoración del estudio de la trama interna que caracteriza el trabajo del historiador de las ideas.

A pesar de la importancia de Bergson, nunca obtuvo la obra del francés una consideración detenida por parte de Ortega como refleja la misma parvedad de estos textos. Solo se podría reconstruir la oposición entre los dos desde fuera, entendiendo que los interlocutores principales en este tema son Heidegger y el propio Dilthey. La posición última de Ortega se encontrará en otros textos y en otras notas como por ejemplo las editados por José Luis Molinuevo y Domingo Hernández sobre *Ser y tiempo*[2] y sobre todo las editados por Jean-Claude Lévêque sobre Dilthey[3] aparte de las referencias más conocidas en la obra orteguiana[4]. Desde luego, de una manera más remota pero eficaz, habría que tener en cuenta la presencia de Hegel en la misma época en que estaba leyendo *Ser y tiempo*[5].

Ninguna de las posiciones puede desconocer elementos que las otras priorizan, pero en el centro del debate se encuentra para Ortega la caracterización de la vida como realidad radical que no se desarrolla frente a Bergson.

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 bre-

[2] "Notas de trabajo sobre Heidegger. Primera parte", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº2, mayo 2001, pp. 13-27. "Notas de trabajo sobre Heidegger: Segunda parte", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº3, noviembre 2001, pp. 5-31.

[3] "Notas de trabajo de las carpetas *Alrededor de Dilthey desde la razón vital*", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 19, noviembre 2009, pp. 33-55; "Notas de trabajo sobre Dilthey II" *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 30, mayo 2015, pp. 9-37; "Notas de trabajo sobre Dilthey III" *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 38, pp. 5-34. De estas páginas, Cfr. especialmente pp. 24-27. "Notas de trabajo sobre Dilthey IV", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 39, mayo 2019, pp. 11-59. De estas páginas, Cfr. especialmente pp. 16 y ss, 40-43.

[4] Todas las aluxiones a las obras de Ortega se citan por la edición José Ortega y Gasset, *Obras completas,* 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, con indicación del tomo en números romanos, seguido de la página en números arábigos. Nos limitaremos a citar *Pidiendo un Goethe desde dentro,* V, 127; *Guillermo Dilthey y la idea de la vida,* II, 127 y ss.; *Prólogo a la Historia de la Filosofía,* de Emile Brehier, VI, 135, y *La idea de principio en Leibniz,* IX, 1117-1143.

[5] Domingo Hernández Sánchez (ed.), *Ortega y Gasset. Hegel. Notas de trabajo*, Madrid: Abada ediciones, 2007.

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

ves 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.

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

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

JOSÉ ORTEGA Y GASSET
Notas de trabajo sobre Bergson
Segunda parte

❊ ❊ ❊[1]

❊[2]

Notas leyendo *La pensé et la mouvant*[3] de Bergson.

Las cosas y el tiempo.

Ser ó estar en el tiempo.

El tiempo receptáculo: las cosas dentro y *por eso* el t[iempo] fuera de las cosas.

— — —

Evolución: la simiente *con* el tiempo produce un árbol: el t[iempo] es una fuerza y no un receptáculo.

"El Tiempo y yo hará otros dos"

— — —

Duración – Estamos en la clase durante una hora. Parece q[ue] quien dura es la hora. Pera esta no dura. Este t[iempo] abstracto se compone instantes sin duración – Es nueva yuxtaposición de induraciones – Somos nosotros quien//

❊[4]

//nes duramos.[5] somos *durantes*.

Vuelve el vocablo adverbial a su pleno sentido[6] verbal – en forma activa o por lo menos media.

— — —

Que trabajen sobre la medida.

---

[1] [1b/6. Carpeta titulada por Soledad Ortega: "Sobre *el tiempo* leyendo a Bergson", con nota que se señala "(clase de la universidad?)"]

[2] [1b/6-1]

[3] [Por razones que se verán a continuación, el texto sugiere la lectura de *La pensée et le mouvant*. Por otro lado, el propio Ortega apunta a esta lectura. Su fecha de redacción será, pues, posterior a 1934. Por oposición a otras notas, el interés de Ortega que se refleja aquí es el estudio histórico y cultural de la sociedad. Aquí parece claro que se trata de unos puntos que habría que desarrollar en una clase o conferencia]

[4] [1b/6-2]

[5] Vice [tachado]

[6] De [tachado]

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

✲[7]

Vivimos en tradiciones intelectuales: pensamos conforme a ellas y por su impulso [;] no por el nuestro. Grave esto es fil[osofía] q[ue] obliga a hacerse cuestión de las actitudes más elementales.

Tradición de hablar del tiempo como algo aparte de las "cosas" – Decimos "cosas temporales" – atributo parcial.

Contra esto mi ¿que tiene q[ue] haber cuando *hay* tiempo?

Pregunto por la realidad *toda* afectada de temporalidad – por el tiempo como nombre total de ella. Cuando digo//

✲[8]

//mesa[9] subdigo una porción de cosas q[ue] no lo son: madera, forma, color.

Yo soy tiempo, el árbol es tiempo. Solo así podremos, sin prejuicios, sacar nosotros de esa realidad lo q[ue] en un sentido más estricto o aparte merezca en definitiva llamarse tiempo.

✲ ✲ ✲[10]

✲[11]

Ostwald
Spinoza
Berkeley
Platón
Schelling
Fichte
Fechner
Schopenh[auer]

---

[7] [1b/6-3]

[8] [1b/6-4]

[9] Veo [tachado]

[10] [Carpetilla 31/3/7. Notas sueltas dentro de un sobre bajo el título "Bergson". Este grupo de notas forma cuerpo con la anterior pero tienen un carácter diferente en la medida en que sobresale la personalidad de Ortega como lector que está buscando pasajes paralelos o, al menos relevantes. Esto condiciona la lista de autores que parece que Ortega pretende tener en cuenta a la luz de la lectura de Bergson. Teniendo en cuenta el momento en la trayectoria de Ortega, es interesante la ausencia de Hegel y la inclusión de Fechner, Ostwald y Cournot. La aproximación al fenómeno de la vida, se tendría que realizar más por atendiendo a la contribución de las ciencias positivas y la posibilidad de mantener la tesis de Bergson que el verdadero positivismo es la valoración de la experiencia de la duración]

[11] [31/3/7-1]

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

Maine de Biran
Cournot
Leibniz (la materia sueño de las fuerzas representativas)

✻12

Bergson-
San Francisco de Asís: en *Speculum perfectionis*: tantum homo habet de scientia quantum operatur.

✻13

Bergson
Puesto q[ue] la necesidad del método intuitivo procede de la historicidad de la única realidad q[ue] es la psíquica la verdadera intuición será la *Historia*. Este es el punto de vista de Dilthey –v. Logos– Bd. III, Hefl I. art[ículo] sobre "Dilthey als Philosoph" de Frischeisen-Köhler.

La intuición sería "historischen Vernunft" y esto quiso hacer Dilthey –una "Kritik der historischen Vernunft"[14].

✻15

Bergson-Schelling.[16]
Erst[er] E[ntwurf] eines Syst[ems] d[er] Naturphil[osophie] – WW III – 70-71.

---

[12] [31/3/7-2]

[13] [31/3/7-3]

[14] [Este es el punto fundamental que se resuelve en la concretar lo que hay que entender por intuición en el campo de la historia cultural: En este contexto, Ortega parece situarse entre Bergson, Dilthey, además de Heidegger y Husserl. Se guía por el artículo de Köhler pero en realidad es una preocupación constante en su trabajo de la última época. Pero es interesante el esfuerzo por simplificar un debate que se va a extender a lo largo de la segunda época de la obra de Ortega, siendo así que Bergson no es el interlocutor principal del pensador español]

[15] [31/3/7-4]

[16] [En la obra conocida de Bergson durante su vida, las únicas alusiones a Schelling son de *La pensée et le mouvant*, y ello sugiere que Ortega está trabajando con esta colección postrera de artículos del pensador francés publicada en 1934, dos años después de *Les deux sources de la morale et de la religion*. Se entiende que a pesar de que los artículos son de distintas épocas, en realidad, Bergson expresa su posición madura. El artículo que contiene alusiones a Schelling es la segunda parte de introducción en el apartado *De la position des problèmes*. Coincide Bergson con Ortega en buscar captar la realidad *in fieri*, es decir, en su producción, pero no sobre un concepto de duración (*La pensée et le mouvant,* 26 y ss.; *Correspondances.* Paris: PUB, 2002, 1271 y ss.)]

La nat[uraleza] exterior influye en el organismo en cuanto este excluye aquella – correlatividad de receptividad y actividad – cf. *74*.

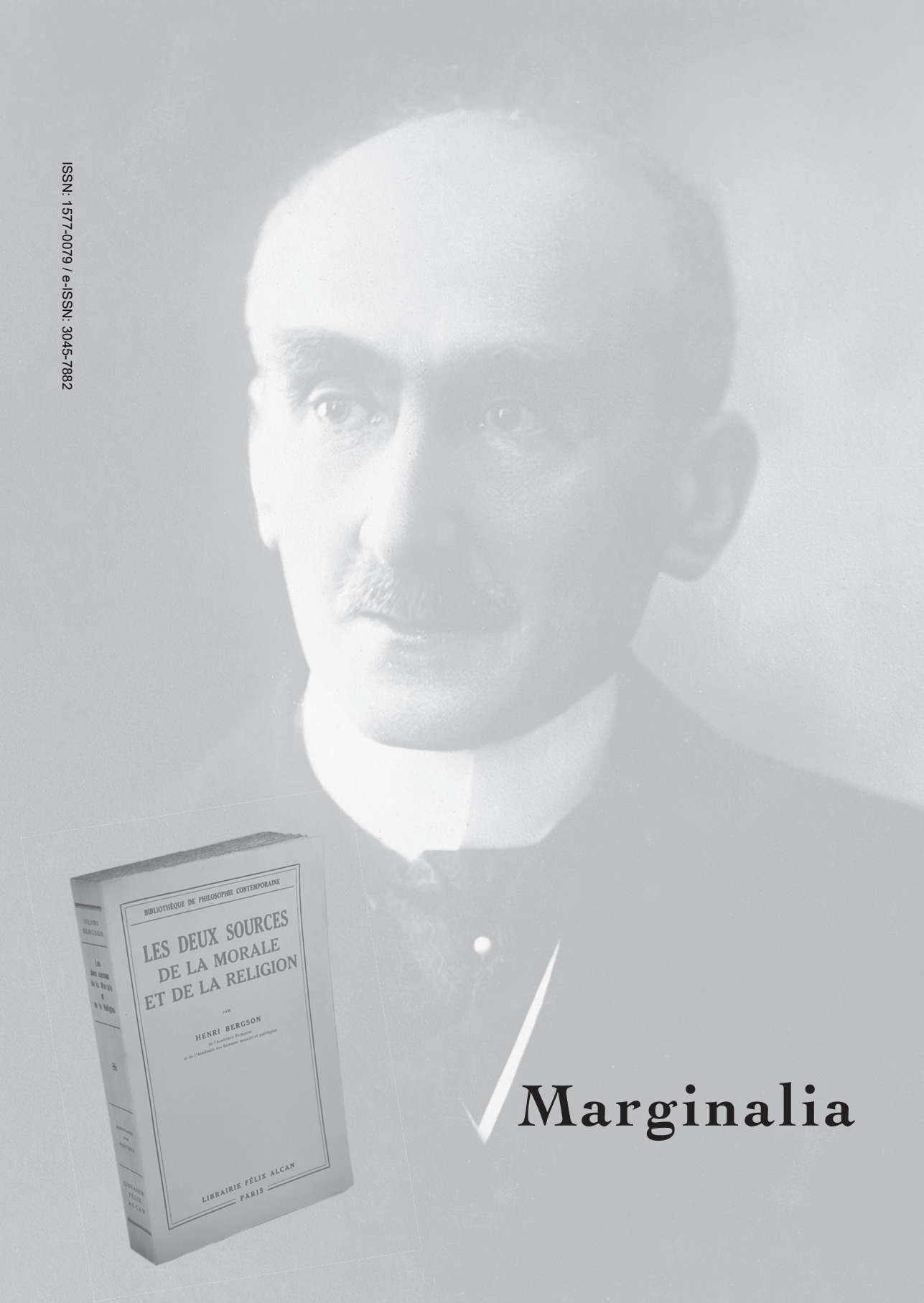
Cf. Schel[ling] sobre el instinto 184-185

Schel[ling] III,256 – El cerebro productor de heterogeneidad

Cf. III, 268.

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

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



Marginalia

< Henri Bergson

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

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

José Ortega y Gasset
Marginalia en *Les deux sources de la morale et la religion* de Henri Bergson

Edición de
Jaime de Salas Ortueta y **Andrea Hormaechea Ocaña**
ORCID: 0000-0002-7116-4091 ORCID: 0000-0001-8565-2312

Introducción

Es imposible reconstruir completamente el proceso de elaboración del pensamiento de Ortega. En momentos en que estuvo lejos de Madrid, sobre todo en su juventud, la ausencia da pie a cartas que en algunos casos constituyen documentos importantes con respecto a su progresión. Fue muy notable la publicación de las *Cartas de un joven español* por parte de Soledad Ortega. Pero, en su conjunto, la mayor parte implica diálogos orales con discípulos y conocidos del que no queda testimonio detallado.

Por otro lado, el proceso de elaboración del pensamiento de Ortega podía pasar a la redacción de borradores, incluso de cursos o conferencias, a veces publicados y otras que quedaron inéditos a su muerte. Algunos trabajos cuentan con un trabajo previo de redacción intenso, mientras que, en el caso de otros, no ha quedado rastro de su preparación. Por ejemplo, las *Meditaciones del Quijote* fue precedida de un trabajo como primero mostro Inman Fox, en el que incluso era Baroja, antes que Cervantes, el objeto de la primera parte. En el caso de *La rebelión de las masas* hay textos que quedaron inéditos como *Meditación de nuestro tiempo* para ser parcialmente subsumidos en el trabajo posterior. De *El hombre y la gente* la última edición de las *Obras completas* muestra cuatro versiones distintas según avanzaba el pensamiento de Ortega en este campo.

Cómo citar este artículo:
De Salas Ortueta, J. y Hormaechea Ocaña, A. (2022). José Ortega y Gasset. Marginalia en "Les deux sources de la morale et la religion" de Henri Bergson. *Revista de Estudios Orteguianos*, (45), 15-33.
https://doi.org/10.63487/reo.86

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

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

Pero también se puede atisbar parcialmente la génesis de las ideas de Ortega atendiendo a sus lecturas. Una parte importante de su biblioteca actualmente se encuentra en el edificio de la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón. Es un testimonio de la cantidad y calidad de sus lecturas. Y entre sus libros y sus escritos existen dos mediaciones: la gran cantidad de notas en el archivo que la familia deposito en la Fundación y que han ido apareciendo desde los primeros trabajos de José Luis Molinuevo, la mayoría en esta misma *Revista de Estudios Orteguianos*. Pero intervenciones de Javier Echeverría han puesto de manifiesto también el interés de las mismas anotaciones que Ortega hacía en sus libros. En los dos casos, se puede vislumbrar en ellos ideas y comienzos de formulaciones, que pueden o no tener continuación en la obra ya destinada para el lector. Inevitablemente hay una pérdida de lo que inicialmente percibe Ortega a lo que llega a desarrollar en textos elaborados para terceros.

A la vista de esto hemos unido a las notas que por el momento se han encontrado sobre Bergson (la gran mayoría sobre una lectura de *Las dos fuentes de la moral y de la religión*) las anotaciones en el ejemplar del propio Ortega que se encuentra en la biblioteca de la Fundación[1]. En las mismas notas de trabajo se puede ver referencias a estas anotaciones. Pensamos que son anteriores o simultáneas a las notas, y escritas en el periodo entre 1932, año en que aparece la obra de Bergson, y las conferencias de Argentina a partir de octubre de 1939. Las Marginalia no tienen la envergadura de la obra escrita y publicada, e incluso, por lo general, de las notas de trabajo. Pero además de dar testimonio de la extraordinaria capacidad del pensador madrileño a la hora de interpretar sus lecturas, añaden y acercan al lector, particularmente al especializado, a la obra comentada. Para el lector de la *Revista de Estudios Orteguianos* puede sorprender un texto para el que el destinatario era el propio Ortega que normalmente prefería reservar para las notas de trabajo los comentarios más prolongados. Parece como si el filósofo, en cuanto lector, no quiere perder el hilo de lo que está leyendo y por ello la referencia es escueta, y, a veces, se limita a expresiones como "Ojo" o sencillamente un subrayado. Y sin embargo estamos asistiendo al proceso de formación del pensamiento de Ortega en el nivel más originario de su trabajo[2].

Criterios de edición

La edición de esta marginalia reproduce fielmente la forma circunstancial y privada en que fueron escritas, con el objeto de que lleguen al lector preci-

[1] Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et la religion*. París: Libraire Félix Alcan, 1937. Biblioteca Ortega, sig. 17BER.

[2] Agradecemos a María Luisa Fernández de la Biblioteca de Ortega, en la Fundación Ortega-Marañón, la ayuda prestada en la elaboración de esta marginalia.

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

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

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

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

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

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

JOSÉ ORTEGA Y GASSET
Marginalia en *Les deux sources de la morale et la religion* de Henri Bergson

*[1]

Tout concourt cependant à nous faire croire que[2] /cette régularité est assimilable à celle de la nature/.

Ojo[3]

*[4]

/Il est naturel que la société fasse tout pour l'encourager. Les lois qu'elle édicte, et que maintiennent l'ordre social, ressemblent d'ailleurs par certains côtés aux lois de la nature/.

Ojo[5]

*[6]

Que ce moi social soit le "spectateur impartial" d'Adam Smith, qu'il faille l'identifier avec la conscience morale, qu'on se sente satisfait ou mécontent de soi selon qu'il est bien ou mal impressionné, /nous n'irons

[1] Página 4.
[2] A partir de ahora señalaremos entre corchetes aquellos fragmentos de Bergson que no han sido subrayados por el propio Ortega, pero que entendemos que es necesario incorporarlos para una mayor comprensión.
[3] Tal y como se ha indicado en la introducción, aparentemente Ortega lee esta obra en varias ocasiones, apreciando en ellas notas de momentos diferentes. Por tal motivo vamos a señalar aquellas que han sido tomadas a lápiz y aquellas que lo serán en tinta para mostrar esa distancia temporal. En este caso, la nota es a lápiz.
[4] Página 4.
[5] Nota escrita a lápiz.
[6] Página 10.

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

> pas jusqu'à le dire/. Nous découvrirons aux sentiments moraux des sources plus profondes.

Reconocimiento de la exterioridad del "moi" social al "moi" individual[7].

*[8]

> /C'est la société qui trace à l'individu le programme de son existence quotidienne/.

Es un error calificar todas las presiones sociales como deber, e[s] d[ecir] puras exigencias de ella sobre el individuo. Si así fuese no se comprende porque el hombre acepta vivir en sociedad. Él es trato primario de presiones, por el cual la sociedad se apodera del hombre positivamente y no negativamente como en el "deber" y en la "ley"[;] se caracteriza por ser sentidas estas como donaciones puras de la sociedad al individuo. La presión aquí no lo es a una resistencia, sino como un auxilio y aun como una salvación. Acontece, por ejemplo, con los "tópicos" que nos facilitan opiniones, *touts faites* ante problemas frente a los cuales seríamos individualmente incapaces de formarnos una opinión conviene, pues, dejar su nombre a cada especie de presiones. Porque si comparamos el "deber" a la "ley" veríamos que, aun siendo ambas "exigencias" lo son en sentido demasiado diferente[9].

*[10]

> Si bon nombre de philosophes, en particulier ceux qui se rattachent à Kant, l'ont envisagée ainsi, c'est qu'ils ont confondu le sentiment de /l'obligation, état tranquille et apparenté à l'inclination/, avec l'ébranlement que nous nous donnons parfois pour briser ce qui s'opposerait à elle.

Confirmación de mi nota p. 13[11].

*[12]

> De ce point de vue, /l'obligation [perd son caractère spécifique. Elle se] rattache aux phénomènes les plus généraux de la vie/.

¡Ojo![13]

---

[7] Nota escrita a lápiz.
[8] Páginas 12-13.
[9] Nota escrita con tinta.
[10] Página 14.
[11] Nota escrita con tinta.
[12] Página 23.
[13] Nota escrita a lápiz.

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

❊14

> Nos sociétés civilisées, si différentes qu'elles soient de /la société à laquelle nous étions immédiatement destinés par la nature, présentent d'ailleurs avec elle une ressemblance fondamentale/.

Ojo[15]

❊16

> Notre sympathie s'élargirait ainsi par un progrès continu, grandirait en restant la même, et finirait par embrasser l'humanité entière. /C'est là un raisonnement *a priori*, issu d'une conception purement intellectualiste de l'âme/.

No: es el *hecho* de la historia universal[17].

❊18

> Aujourd'hui encore nous aimons naturellement et directement nos parents et nos concitoyens, tandis que l'amour de l'humanité est indirect et acquis. A ceux-là nous allons tout droit, à celle-ci nous ne venons que par un détour; car c'est seulement à travers Dieu, en Dieu, que /la religion convie l'homme à aimer le genre humain/; comme aussi c'est seulement à travers la Raison, dans la Raison par où nous communions tous, que les philosophes nous font regarder l'humanité pour nous montrer l'éminente dignité de la personne humaine, le droit de tous au respect. Ni dans un cas ni dans l'autre nous n'arrivons à l'humanité par étapes, en traversant la famille et la nation. Il faut que, d'un bond, nous nous soyons transportés plus loin qu'elle et que nous l'ayons atteinte sans l'avoir prise pour fin, en la dépassant.

Sí, sí! ¿Y el miedo al maniqueo, al mahometano, al pagano, al donatista, al luterano… etc.?[19]

---

[14] Página 25.
[15] Nota escrita a lápiz.
[16] Página 27.
[17] Nota escrita a lápiz.
[18] Página 28.
[19] Nota escrita a lápiz.

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

*20

> Mais ces agrandissements non plus ne se sont pas faits tout seuls. Sur chacun d'eux l'historien suffisamment renseigné mettrait un nom propre[21].

Y toman lo otro, lo social cerrado es de origen individual[22].

*23

> Entre le développement et la transformation il n'y a ici ni analogie, ni commune mesure. Parce que justice close et justice ouverte s'incorporent dans des lois également impératives, qui se formulent de même et qui se ressemblent extérieurement, il ne s'ensuit pas qu'elles doivent s'expliquer de la même manière[24].

¿Porque no?
No[;] el origen es el mismo – la diferencia es solo de estadio y fase[25].

*26

> /La nature, en faisant de l'homme un animal sociable/, a voulu cette solidarité étroite, en la relâchant toutefois dans la mesure où cela était nécessaire pour l'individu déployât, dans l'intérêt même de la société, l'intelligence dont elle l'avait pourvu. Telle est la constatation que nous nous sommes borné à faire dans la première partie de notre exposé.

La naturaleza no hace al hombre sociable sino la historia y ello solo relativamente[27].

[20] Página 76.
[21] Ortega no subraya este fragmento, pero se refiere a él en un comentario al margen.
[22] Nota escrita con tinta.
[23] Página 80.
[24] Ortega no subraya este fragmento, pero se refiere a él en un comentario al margen.
[25] Nota escrita con tinta.
[26] Página 82.
[27] Nota escrita con tinta.

DOCUMENTOS DE ARCHIVO

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

✲28

> Dans une humanité que la nature n'aurait pas faite intelligente, et où l'individu n'aurait aucune puissance de choix, /l'action destinée à maintenir la conservation et la cohésion du groupe/ s'accomplirait nécessairement; elle s'accomplirait sous l'influence d'une force bien déterminée, la même qui fait que chaque fourmi travaille pour la fourmilière et chaque cellule d'un tissu pour l'organisme.

No hay tal destino. La naturaleza no se preocupa más del grupo que del individuo[29].

✲30

> /La science est aussi loin que jamais d'une explication physico-chimique de la vie/.

1º[31]

> /Insuffisance du darwinisme/ est le second point que nous marquions quand nous parlions d'un élan vital: /à la théorie nous opposions un fait: nous constations que l'évolution de la vie s'accomplit dans de directions déterminées/.

2º[32]

> Mais l'hérédité de l'acquis est contestable et, à supposer qu'elle s'observe jamais, exceptionnelle; c'est encore *a priori*, et pour les besoins de la cause, qu'on la fait fonctionner avec cette régularité[33].

3º[34]

> En faisant alors intervenir un "élan", /nous ne donnions pas davantage l'explication/; mais nous signalions, au lieu de l'exclure systématiquement en général pour l'admettre et l'utiliser subrepticement dans chaque cas particulier, ce /caractère mystérieux de l'opération de la vie/. –Mais ne

[28] Página 93.
[29] Nota escrita con tinta.
[30] El texto de Bergson recogido entre las páginas 116 y 120 fue especialmente trabajado por Ortega, más concretamente los párrafos que señalamos a continuación.
[31] Nota escrita a lápiz.
[32] Nota escrita a lápiz.
[33] Ortega no subraya este fragmento, pero se refiere a él en un comentario al margen.
[34] Nota escrita a lápiz.

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

faisions-nous rien pour percer le mystère? Si la merveilleuse coordination des parties au tout /ne peut/ pas l'expliquer /mécaniquement/, elle /n'exige pas/ non plus, selon nous, qu'on la traite comme de /la finalité/.

4º[35]

Ce qui, vu du dehors, est décomposable en une infinité de parties coordonnées les unes aux autres, apparaîtrait peut-Être du dedans comme un acte simple: tel, un mouvement de notre main, que nous sentons indivisible, sera perçu extérieurement comme une courbe définissable par une équation, c'est-à-dire comme une juxtaposition de points, en nombre infini, qui tous satisfont à une même loi. En évoquant /l'image d'un élan/, nous voulions suggérer cette cinquième idée.

5º[36]

Si la vie n'est pas résoluble en faits physiques et chimiques, elle agit à appelons ordinairement matière: cette matière est instrument, et elle est aussi obstacle. Elle divise ce qu'elle précise[37].

6º[38]

Nous pouvons conjecturer qu'à une division de ce genre est due la multiplicité des grandes lignes d'évolution vitale[39].

7º[40]

Si nous voyons deux trois grandes lignes d'évolution se continuer librement à côté de voies qui finissent en impasse, et si, le long de ces lignes, se développe de plus en plus un caractère essentiel, nous pouvons conjecturer que la poussée vitale présentait d'abord ces caractères à l'état /d'implication réciproque: instinct et intelligence/, qui atteignent leur point culminant aux extrémités des deux principales lignes de l'évolution animale, devront ainsi être pris l'un dans l'autre, avant leur dédoublement, non pas composés ensemble mais constitutifs d'une réalité simple sur laquelle intelligence et instinct ne seraient que des points de vue. Telles sont, puisque nous avons commencé à les numéroter, la sixième, la septième et la huitième représentation qu'évoquera l'idée d'un élan vital.

[35] Nota escrita a lápiz.
[36] Nota escrita a lápiz.
[37] Ortega no subraya este fragmento, pero se refiere a él en un comentario al margen.
[38] Nota escrita a lápiz.
[39] Ortega no subraya este fragmento, pero se refiere a él en un comentario al margen.
[40] Nota escrita a lápiz.

DOCUMENTOS DE ARCHIVO

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

8º[41]

> Un /*élan*/ peut précisément suggérer quelque chose de ce genre et faire penser aussi, par l'indivisibilité de ce qui en est intérieurement senti et la divisibilité à l'infini de ce qui en est extérieurement perçu, à cette /durée réelle, efficace, qui est l'attribut essentiel de la vie/.

9º[42]

✲[43]

> /La vérité est que l'intelligence conseillera d'abord l'égoïsme/. C'est de ce côté que l'être intelligent se précipitera si rien ne l'arrête. Mais la nature veille.

No hay tal – aconseja lo más cómodo ser sostenido por el grupo, ser simple autómata[44].

✲[45]

> /La religion primitive, vue par le côté que nous envisageons d'abord, est une précaution contre le danger que l'on court, dès qu'on pense, de ne penser qu'à soi/. C'est donc bien une réaction défensive de la nature contre l'intelligence.

¿De modo que el individuo por sí no necesita esa "religión"?[46]

✲[47]

> /A son point de départ, l'intelligence se représente simplement les morts comme mêlés aux vivants, dans une société à laquelle ils peuvent encore faire du bien et du mal/.

Muy exacto

---

[41] Nota escrita a lápiz.
[42] Nota escrita a lápiz.
[43] Páginas 126-127.
[44] Nota escrita con tinta.
[45] Página 129.
[46] Nota escrita con tinta.
[47] Página 138.

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

*48

Une société déjà civilisée s'adosse à des lois, à des instituions, à des édifices même qui sont faits pour braver les temps: mais es sociétés primitives sont simplement "bâties en hommes": que deviendrait leur autorité, si l'on ne croyait pas à la persistance des individualités qui les composent? Il importe donc que les morts restent présents[49].

1º tendencia[50]

Mais si nous commençons par poser en principe que quelque chose doit subsister, ce sera évidemment ce corps et non pas l'autre, car le corps qu'on touche est encore présent, il reste immobile et ne tarde pas à se corrompre, tandis que la pellicule visible a pu se réfugier n'importe où et demeurer vivante. L'idée que l'homme se survit à l'état d'ombre ou de fantôme est donc toute naturelle[51].

2ª tendencia[52].

Elle a dù précéder, croyons-nous, l'idée plus raffinée d'un príncipe qui animeriait le corps comme un soufflé: ce soufflé (ἄνεμοζ) s'est lui-même peu à peu spiritualisé en âme (*anima* ou *animus*). Il est vrai que le fantôme du corps paraît incapable, par lui-même, d'exercer une pression sur les événements humains et qu'il faut purtant qu'il l'exerce, puisque c'est l'exigence d'une action continué qui a fait croire á la survise[53].

3ª tendencia[54].

*55

/Notre méthode restera d'ailleurs. Nous posons une certaine activité instinctive, faisant surgir alors l'intelligence, nous cherchons si une perturbation dangereuse s'ensuit; dans ce cas, l'équilibre sera

[48] El texto de Bergson recogido entre las páginas 138 y 140 fue especialmente trabajado por Ortega, más concretamente los párrafos que señalamos a continuación.
[49] Ortega no subraya este fragmento, pero se refiere a él en un comentario al margen.
[50] Nota escrita a lápiz.
[51] Ortega no subraya este fragmento, pero se refiere a él en un comentario al margen.
[52] Nota escrita a lápiz.
[53] Ortega no subraya este fragmento, pero se refiere a él en un comentario al margen.
[54] Nota escrita a lápiz.
[55] Página 145.

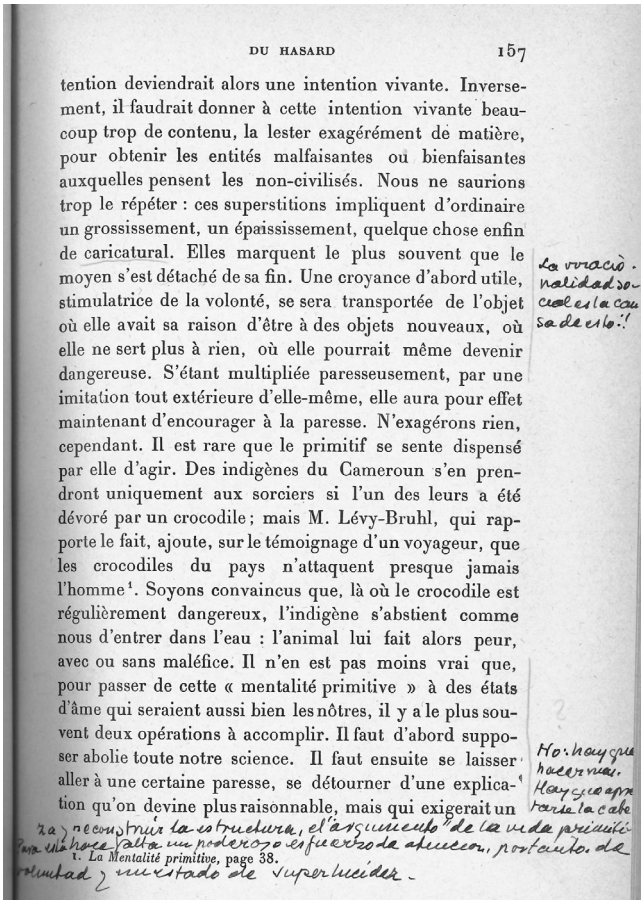
ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

vraisemblablement rétabli par des représentations que l'instinct suscitera au sein de l'intelligence perturbatrice: si de telles représentations existent, ce sont des idées religieuses élémentaires/.

Método[56].

✲[57]

/Ces superstitions [...] marquent le plus souvent que le moyen s'est détaché de sa fin. Une croyance d'abord utile, stimulatrice de la volonté, se sera transportée de l'objet où elle avait sa raison d'être à des objets nouveaux, où elle ne sert plus à rien, où elle pourrait même devenir dangereuse/.La irracionalidad social es la causa de esto :![58]



DU HASARD 157

tention deviendrait alors une intention vivante. Inversement, il faudrait donner à cette intention vivante beaucoup trop de contenu, la lester exagérément de matière, pour obtenir les entités malfaisantes ou bienfaisantes auxquelles pensent les non-civilisés. Nous ne saurions trop le répéter : ces superstitions impliquent d'ordinaire un grossissement, un épaississement, quelque chose enfin de caricatural. Elles marquent le plus souvent que le moyen s'est détaché de sa fin. Une croyance d'abord utile, stimulatrice de la volonté, se sera transportée de l'objet où elle avait sa raison d'être à des objets nouveaux, où elle ne sert plus à rien, où elle pourrait même devenir dangereuse. S'étant multipliée paresseusement, par une imitation tout extérieure d'elle-même, elle aura pour effet maintenant d'encourager à la paresse. N'exagérons rien, cependant. Il est rare que le primitif se sente dispensé par elle d'agir. Des indigènes du Cameroun s'en prendront uniquement aux sorciers si l'un des leurs a été dévoré par un crocodile ; mais M. Lévy-Bruhl, qui rapporte le fait, ajoute, sur le témoignage d'un voyageur, que les crocodiles du pays n'attaquent presque jamais l'homme[1]. Soyons convaincus que, là où le crocodile est régulièrement dangereux, l'indigène s'abstient comme nous d'entrer dans l'eau : l'animal lui fait alors peur, avec ou sans maléfice. Il n'en est pas moins vrai que, pour passer de cette « mentalité primitive » à des états d'âme qui seraient aussi bien les nôtres, il y a le plus souvent deux opérations à accomplir. Il faut d'abord supposer abolie toute notre science. Il faut ensuite se laisser aller à une certaine paresse, se détourner d'une explication qu'on devine plus raisonnable, mais qui exigerait un

1. *La Mentalité primitive*, page 38.

[56] Nota escrita a lápiz.
[57] Página 157.
[58] Nota escrita con tinta.

Documentos de archivo

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

*59

> /Pour passer de cette "mentalité primitive" à des états d'âme qui seraient aussi bien les nôtres, il y a le plus souvent deux opérations à accomplir. Il faut d'abord supposer abolie toute notre science. Il faut ensuite se laisser aller à une certaine paresse, se détourner d'une explication qu'on devine plus raisonnable, mais qui exigerait un plus grand effort de l'intelligence et surtout de la volonté/.

No: hay que hacer más. Hay que apretarse la cabeza y reconstruir la estructura, el "argumento" de la ida primitiva. Para esto hace falta un poderoso esfuerzo de atención, por tanto, de voluntad y un estado de superlucidez[60].

*61

> Pourtant le demi-scepticisme qui se mêlait à l'adoration des empereurs resta, à Rome, /l'apanage des esprits cultivés; il ne s'étendait pas au peuple; il n'atteignait sûrement pas la province/.

Es estrictamente lo inverso[62].

*63

> /Tant que la science expérimentale ne se sera pas solidement constituée il n'y aura pas de plus sur garant de la vérité que le consentement universel. La vérité sera le plus souvent ce consentement même/.

Hubo un tiempo en que todo el que mundo griego creía en los cuentos de Homero[64].

*65

> /La garantie apportée par la société à la croyance individuelle, en matière religieuse, suffirait déjà à mettre hors de pair ces inventions de la faculté fabulatrice/.

Nota a la página anterior[66].

---

[59] Páginas 157-158.
[60] Nota escrita con tinta.
[61] Páginas 201-202-
[62] Nota escrita con tinta.
[63] Página 211.
[64] Nota escrita con tinta.
[65] Página 212.
[66] Nota escrita con tinta.

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

✲67

/Chaque dieu déterminé est contingent, alors que totalité des dieux, ou plutôt le dieu en général, est nécessaire/. En creusant ce point, en poussant aussi la logique plus loin que ne l'ont fait les anciens, on trouverait qu'il /n'y a jamais eu de pluralisme définitif que dans la croyance aux esprits, et que le polythéisme proprement dit, avec sa mythologie, implique un monothéisme latent, où les divinités multiples n'existent que secondairement, comme représentatives du divin/.

Como pasa con "la ciencia" y "verdades" particulares[68].

✲69

Il n'y a pas de réflexion sans prévision, pas de prévision sans inquiétude, /pas d'inquiétude sans un relâchement momentané de l'attachement à la vie/. Surtout, il n'y a pas d'humanité sans société, et /la société demande à l'individu un désintéressement/ que l'insecte, dans son automatisme, pousse jusqu'à l'oubli complet de soi. Il ne faut pas compter sur la réflexion pour soutenir ce désintéressement.

¿Qué entiende por inquietud?[70]

✲71

Si les ressemblances extérieures entre mystiques chrétiens peuvent tenir à une communauté de tradition et d'enseignement, leur accord profond est signe d'une identité d'intuition qui s'expliquerait le plus simplement par l'existence réelle de l'Être avec lequel ils se croient en communication. Que sera-ce si l'on considère que les autres mysticismes, anciens ou modernes, vont plus ou moins loin, s'arrêtent ici ou là, mais marquent tous la même direction?[72]

[67] Página 213.
[68] Nota escrita con tinta.
[69] Página 224.
[70] Nota escrita a lápiz.
[71] Página 265.
[72] Ortega no subraya este fragmento, pero se refiere a él en un comentario al margen.

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

También el Centauro es aproximadamente el mismo[73].

✻[74]

/Nous avons montré jadis qu'une partie de la métaphysique gravite, consciemment ou non, autour de la question de savoir pourquoi quelque chose existe: pourquoi la matière, ou pourquoi des esprits, ou pourquoi la matière, ou pourquoi des esprits, ou pourquoi Dieu, plutôt que rien? Mais cette question présuppose que la réalité remplit un vide, que sous l'être il y a le néant/, qu'en droit il n'y aurait rien, qu'il faut alors expliquer pourquoi, en fait il y a quelque chose. Et absolu a tout juste autant de signification que celle d'un carré rond.

Ha leído Sein u[nd] Zeit[75].

✻[76]

/Dieu est amour/, et il est objet d'amour: tout l'apport du mysticisme est là.

¿Porqué?[77]

A cette indication s'attachera le philosophe qui tient Dieu pour une personne et qui ne veut pourtant pas donner dans un grossier anthropomorphisme. Il pensera par exemple à /l'enthousiasme/ qui peut embraser une âme, consumer ce qui s'y trouve et occuper désormais toute la place.

Esto es para B[ergson] la realidad: entusiasmo[78].

✻[79]

Quoi de plus construit, quoi de plus savant qu'une symphonie de Beethoven? Mais tout le long de son travail d'arrangement, de réarrangement et de choix, qui se poursuivait sur le plan intellectuel, le musicien remontait vers un point situé hors du plan pour chercher

[73] Nota escrita con tinta.
[74] Página 269.
[75] Nota escrita a lápiz.
[76] Página 270.
[77] Nota escrita a lápiz.
[78] Nota escrita a lápiz.
[79] Páginas 270-271.

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

> l'acceptation ou le refus, la direction, l'inspiration: /en ce point siégeait une indivisible émotion/ que l'intelligent aidait sans doute à s'expliciter en musique, mais qui était elle-même plus que musique et plus qu'intelligence. A l'opposé de l'émotion infra-intellectuelle, elle restait sous la dépendance de la volonté. Pour en référer à elle, l'artiste avait chaque fois à donner un effort, comme l'œil pour faire reparaître une étoile qui rentre aussitôt dans la nuit. Une émotion de ce genre ressemble sans doute, quoique de très loin, au sublime amour qui est pout le mystique l'essence même de Dieu. En tout cas le philosophe devra penser à elle quand il pressera de plus en plus l'intuition mystique pour l'exprimer en termes d'intelligence.

Musicolismo del filósofo[80].

✲[81]

> Il y a une /autre méthode de composition. […] Elle consiste à remonter, du plan intellectuel et social, jusqu'en un point de l'âme d'où part une exigence de création/. Cette exigence, l'esprit où elle siège a pu ne la sentir pleinement qu'une fois dans sa vie, mais elle est toujours là, émotion unique, ébranlement ou élan reçu du fond même des choses.

El éxtasis que tuvo Bergson[82].

> L'écrivain tentera pourtant de réaliser l'irréalisable. Il ira chercher l'émotion simple, forme qui voudrait créer sa matière, et se portera avec elle à la rencontre des idées déjà faites, des mots déjà existants, enfin des découpures sociales du réel. Tout le long du chemin, il la sentira s'expliciter en signes issus d'elle, je veux dire en fragments de sa propre matérialisation. Ces éléments, dont chacun est unique en son genre, comment les amener à coïncider avec des mots qui expriment déjà des choses? Il faudra violenter les mots, forcer les éléments. Encore le succès ne sera-t-il jamais assuré[83].

Inefabilidad como, por lo visto, hay -1949- Heidegger[84].

[80] Nota escrita a lápiz.
[81] Página 272.
[82] Nota escrita a lápiz.
[83] Ortega no subraya este fragmento, pero se refiere a él en un comentario al margen.
[84] Nota escrita a lápiz.

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

*85

/Il est vraisemblable que la vie anime toutes les planètes suspendues à toutes les étoiles/.

Vida en todos los planetas de todos los soles[86].

*87

Rien n'empêche le philosophe /de pousser jusqu'au bout l'idée/, que le mysticisme lui suggère, /d'une univers qui ne serait que l'aspect visible et tangible de l'amour et du besoin d'aimer, avec toutes les conséquences qu'entraîne cette émotion créatrice, e veux dire avec l'apparition d'êtres vivants où cette émotion trouve son complément, et d'une infinité d'autres êtres vivants sans lesquels ceux-ci n'auraient pas pu apparaître, et enfin d'une immensité de matérialité sans laquelle la vie n'eût pas été possible/.

Esto es el universo para B[ersgon][88].

*89

La société ouverte est celle qui embrasserait en principe l'humanité entière.

Pero entonces se cerraría[90].

*91

/Si l'on éliminait de l'homme actuel ce qu'a déposé en lui une éducation de tous les instants, on le trouverait identique/, ou à peu près, à ses ancêtres les plus lointains.

¡Claro![92]

[85] Página 273.
[86] Nota escrita a lápiz.
[87] Página 274.
[88] Nota escrita a lápiz.
[89] Página 288.
[90] Nota escrita con tinta.
[91] Página 294-295.
[92] Nota escrita con tinta.

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

✲93

> /Comme tous les grands optimistes, ils ont commencé par supposer résolu le problème à résoudre. Ils ont fondé la Société des Nations. Nous estimons que les résultats obtenus dépassent déjà ce qu'on pouvait espérer/. Car la difficulté de supprimer les guerres est plus grande encore que ne se l'imaginent généralement ceux qui ne croient pas à leur suppression.

No tiene idea ni de lo que es una sociedad, ni que es guerra ni lo que es paz[94].

✲95

> Même si la Société des Nations […] /elle se heurterait à l'instinct profond de guerre que recouvre la civilisation/.

No se hace nada con hablar de instinto. El hombre se caracteriza por la relativa facilidad con que reprime y aún suprime sus instintos. La guerra tiene un fundamento *in re*[96].

[93] Página 310.
[94] Nota escrita con tinta.
[95] Página 310.
[96] Nota escrita con tinta.

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

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

Presentación y edición de

Jorge Costa Delgado y **Andrea Hormaechea Ocaña**

ORCID: 0000-0001-6640-7549 ORCID: 0000-0001-8565-2312

Resumen

La primera etapa del epistolario entre José Ortega y Gasset y Ramiro de Maeztu recoge su intenso intercambio epistolar de 1908, concentrado entre los meses de julio y octubre, cuando tuvo lugar la conocida polémica pública entre ambos a propósito de los hombres y las ideas. Los dos intelectuales, protagonistas del pensamiento español del primer tercio del siglo XX, se conocían desde 1902 y su correspondencia muestra una relación íntima, afectuosa y un enorme reconocimiento intelectual mutuo, aunque no con el mismo grado en las dos direcciones. Pese a la diferencia de edad y prestigio público, Maeztu observa a Ortega con reverencia intelectual, incluso desde el desacuerdo puntual. No conservamos las respuestas de Ortega a Maeztu en este verano de 1908, pero de las cartas del vitoriano y de los artículos de prensa donde se desarrolló la polémica podemos deducir que Ortega profesaba un gran respeto por lo que Maeztu había significado de revulsivo político e intelectual en el Madrid de finales de siglo XIX, si bien no estaba a la altura filosófica de la buena nueva que el madrileño acababa de descubrir en Alemania: el neokantismo.

Palabras clave

Ortega y Gasset, Ramiro de Maeztu, Epistolario, Neokantismo, Regeneracionismo, Filosofía, Periodismo.

Abstract

The first stage of the epistolary collection between José Ortega y Gasset and Ramiro de Maeztu includes their intense epistolary exchange of 1908, concentrated between the months of July and October, when the well-known public polemic between the two took place regarding men and ideas. The two intellectuals, leading figures in Spanish thought in the first third of the 20th century, had known each other since 1902 and their correspondence shows an intimate, affectionate relationship and an enormous mutual intellectual recognition, although not to the same degree in both directions. Despite the difference in age and public prestige, Maeztu regarded Ortega with intellectual reverence, even in occasional disagreement. We do not have Ortega's replies to Maeztu in the summer of 1908, but from the letters of Maeztu and the press articles in which the polemic developed we can deduce that Ortega professed great respect for what Maeztu had meant as a political and intellectual revulsive in Madrid at the end of the 19th century, although he was not at the philosophical level of the good news that Ortega had just discovered in Germany: neo-Kantianism.

Keywords

Ortega y Gasset, Ramiro de Maeztu, Collected epistolary, Neo-Kantianism, Regeneracionism, Philosophy, Journalism.

El epistolario completo entre José Ortega y Gasset y Ramiro de Maeztu abarca el período comprendido entre 1908 y 1926, dos años antes del definitivo desencuentro entre ambos durante el viaje del filósofo madrileño a Argentina, a propósito del compromiso público de Maeztu con la Dictadura de Primo de Rivera. Este epistolario que la *Revista de Estudios Orteguianos* procede a publicar incluye las cartas existentes en el archivo de la Fundación

Cómo citar este artículo:

Costa Delgado, J. y Hormaechea Ocaña, A. (2022). José Ortega y Gasset - Ramiro de Maeztu: epistolario (1908-1926). Primera parte. *Revista de Estudios Orteguianos*, (45), 35-76.

https://doi.org/10.63487/reo.88

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

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

Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, digitalizadas y disponibles para consulta, pero tan solo parcialmente publicadas hasta ahora[1], además de una reciente adquisición por parte de la Biblioteca Nacional de España de un epistolario inédito de trece cartas manuscritas de Ortega dirigidas a Maeztu, fechadas entre 1909 y 1924. Estas cartas pasaron a manos de la Biblioteca Nacional tras su custodia por parte del presidente de la Asociación de Libreros de Lance y librero de antiguo, Pepe Berchi, hasta su fallecimiento en 2010.

En esta primera etapa, recogemos lo que nos queda de su intenso intercambio epistolar entre julio y octubre de 1908. Son las primeras cartas que conservamos entre ambos intelectuales, todas escritas por Maeztu a Ortega, aunque ellos se conocieron seis años antes, durante el verano de 1902 en Vigo, cuando el ya por entonces consagrado periodista vitoriano acudió a impartir una serie de conferencias a la Escuela Superior de Artes Industriales de la ciudad, invitado por Rafael Gasset, tío del joven Ortega. Este, por su parte, que acababa de licenciarse en Filosofía y Letras y aún no había publicado su primer artículo en la prensa, quedó impresionado por el encuentro, como testimonia la carta que escribió el 9 de agosto a su padre, José Ortega Munilla (Zamora Bonilla, 2002: 38; González Cuevas, 2003: 79).

En 1908, Ramiro de Maeztu vivía en Londres, después de haber salido precipitadamente de Madrid en 1905 tras agredir a un dibujante, en una escena que no era rara entre la bohemia madrileña de entresiglos. El sostén de Maeztu en Londres consistía en las corresponsalías que tenía en varios periódicos: *La Correspondencia de España*, *La Prensa* (de Argentina) y *Nuevo Mundo*. (González Cuevas, 2003: 107-108). Allí, además, el escritor vitoriano moderó parcialmente su conflictivo carácter y se empapó de la cultura política e intelectual inglesa de principios de siglo. Maeztu no pisaría España de nuevo, y solo temporalmente, hasta octubre de 1910. Por tanto, la relación con Ortega en este momento era exclusivamente epistolar y parece haberse retomado después de un largo intervalo de silencio coincidente con la salida de Maeztu de España: en carta del 14 de julio de 1908, el vitoriano le reprochaba al madrileño no "haber sabido algo de Vd. en estos tres años y medio".

Ortega, por su parte, había regresado en septiembre de 1907 de su primera estancia prolongada en Marburgo, donde estuvo cerca de un año con una beca del Ministerio de Instrucción Pública. A su vuelta, inició una intensa actividad periodística en *El Imparcial* y en la revista *Faro*, que él mismo contribuyó a fundar (Zamora Bonilla, 2002: 67-68). En estos dos medios publicó Ortega los artículos con los que sostuvo la polémica previamente citada.

[1] En *Revista de Occidente* se publicaron dos de estas cartas. Más concretamente, en su número 65, correspondiente a octubre de 1986.

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

Después de un primer intercambio con Gabriel Maura entre febrero y junio (Zamora Bonilla, 2002: 70-71), Ortega se dirigió a Azorín para criticar lo que entendía como una deplorable manipulación de la filosofía al pretender ponerla al servicio de la figura de Antonio Maura, líder del Partido Conservador. Pero más allá de la crítica a Azorín, Ortega introducía otro tema de fondo: la discusión acerca de qué era prioritario para la transformación de España: ¿los hombres o las ideas? Maeztu pretendió mediar con un artículo y la polémica se orientó hacia una discusión entre el vitoriano y el madrileño. La lectura de este epistolario, acompañada de los artículos publicados en prensa, permite comprender mucho mejor todo lo que se condensó en ese intercambio, que va mucho más lejos de esa cuestión inicial. Esta conocida polémica ha sido ya muy abordada en distintas publicaciones: remito para algunas de las más destacadas a las referencias incluidas en las biografías más relevantes de los dos pensadores que nos ocupan (Zamora Bonilla, 2002: 74-79; González Cuevas, 2003: 133-138; Villacañas, 2000: 114-117).

¿Qué aporta este epistolario para la comprensión de los sentidos condensados o anudados en esa polémica?

En primer lugar, desde luego, las cartas de Maeztu muestran la evidente fe con la que Ortega defendía en este momento la filosofía idealista de raíz kantiana que venía de estudiar en Alemania. En este punto, el desacuerdo de Maeztu, como se verá, no apunta tanto al fondo filosófico de la cuestión como al tipo de intervención pública que este considera más aconsejable, en prensa –donde ambos están discutiendo– y en política:

> Quiero que haga Vd. un esfuerzo por ser más amable y más claro, no que sea Vd. confuso, sino que el medio en que ha de actuar requiere sacrificarse para poder actuar eficazmente. Un lector alemán perdona el aire de superioridad a un escritor y toma de sus escritos lo que le aprovecha. Tira la mosca y bebe el agua. Pero un español arroja al mismo tiempo la mosca y el agua.

Pero esta aparente coincidencia estratégica y divergencia táctica en la que insiste repetidamente Maeztu revela, a través de su propia exposición, una clara división del trabajo que va acompañada de una jerarquía de valores: la que separa la tarea del periodista de la tarea del filósofo. La evolución de los artículos de prensa y de la correspondencia muestran a un Maeztu que pasa de la demanda de claridad o suavidad de estilo[2]

[2] Véase una escueta respuesta de Ortega a esa crítica al inicio de su artículo "La moral visigótica", *Faro*, 10 de mayo de 1908. *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, I, 166-168. A partir de ahora todas les referencias de Ortega remiten a esta edición con tomo en romanos y páginas en arábigos. En posteriores entregas del epistolario veremos cómo los dos intelectuales vuelven sobre esta cuestión.

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

a asumir un lugar subordinado en la relación intelectual con Ortega, al menos temporalmente:

> Querido Pepe: retiro lo de desleal, lo retiro todo. Voy a ponerme a estudiar de veras para darle gusto y para que no esté Vd. condenado a monólogo. Creo en Vd., en el *hombre* que estudia…, pero, me temo que si Vd. sigue en su posición mental dentro de un par de años que dedique yo al estudio más sistemático que me sea posible, seguiremos estando lejos. Tengo que comer y que trabajar.

El vitoriano, en tanto que periodista atareado, no puede elevarse a los planos del pensamiento en los que se mueve el filósofo madrileño y se sitúa en una posición de discipulado que debe llamarnos la atención, teniendo en cuenta la diferencia de edad y de prestigio público de ambos en ese momento. Por tanto, segunda capa de sentido que se condensa en el debate: el desigual valor social e intelectual de la filosofía y el periodismo, aunque tal jerarquía no deja de plantear conflictos:

> Además esa jerarquía por la aplicación, ese brahminisno [*sic*] cultural, me parece ¡inmoral! Y lo es, lo es. Necesitamos alta cultura (si quita Vd. al *alta* la calificación jerárquica para designar con el adjetivo a exégetas, metafísicos, historiadores, e investigadores de toda índole), pero necesitamos igualmente de empleados de correos que no roben las cartas, de maestros que enseñen, de buenos periodistas, de obreros entusiastas, de ingenieros que no hagan chanchullos con los contratistas, etc. etc. ¿Cree Vd. que los tendrá si empieza por hacerles sentir su inferioridad?

A ello se suma la cuestión de la dificultad de compatibilizar ambos roles:

> De todos modos ya sé al escribir que hay un 1 por 1.000 de lectores que sabe *mejor* que yo lo que voy a decir, sea lo que fuere. Ello es inevitable en el periodista y yo soy periodista. Ser periodista es ser repórter de hechos o de ideas. ¿Que he cometido errores garrafales en filosofía y en economía? ¡Claro! Y en todo lo que trate. Es inevitable. No puedo menos de pensar en el asunto que traiga entre manos y ese pensamiento tiene que ser incompleto. Aunque entrañe una verdad forzosamente he de haber llegado a ella por intuición y no por el método propio a cada ramo del saber. […] Probablemente en la cátedra vale más llegar (o no llegar) a una conclusión inexacta por buenos métodos que a una verdad por intuición. Pero en el periodismo, donde se trata de difundir pensamientos, de sugerir, de despertar, de remover, de interesar, de poner a las gentes en la pista, etc. ya es otra cosa.

Si añadimos a este binomio un tercer término –el papel del político–, tenemos una tríada que podría decirse que obsesionó a Ortega y a Maeztu a lo largo de sus trayectorias, en el modo de pensarse a sí mismos como figuras públicas y, en general, en sus intentos de imaginar y poner en práctica proyectos de transformación de la realidad social española. La posición de Ortega puede parecer

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

tajante en algunos momentos: "O se hace literatura o se hace precisión o se calla uno"[3]; pero la tensión entre esos tres roles seguirá presente durante toda su carrera.

A pesar de la diferencia jerárquica, el respeto y la mutua estima de la inteligencia que se profesaban ambos intelectuales es incuestionable. La lectura del epistolario deja ver la profunda convicción que tenían de liderar una vanguardia cultural española con la misión de revitalizar España. Como miembros de tal élite, sentían que su compromiso público pasaba por organizar un proyecto eficiente de intervención a la vez intelectual y política en la sociedad española: intelectual, elevando el nivel cultural y moral de la población a través de sus escritos; político, encontrando una forma de organización política que permitiera implementar esas ideas. Lo primero, pese a las desavenencias entre ambos, parecía más practicable, aunque Maeztu recomienda paciencia e insiste en que es un proyecto a largo plazo:

> Dentro de dos años todo estará lo mismo, poco más o menos. Y nuestra obra no puede hacerse en unos cuantos meses. Vd. habla de renovar en un periquete las ideas políticas de España. En esa obra pondremos Vd. y yo los cuarenta o cincuenta años de vida intelectual que nos quedan –en estos tiempos los intelectuales suelen vivir mucho– y aunque haremos bastante, siempre será muy poco.

Respecto a lo segundo, ambos entendían en este momento que era necesaria una vía intermedia entre liberalismo y socialismo, con difícil encaje en la coyuntura política española de 1908.

Dentro de este proyecto compartido de reforma intelectual y moral de la sociedad española, las cartas de Maeztu dejan claro hasta qué punto este era consciente de a qué público se dirigía en sus intervenciones en prensa y cómo esto condicionaba su estilo de escritura: "Mi actual influjo es sobre un público burgués y provinciano, pero muy numeroso, al cual le estoy cambiando poco a poco su manera de ver muchas cosas, y le estoy preparando… para que Vd. pueda, si hace un esfuerzo de claridad, influir en él". Pero ese no era el único condicionante: las referencias a un extenuante ritmo de trabajo y la necesidad de ganarse el sustento con sus colaboraciones periodísticas son frecuentes en la correspondencia, así como una queja un tanto resignada acerca de cómo ese ritmo de trabajo y forma de producción cultural limitaba también sus posibilidades de formación intelectual. Esto se observa especialmente cuando Maeztu trata de justificar su obra y delimitar esos roles que asignaba a periodista y filósofo dentro de ese proyecto común:

[3] "Algunas notas", *Faro*, 9 de agosto de 1908, I, 198-202.

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

> Cuando Vd. se ciña a especulaciones de pura ciencia, a Platón, a Kant, a mecánica racional, a biología, a escritura cuneiforme o a investigaciones sobre el valor del testimonio de los evangelistas, entonces será Vd. el que me ayude, sin esperanzas de reciprocidad. Entonces yo seré una vez más lo que ahora soy: un puente entre la alta cultura y la curiosidad de los que no podemos consagrarnos a ella. Porque yo creo en la necesidad de la alta cultura. La sigo a distancia, todo lo más cerca que puedo, pero nunca tan cerca como yo quisiera.

En el plano político, Maeztu y Ortega también compartían en 1908 una profesión de fe socialista. El asunto es bien conocido (Zamora Bonilla, 2002: 76-84; Villacañas, 2000: 113-126; González Cuevas, 2003: 123-124)[4]: el socialismo de Maeztu estaba muy influido por su cercanía al socialismo fabiano de Inglaterra y el de Ortega por su idealismo neokantiano. Ambos, por tanto, muy alejados de un socialismo marxista o de un partido de orientación obrerista. Como se ve, no era un socialismo que pudiera alinearse sin evidentes conflictos con el PSOE de la época. Al mismo tiempo, Maeztu señalaba las dificultades de mantener esa profesión de fe en público y de articular a través de ese significante el proyecto de reforma social que anhelaban:

> Me habla Vd. del socialismo. Yo también soy socialista. Pero lo que Vd. me dice se propone es: "aterrorizar al señorito, al cura y a la mujer". Y claro está que si habla Vd. de socialismo les aterroriza. Pues lo que yo me propongo es habituarles poco a poco a pensar y sentir en socialista. Primero, la cosa; luego, la palabra. […] Estoy en el socialismo, no trabajo para otra cosa, pero me propongo tranquilamente darle toda la vida, y una vida larga, pero sin necesidad de la corbata roja y del dogmatismo mental.

Para Ortega y Maeztu en 1908, el socialismo era una herramienta para la reforma cultural de España y su valor se medía en la eficacia que tuviera para ese propósito.

Una última cuestión que conviene destacar en esta primera parte del epistolario es la importancia de la cuestión generacional en la autopercepción del lugar que ocupaban Ortega y Maeztu en el ámbito intelectual y político español. Pese a la insistencia en un proyecto común, Maeztu se sentía parte de una generación anterior a Ortega, claramente asociada al Desastre del 98 y al diagnóstico característico del regeneracionismo de desmoralización, corrupción y atraso de España:

> Este aspecto íntimo de nuestra actitud debe servir para que Vd. mire con más justicia nuestras limitaciones. Enemigos en nuestro país, exóticos en el Madrid desmora-

[4] Dado el carácter de esta introducción, nos limitamos únicamente a citar lo que comentan las tres biografías de referencia al respecto. Obviamente, la bibliografía disponible sobre este asunto es mucho más amplia.

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

lizado de la Restauración, ¿qué otra cosa podíamos hacer sino gritar y protestar contra la inmoralidad en Madrid y contra la barbarie en el país vasco?

El vitoriano admiraba a Ortega como el valor más prometedor de una nueva juventud que debía enfrentar sus propios retos, pero que tenía un camino más despejado gracias a la labor de desbroce que él revindicaba en su generación. Con ello, trataba de suavizar el juicio del joven filósofo hacia Azorín, que entendía injusto por demasiado severo y que temía se extendiera al conjunto de la Generación del 98:

> ¿Mi generación? Es Vd. injusto al decir que no hizo más que ver las cosas *à rebours*. ¿Qué podíamos hacer más que protestar rabiando contra todo un tinglado de falsos valores? ¿No era obra necesaria y buena? ¿No hacía falta buena cantidad de valor moral para realizarla? ¿No ha hecho bien Valle obligando a la gente a escribir algo mejor? ¿Y Unamuno echando a andar, aunque a tropezones de niño, el pensamiento español? Fíjese, además, en que nuestra obra ha sido más moral que intelectual. El Madrid a donde yo llegué en 1.897 no admiraba –hablo del mundo periodístico– más que a los espadachines del *chantage*. Sus héroes eran los Figueroas, Fernández Arias, Lerroux, Fuente, Marso (hijo), etc. etc. Nosotros hemos creado un *standard* más noble de periodista. *Azorín* le parecerá a Vd. lo que quiera (ya hablaremos) pero no es ya eso, gracias al Cielo.

Aunque, al mismo tiempo, Maeztu no obviaba su propio pasado: "verdad que viví en Madrid en un mal medio y que ahora no volvería a entrar en un café ni me disolvería en charlas".

Pese a esa distancia generacional, hay una clara homología que Maeztu destaca en sus cartas:

> El contraste entre su ideal y la realidad ha sido tan brusco que no me extraña que en los primeros roces se haya quedado Vd. sin piel. Porque ahora está Vd. andando sin piel y todo le hace daño. […] Salvando lea diferencias de educación y de temperamento, ese mismo fue mi estado de espíritu en 1.898, el año de Santiago y de Cavite, el año que me hizo definitivamente periodista. He sido un idiota para con Vd. Yo, que no he sentido apenas más que dolores de origen objetivo (valga la palabra, aunque no acepte sino a medias eso de sujeto y objeto), no he tenido imaginación bastante para sentir su tragedia ante Maura, ante Moret, ante Cambó, ante la vanidad regionalista, ante la insustancialidad madrileña, ante nuestros literarios y periodistas, ante todo o casi todo; como he debido verla desfilar ante mis ojos a la lectura del primer artículo suyo que cayó en mis manos.

La posición estructural en la que ambos se ubicaban era la misma: la de la lucidez intelectual que miraba a Europa como referente frente a lo que percibían como un medio intelectual y político español profundamente degradado. Esta mirada atravesará los proyectos generacionales en los que se embarcará

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

Ortega en los años inmediatamente posteriores y en los que también participará Maeztu, cada uno desde su perspectiva.

Pero no adelantemos acontecimientos. En las próximas entregas de este epistolario abordaremos esa segunda fase, que tendrá a la Semana Trágica y a la posterior polémica entre Ortega y Unamuno como hitos fundamentales. Por el momento, quedémonos con esta primera imagen del vínculo personal, intelectual y político que comienza a forjarse entre estas dos grandes figuras del pensamiento español: un joven Ortega que comienza a tener un creciente protagonismo en la vida pública española, con una enorme fe en el potencial de la filosofía, y un Maeztu que entra en la madurez y busca nuevos apoyos para un proyecto de reforma cultural de España más sólido que la fallida experiencia post-98.

Nota a la edición

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

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

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

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

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 del editor 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 los editores 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 los editores, 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 los editores. 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.

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

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

GONZÁLEZ CUEVAS, Pedro Carlos (2003): *Maeztu. Biografía de un nacionalista español.* Madrid: Marcial Pons.

VILLACAÑAS, José Luis (2000): *Ramiro de Maeztu y el Ideal de la Burguesía en España.* Madrid: Espasa Calpe.

ZAMORA BONILLA, Javier (2002): *Ortega y Gasset.* Barcelona: Plaza y Janés.

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

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

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

[1][1]

[De Ramiro de Maeztu a José Ortega y Gasset]

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

Londres 2 de Julio 1908

Mi querido amigo:

Hace un mes me puse a escribirle una carta y por ahí, entre papeles, deben de andar once o doce páginas. Si algún día la encuentro ya se la mandaré. No recuerdo lo que le decía y me temo que la neuralgia –¡ay, amigo, la vida grata de Londres, La Corres[2], Nuevo Mundo, La Prensa, El Diluvio y las obras de teatro entre manos, producen neuralgias– me impida concentrar el pensamiento para recordarlo con la debida intensidad, porque aquella carta era tan intensa casi como el cariño que le profeso, y ya Vd. sabe que en mí comienza el afecto por la estimación intelectual y moral. Hoy esa estimación es admiración y el afecto ha crecido proporcionalmente.

Pero no me conformo con admirarle y quererle yo. Quiero que le quieran y le admiren los demás. Quiero que influya Vd. sobre el lector, sobre el lector español de cultura escasa pero de buena voluntad. Quiero que no pierda Vd. el tiempo al enfocar su acción sobre unos cuantos escritores de corazón escaso y maleado[3]. Quiero que Vd. comprenda que el talento en España tiene que ser amable para hacerse perdonar, y si no se hace perdonar, es decir, si no se

[1] AO, sig. C-28/1. Copia mecanografiada. Publicada en el número 65 de *Revista de Occidente*, octubre 1986, pp. 115-116.

[2] Se refiere a *La Correspondencia de España*.

[3] Posiblemente se refiere a Azorín, a quien Ortega dedicó varios artículos en tono muy crítico en los meses anteriores. Véanse: "Sobre la pequeña filosofía", *El Imparcial*, 13 de abril de 1908 y "El cabilismo, teoría conservadora", *El Imparcial*, 20 de mayo de 1908. José Ortega y Gasset, "Sobre la pequeña filosofía", *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, I, 162-165 e *Ibidem*, 173-175. En adelante todas les referencias de Ortega remiten a esta edición con tomo en romanos y páginas en arábigos.

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

escribe en tal forma que se engañe al lector persuadiéndole de que sabe tanto como el que escribe, entonces no hay lector, porque el español es poco dócil para aceptar la superioridad intelectual y lo que hace es cerrar los oídos y dejar de leer[4].

Quiero que haga Vd. un esfuerzo por ser más amable y más claro, no que sea Vd. confuso, sino que el medio en que ha de actuar requiere sacrificarse para poder actuar eficazmente. Un lector alemán perdona el aire de superioridad a un escritor y toma de sus escritos lo que le aprovecha. Tira la mosca y bebe el agua. Pero un español arroja al mismo tiempo la mosca y el agua.

Ud. no puede creer que yo, deliberadamente, le haga pensar y decir cosas ineptas. Ninguna frase de mi artículo[5] le da motivo a Vd. para pensarlo. Y que yo no lo imaginaba también lo sabe Vd. hasta por el esfuerzo que yo he hecho por despertar atención hacia los escritos de Vd. entre lectores de periódicos donde yo escribo y donde Vd. no suele escribir.

Es Vd. muy vidrioso, Don Pepe. Me dice que le he leído con cariño pero que le he olvidado al punto[6]. ¿Está Vd. seguro? No quiero que Vd. se ruborice, pero… en fin, yo sé que no lo piensa. Lo que quiero a toda costa, querido Don Pepe, es que Vd. influya. ¿Lo querría si no hubiera meditado su artículo y vislumbrado en él una tendencia espiritual que me parece honda, buena, necesaria, salvadora? Y como quiero que Vd. influya le suplico haga un esfuerzo por despojarse en todo lo posible del énfasis germánico. Claro está que Vd. ha de sentir la superioridad de su cultura, de su personalidad y de su fuerza mental en este ambiente. Pero, por eso mismo, le ha de ser relativamente fácil curarse de cierta tiesura de que no podría corregirse un hombre inferior, como son esos escritores de por ahí que vuelven los ojos cuando se les dice algo que no saben. Los españoles, generalmente, no pueden admirar como no desprecien, ni despreciar cuando no admiran. Todos sentimos demasiado la personalidad. Todos somos egotistas. Y Vd. ya sabe el dicho budista: "Porque el odio no se combate con el odio; el odio se combate con el amor, tal es su naturaleza". Aplique el dicho al egotismo y verá que la manera de combatirlo es la humildad. No

[4] Maeztu retoma aquí discusiones previas con Ortega a propósito de dos cuestiones: las exigencias intelectuales que imponía el estilo periodístico del filósofo madrileño y el idealismo que este intentaba introducir después de sus primeras estancias en Marburgo. Estas discusiones ya habían salido a la luz pública como artículos de prensa en fechas anteriores. Véanse por parte de Ortega: "La moral visigótica", I, 166-168; "¿Hombres o ideas?", II, 27-30 y, más adelante, "Algunas notas", I, 198-202. Por parte de Maeztu: "Hombres, ideas, obras", *Nuevo Mundo*, 18 de junio de 1908.

[5] Se refiere al ya citado "Hombres, ideas, obras", ob. cit., publicado en *Faro*, el 28 de junio de 1908.

[6] Maeztu se refiere a una frase que Ortega le dirige en el artículo "¿Hombres o ideas?", ob. cit.

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

quiero que no le miren a Vd. a los ojos. Y por eso le ruego haga un esfuerzo por ser más amable y más sencillo. Es cuestión de dar una media vuelta a la manera de escribir. En vez de hacerlo con el tono de: "yo sé esto", hágalo diciendo, "como todos sabemos". Y verá cómo entonces le miran y así podrá hacer la obra caritativa de enseñar al que no sabe.

Eso es lo que quiero. ¿Me quiere Vd. mal por quererlo?

Le envío, correo aparte, un retrato. Dígame si lo ha recibido. En otro tiempo solía decirme que yo tenía el aspecto muy cansado. De entonces acá habré escrito unos 2.000 artículos. Sin embargo, creo que me encontraría Vd. más joven. El color empieza a volver a mis carrillos. He pasado lo menos 18 años de mi vida soñando con ser hombre de buen color. Creo que, al fin, lo voy a conseguir. Y esa perspectiva me alegra infinito. ¿Me perdona Vd. esta vanidad?

Aún no sé si replicaré a su artículo. Acaso lo haga hablando de Ariel y de Calibán. (El pretencioso de Rodó se ha dejado a Próspero en el tintero[7]) Pero… ¡ay, qué neuralgia! El "hermano mayor" está hoy malito… pero le quiere a Vd. con toda su alma.

Ramiro de Maeztu

[7] José Enrique Rodó, escritor uruguayo modernista, referente de una corriente ideológica denominada arielismo a partir de su obra *Ariel*, de 1900. Dicha corriente reivindicaba para América Latina la tradición grecolatina basada en la herencia española frente a la influencia materialista anglosajona. Rodó publicaría también en 1913 el ensayo *El mirador de Próspero*.

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

9/ 10 1

José Ortega y Gasset

Junio, 1908

en P.O.C.
Jº O.C. I, 439

¿Hombres ó ideas?

– para Ramiro de Maeztu en Londres –

En el último número de "Nuevo Mundo" pone Vd, querido Maeztu, una glosa á un artículo mio sobre el habilismo de la que salen muy mal paradas las teorias que defiendo. Claro está que yo, personalmente no quedo muy lucido, pero esto seria lo de menos. El yo, la terrible cosa del yo, que solia hacer recordar á Renan el agujero cónico de la vara "formica leo" me interesa muy raras veces cuando se trata del yo ajeno, pero nunca cuando se trata del propio yo y si no resultara de excesiva rimbombancia, en lugar de yo escribiria siempre nosotros, como hacian los griegos, hombres de ánimo enrendado y objetivo que llevaban la galanteria hasta la metafisica.

En esta cuestion de si son mas importantes las ideas ó los hombres me asigna V. un papel lamentable y ademas un poco ridículo: segun mis opiniones – dice V. – habria que creer que andan solas las ideas. Leyendo esto me he puesto á recordar los tiempos, no muy lejanos en que unidos por estrecha amistad ibamos á lo largo de estas calles torvas madrileñas, como un hermano mayor y un hermano menor, entretejiendo nuestros puros y ardientes ensueños de accion ideal. Y no

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

15 16

José Ortega y Gasset

(Hombres ó ideas) 17

roca, por duro que sea, puede resistir mucho tiempo la accion de las olas. Delgadas capas de esta planta acuática bastan para formar excelentes rompeolas flotantes y se hace muy curioso advertir como subitamente las olas mas grandes que llegan de lejos disminuyen de altura y se transforman en agua tranquila al atravesar esos tallos indecisos.»

Permítame V. que vea en esas sutiles algas un símbolo de las ideas ~~abstractas~~ puras y en esos casi místicos rompeolas la imagen de su influjo en la Historia.

Primera y última página del manuscrito del artículo "¿Hombres o ideas?" publicado en *Faro*, el 28 de junio de 1908.

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

[2][8]

[De Ramiro de Maeztu a José Ortega y Gasset]

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

Londres 14 de Julio 1908

Querido Pepe:

Ante todo, ¡descanse Vd. unos días! Se ha olvidado de poner "Londres" al sobre de la carta[9], y se ha comido muchas palabras en las últimas páginas. Ello me indica que está Vd. cansado. No me extraña. Ha puesto mucha carne en el asador. Ha escrito Vd. con toda su alma. La nota suya es la única que se ha dado en los últimos tiempos en España, la única que me ha removido profundamente, y yo tengo fe ciega en mi sensibilidad intelectual. Lo que me agite profundamente, eso es lo bueno. Primero no me gusta –es natural– luego… luego, no sé! La fuerza personal que Vd. aporta es indiscutible, y he de contribuir a que se reconozca, tanto por las que Vd. llama reticencias hostiles –acaso tenga Vd. razón– como por el elogio franco. En cuanto al problema objetivo que Vd. plantea… pero ¡Dios mío! ¿no hay ya una contradicción en términos al decir "el problema objetivo que usted plantea!"? [¿]Usted, usted, usted, la idea en el hombre, el hombre en la idea?

Pero aunque pudiera dejar aparte esa contradicción inicial –y no puedo dejarla de lado– tengo que poner muchos reparos a su carta. No ya personales. Estoy seguro de que seremos dentro de diez años tan buenos amigos como lo éramos hace siete[10]. Creo que Vd. me puede ayudar mucho en lo que es más fundamental: el desarrollo del alma en el espíritu (Ya Vd. conoce mejor que yo la vieja tesis de los tres planos: cuerpo, alma (conciencia individual) y espíritu (conciencia universal *mind staff*). Pero también creo que yo puedo serle a Vd. útil al menos en su actual periodo de actuación periodística. Cuando Vd. se ciña a especulaciones de pura ciencia, a Platón, a Kant, a mecánica racional, a biología, a escritura cuneiforme o a investigaciones sobre el valor del testimonio

[8] AO, sig. C-28/2. Copia mecanografiada.

[9] No se conservan todas las cartas de la correspondencia entre Maeztu y Ortega, que debió ser mucho más abundante que la que ha llegado hasta nuestros días.

[10] De tomar literalmente esta frase de Maeztu, la amistad entre ambos intelectuales se remontaría a 1901; sin embargo, los biógrafos de Ortega y Maeztu sitúan su primer encuentro en junio de 1902, en Vigo, a propósito de unas conferencias impartidas por el vitoriano en la Escuela Superior de Artes Industriales, dirigida por Ramón Gasset, tío del filósofo madrileño.

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

de los evangelistas, entonces será Vd. el que me ayude, sin esperanzas de reciprocidad. Entonces yo seré una vez más lo que ahora soy: un puente entre la alta cultura y la curiosidad de los que no podemos consagrarnos a ella. Porque yo creo en la necesidad de la alta cultura. La sigo a distancia, todo lo más cerca que puedo, pero nunca tan cerca como yo quisiera. ¿Que nunca le concederé a Vd. la necesidad de la alta cultura? ¡Querido Don Pepe! ¿no teme Vd. ser algo injusto? ¿Por qué no piensa Vd. al contrario, que la alta cultura necesita tanto de hombres como yo, como los hombres como yo necesitamos de alta cultura? ¿En qué plano me coloca Vd. entonces?

¡Mi patriotismo! ¿Pero qué es mi patriotismo sino deseo de que España *sirva* al mundo, de que deje de ser parasitaria en la obra común de la cultura, de que no viva de prestado, de que contribuya a la progresiva ampliación en espíritu de las almas humanas, a la espiritualización de la materia, al progreso, a nuestra fe común, de Vd. y mía? ¿Qué persigo como no sea eso, hasta cuando hablo de aranceles, hasta cuando parece que condeno ideas que quiero, porque prefiero condenarlas, a condición de despertar curiosidad en torno de ellas, a que la gente no se interese nada?

Pero Vd. ha vuelto a España con la cabeza fuerte y llena[11] –aquí sigo incurriendo, a su juicio, en mi error de no ver sino cuestiones psicológicas donde hay problemas objetivos–. Salta Vd. de Harnack[12] y cae en Cambó, ¡y no puede darse cuenta de que Cambó, en España, es el síntoma de un enorme progreso! ¡De que ese revuelo despertado por los artículos de Vd. no lo habría podido suscitar sin el ocasionado por la petulancia solidaria! –Yo le envidio a Vd. estos meses. Escribe Vd. con sangre, con la propia sangre. El contraste entre su ideal y la realidad ha sido tan brusco que no me extraña que en los primeros roces se haya quedado Vd. sin piel. Porque ahora está Vd. andando sin piel y todo le hace daño. Yo fui injusto al llamarlo vidrioso. Ahora me doy cuenta de que Vd. debe de estar como si se le hubieran roto al mismo tiempo las diez uñas. Así he vivido yo años y años. Su carta me hace recordármelo… y aún me parece que fue una pesadilla. He sido un estúpido al no pensar tanto en *usted* como en su problema objetivo (?). Usted solía decirme en Vigo y luego en Madrid que desde Fígaro hasta ahora se habían dedicado todos los españoles cultos a hablar mal de España, y se dolía fuertemente de ello. ¿Se acuerda Vd.? Yo he debido pensar en lo que esa queja de Vd. me anunciaba y consiguientemente he debido ver hace dos meses –lo habría visto a haber sabido algo de

[11] Ortega regresó a España en 1907 después de pasar un año formándose con los neokantianos Cohen y Natorp en Marburgo, aunque ya había estado en Alemania anteriormente, en Leipzig y Berlín

[12] Adolf von Harnack (1851-1930), teólogo e historiador luterano alemán.

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

Vd. en estos tres años y medio– que el hecho de irrumpir Vd. en los periódicos con un pesimismo que supera al de todos sus antecesores entrañaba toda una tragedia espiritual que salta de las entrelíneas de todos sus escritos y que se hace evidente en su carta última. Salvando lea diferencias de educación y de temperamento, ese mismo fue mi estado de espíritu en 1.898, el año de Santiago y de Cavite, el año que me hizo definitivamente periodista[13]. He sido un idiota para con Vd. Yo, que no he sentido apenas más que dolores de origen objetivo (valga la palabra, aunque no acepte sino a medias eso de sujeto y objeto), no he tenido imaginación bastante para sentir su tragedia ante Maura, ante Moret, ante Cambó, ante la vanidad regionalista, ante la insustancialidad madrileña, ante nuestros literarios y periodistas, ante todo o casi todo; como he debido verla desfilar ante mis ojos a la lectura del primer artículo suyo que cayó en mis manos. ¿Me lo perdona usted? Pero es culpa suya, por no haberme escrito.

A medida que le escribo me parece como que se me están cayendo las telarañas de los ojos. Empiezo a ver claro en claro en Vd., a pesar de su empeño en ocultarse tras ese condenado objetivismo. (El adjetivo es solamente una interjección).– Y perdóneme que siga con mi método psicológico; ya verá como todos los caminos… El caso es que me había olvidado de Vd., de su fibra moral, de su civismo; me había olvidado de eso, porque mi modestia me había hecho olvidarme de mí mismo y de mi posible influencia moral sobre Vd. –Tiene Vd. razón al decirme que Vd. debía dar un paso adelante sobre Costa y sobre mí. ¡Eso es! En 1.898 yo debí alzarme contra la catástrofe material y su causa inmediata –¡aquella enorme granujería ambiente! (Las mujeres escribiendo a sus maridos militares suplicándoles que robaran, los periódicos poniendo aduana para cobrar comisión a los ladrones repatriados, los Figueroas en el zénit de su carrera[14], etc., etc., etc.) Bueno; en 1.908 el problema que ante Vd. se ofrece es otro: el de la mentira, el de los partidos políticos fundamentados en la mentira, el de la indiferencia de los intelectuales ante la verdad. Todo falso, todo falso, y Unamuno jactándose de cambiar de ideas como de corbatas, y los solidarios fundamentando un partido en teorías que no resisten el análisis, y los catedráticos vendiendo ideas que no examinan, y los curas haciendo lo propio, y todo el mundo resignado a cambiar esa moneda de pesetas y billetes del Banco de España que nunca se sabe lo que valen.

He dicho que es otro; no, es el mismo problema. A mí me tocó luchar por la fijeza y la precisión en el valor de las pesetas (aún fluctuante, pero con menores

[13] Maeztu comenzó a publicar en prensa poco después de regresar a España desde Cuba en 1894, pero el "Desastre del 98" coincide prácticamente con su instalación en Madrid, después de huir de Bilbao por motivos políticos.

[14] En posible referencia a Augusto Suárez de Figueroa, periodista malagueño muy conocido en el Madrid de finales de siglo XIX. También fue militar en su juventud, concejal del Ayuntamiento de Madrid y diputado a Cortes.

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

oscilaciones): a Vd. por la precisión [en] el valor de las ideas. Siempre el mismo problema de la moralidad; para mí enfocado *grosso modo* en el caciquismo, en los anarquistas subvencionados por Gobernación, en etc., etc., etc.; para Vd. vislumbrado de un modo más sutil, en las ideas. Para mí, sobre todo, moralidad en la conducta como más urgente. Para Vd. moralidad en el pensamiento, veracidad precisa. La misma cosa, pero en dos momentos diferentes. Yo tuve que juzgar a España desde el punto de vista de la conciencia cívica europea; usted ha tenido que hacerlo desde la ventana de la conciencia mental europea.

¡Ay, Don Pepe! No sabe Vd. la alegría que me va inundando a medida que pienso y escribo. Cada uno tiene su método de llegar a entender. El mío es psicológico ante todo. Ahora veo claro. Va Vd. a España del país que más se ha distinguido por su disciplina mental y en el momento en que, gracias al impulso inicial de Alemania, hay actualmente en Europa y Norte América centenares de hombres que dedican su vida a interpretar con precisión casi matemática el valor de cada palabra en los Evangelios y en el Antiguo Testamento. Jamás se han apurado los detalles de la cuestión religiosa con tanto rigor de disciplina como ahora. Y ese rigor se manifiesta en todos los órdenes de la cultura. El contraste con Europa debe hacerle el mismo daño que a mí me hacía la baja del oro en los puertos cada vez que llegaba un barco de repatriados. En los artículos de Vd. sigo viendo petulancia, pero una petulancia necesaria, fatal, el resultado de su sensibilidad intelectual herida y de la violenta reacción para defenderse de todas las cosas que le dañan tan dolorosamente. Eso no quita para que siga pensando que el tono de sus artículos les hace daño, como también hizo a los míos de hace diez años. Pero de ese tono no es Vd. responsable sino el ambiente en que ahora se halla. No es de egotismo de lo que he debido culparle, –retiro la palabra y la idea– sino de irritación. Una cosa es la indignación profunda y otra la irritación. Guarde Vd. cuidadosamente la primera, pero haga un esfuerzo por curarse de la segunda, aunque no sea culpa cuya. En este sentido le renuevo, con más fuerza si cabe, la súplica de mi carta anterior.

No es tanto cansancio lo que Vd. tiene, sino dolorosa irritación. ¿Qué está Vd. más triste? [¡]Claro, mi buen amigo, claro! ¿Que está Vd. solo porque la gente se aburre a su lado? No, Don Pepe; es Vd. demasiado modesto; está Vd. solo porque no puede soportar la mentira de los demás, y porque Vd. en esta hora crítica juzga Vd. mentira lo que, en muchos casos, solo es error o incomprensión o cortedad en el vuelo mental o *primo vivere, deinde*… etc. Pero no está ya Vd. solo. Ahora, Don Pepe, veo claro lo que Vd. trae, pero conste que he llegado a verlo con mis métodos y sin necesidad de meditar objetivamente lo objetivo, mejor dicho, a pesar de haber meditado objetivamente lo objetivo. Ha sido necesario que volviera a mis análisis psicológicos e inductivos para que volviera a sentir por Vd. no el amor fraternal que le tuve al conocerle; siem-

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

pre se lo he tenido; pero sí la creencia en Vd. Ahora ya no volvería a escribir como he escrito un artículo que envié la semana anterior al *Nuevo Mundo* pero que, según carta de Perojo, solo se publicará la próxima[15]. No lo retiro, porque hay muchas cosas que están bien, pero, como le digo, hoy le escribiría de otro modo. Es lo malo del sistema de andar barrenando entre las cosas. Nada de lo que se hace es definitivo, pero cada día se perfora más. Además, el artículo del *Nuevo Mundo* ha de hacerle a Vd. bien; lo que siento es que resulta demasiado objetivo, hablo demasiado de las ideas, de los hombres y de mi tesis favorita del desarrollo, pero no hablo bastante de usted.

Ya verá en ese artículo algo de lo que pienso de su doctrinarismo. Sobre ese tema discutiremos todo lo que Vd. quiera y es posible que le salga muchas veces al camino. Su punto de vista sobre las ideas –que me parece ser análogo al de Platón, tal como lo interpretaban los realistas del año 1.000– no es el mío. En el debate de *universalia ante rem*, *in re* o *post rem*, yo estoy más bien con Abelardo: *universalia in mente*, la vía media entre realistas y nominalistas. Y si esta simpatía no concordara ya con la tesis de la idea en el hombre y el hombre en la idea y Vd. me permitiera una chanza –¡pero que conste que es solo una chanza!– le diría que mi adhesión al conceptualismo se explica porque Abelardo, como buen enamorado, me es doblemente simpático.

Esa fase de doctrinarismo porque está Vd. pasando no me parece peligrosa para Vd. Saldrá de ella más fuerte que antes. Pero ¿no teme Vd. que algunos de sus lectores, de menos potencia mental se aferren a un escolasticismo que no por ser liberal deje de parecerse en cierto modo al recomendado en la Encíclica *Pascendi*[16], que me recuerda al confesor mío y profesor de latín, que me hacía leer a Santo Tomás y me enseñaba a despreciar la experiencia, la historia y el fenomenalismo como *mera eruditio qua postea facillime acquiritur*, diciéndome que bastaba la doctrina?

Exagero un poco, porque estoy ya de buen humor. Ya sé que Vd. es el primero en creer en la historia y en la experiencia. Pero también Vd. exagera al conceder tanta importancia a Hume en el partido *tory* y a Adam Smith en el liberal. Y en todo caso, ¡Hume fue un hombre! [¡]*Universalia in mente*!

Unos cuantos reparos sueltos más. Ya le he dicho que en lo que me parece substancial Vd. me va a tener en adelante al lado suyo, con todo el calor que me quede. "Hay que acorralar el achabacanamiento español". Conforme, cada uno con sus métodos: el *sursum corda* es también un método. Pero me lo pide Vd. diciéndome: "mire que dentro de poco va a ser de mal gusto hablar de Verdad,

[15] "Hombres, ideas, desarrollo", *Nuevo Mundo*, 23 de julio de 1908. Maeztu continúa en este artículo el intercambio cruzado con los artículos y cartas de Ortega.

[16] Encíclica promulgada por Pío X en 1907 contra el modernismo teológico.

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

de Justicia, de Libertad". Y yo creo que incurre Vd. en error. Ahora es cuando en España empieza a poder hablarse seriamente de Verdad (y Vd. ha contribuido poderosamente a ello). No se lo digo por adularlo, sino por corregir un error que se parece al fundamental de Costa. Somos bárbaros, pero mucho menos bárbaros que antes. La Libertad a lo Riego, ni la Justicia a lo Nakens[17] y Alcalde de Salamea[18] [sic] no son su Libertad y su Justicia. Estamos muy abajo, pero no tan abajo. Esos neos[19] son muy brutos, pero no tan brutos como los de antes. ¿Habrían retirado el proyecto de terrorismo hace veinte años ante cuatro palabras de Pablo Iglesias?

"¡Cuidado con la tierra de los hombres simpáticos!" ¡Cuidado con el unamunismo! le digo yo. Y además, ¿por qué no entiende Vd. "simpático" en griego? Usted, que lo es así, porque "padece con" los españoles y por ellos?

"Es preciso que simulemos nosotros un gesto petulante aún más fuerte para dominar a los petulantes con sus propias armas". No, querido Pepe; eso no lo ha hecho Vd. deliberadamente, eso me lo dice a posteriori. Usted se ha erguido de indignación. Así hice yo hace diez años, y ahora es cuando veo que hice mal, que perdí el tiempo. ¿Por qué no ha de aprovecharse Vd. de mi experiencia? ¿Por qué no prueba el camino del amor, no ya solo en el fondo, sino etc.?

Otro reparo, ¡el más espinoso! Vd. me menosprecia intelectualmente algo más de lo justo y de paso incurre en un error de valoración, que me parece más importante que ese menosprecio. Se lo digo con absoluta tranquilidad, como sin Maeztu fuera un tercero. Los artículos de Maeztu son una cosa –y Vd. no lee los más intensos–; Maeztu es un poco más. En estos tres años, por ejemplo, el problema que más le ha afectado y con el que está acaso en contacto más inmediato que los del socialismo y el feminismo –con ser estos tan hondos– es el del modernismo. En este problema no ha hecho ni podido hacer investigaciones propias, pero hasta ahora le va consagrando más de treinta artículos que Vd. no ha leído. Y Vd. que ha escrito sobre *Il Santo* un artículo de que me han hablado pero que yo no he leído[20], ya sabe lo que envuelve el seguir este asunto y tratar de remontarse a sus orígenes y de mirarlo en las más facetas posibles. En ese plano caen los más de esos problemas humanos que Vd. niega estén en la conciencia de Maeztu. Pero, ¿por qué no recuerda Vd. a San Pablo cuando decía

[17] José Nakens Pérez (1841-1926), periodista republicano y anticlerical, director del semanario *El Motín*. En 1908 acababa de salir de prisión mediante un indulto del gobierno de Maura, tras haber sido condenado por encubrir a Mateo Morral, anarquista que atentó contra Alfonso XIII en 1906.

[18] En referencia a la obra de Calderón de la Barca: *El alcalde de Zalamea* (1636).

[19] Abreviatura despectiva que se refiere a los neocatólicos.

[20] Artículos de Ortega "Sobre El Santo", publicados en *Faro* el 22 y 29 de junio de 1908, recogidos después en *Personas, obras, cosas*, II, 19-26.

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

aquello de: "os doy leche, porque soy niño" [sic][21]? Piense que yo no escribo artículos para Vd. sino para el público.

Vamos ahora con el error de valoración. Dice Vd. que yo no admito un punto de vista superior al mío, ni otra acción más elevada. Es verdad: no puedo admitirlo, ni subjetiva, ni objetivamente. Admito otros puntos de vista, otra clase de acción. Reconozco la necesidad de la alta cultura. Más: reconozco la superioridad de otros espíritus, la superioridad moral, la superioridad intelectual. Yo no soy ascético, y reconozco la superioridad del asceta. Me doy perfecta cuenta de mis limitaciones. Sé que no tengo la concentración mental de Kant y ni siquiera el saber a mano de Unamuno o el vocabulario de Azorín, o la gracia de France[22]. En Vd. que es más joven que yo, reconozco buen número de superioridades. Yo quisiera tener muchas cosas que me faltan, pero ¿voy a suicidarme porque me faltan? Doy lo que tengo y procuro todos los días tener un poco más.

Pero no puedo admitir esa jerarquía cultural que Vd., como Platón, da por sentada. La jerarquía que yo admito es la de las almas; más comprensivas, menos; cerebros más firmes, menos firmes. Pero no puedo admitir una jerarquía que se funda en la aplicación del alma. Entre mis compañeros de Club hay varios *sportsman* que pueden leer a Platón en griego. Yo no puedo hacerlo, y acaso me muera sin poderlo hacer. ¿Cómo quiere Vd. que yo crea que el camino de Oxford y Cambridge sea el único para llegar "al punto de vista más hondo y último de las cuestiones"? Que es buen camino no se lo niego; que sea el único, sí, y con toda mi alma. Entre estos *sportmen* y Vd. no hay de común más que el griego.

Censúreme a mí todo lo que quiera; cuantas más limitaciones encuentre Vd. en mí, tanto mayor bien puede hacerme, si aún tengo elasticidad bastante para irme corrigiendo, pero no hable mal del periodismo como escuela mental. Ese es un error de valoración. Tal vez se trate de la forma más elevada de la literatura; probablemente Bernard Shaw tiene razón cuando dice que toda la literatura elevada es periodismo. Probablemente Platón no se cuidó más que de infundir algo de buen sentido a los hombres de su momento; y otros escritores que tratan de coleccionar vulgaridades que no sean para un día, sino para todo tiempo solo consiguen que en ningún tiempo se les lea. El sentido histórico –el de la evolución, el crecimiento, el desarrollo– lo mismo puede desarrollarse en el estudio atento de los sucesos de hace mil años que en los del día. ¿Por qué ha de valer más el estudio de Gibbon de la decadencia romana[23] que el de la gue-

[21] Probablemente Maeztu quería decir "sois niños".

[22] Difícil de leer, pero parece referirse a Anatole France.

[23] Edward Gibbon: *Historia de la decadencia y caída del Imperio Romano*, escrita entre 1776 y 1789.

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

rra ruso-japonesa, por ejemplo? El buen periodista estudia su momento; no lo domina, no puede dominarlo, pero, ¿quién puede jactarse de dominar ningún otro momento? ¿quién puede envanecerse de poseer el cómo de la evolución de las sociedades humanas, cuando apenas empiezan los psicólogos a estudiar la inmensa importancia de lo subconsciente de nuestra alma?

¡El punto último de las cuestiones históricas y racionales! Todos los buscamos; unos en la metafísica, otros en el criticismo de las Escrituras o en la biología o en los rayos X o en la historia griega o entre las ruinas de Babilonia o –en los sucesos del momento. ¿Por qué no contribuir también a ese estudio en los sucesos del momento?– ¿La síntesis única? Mi querido amigo, ¿está Vd. seguro de que su síntesis, su sistema de ahora, será su síntesis dentro de cinco años?

No establezca Vd. artificiosas superioridades fundadas en el género de estudios; no funde Vd. superioridades en la aplicación del talento: el epigrama de Marcial vale tanto como la epopeya de Voltaire. Fúndelas en la obra, y, mejor, en el espíritu de cada uno. –No me adule Vd. queriendo usar conmigo de franqueza brutal. Los defectos míos, intelectuales y morales, no provienen de haber sido periodista y pobre, sino de causas más íntimas y mucho más penosas. Algunas las conozco –y varias me avergüenzan– otras, debiera conocerlas, y las ignoro; otras, por pertenecer al plano de lo subconsciente, me son desconocidas. Y entre esos defectos hay algunos que, dado mi momento, son glorias legítimas.

Además esa jerarquía por la aplicación, ese brahminismo [sic] cultural, me parece ¡inmoral! Y lo es, lo es. Necesitamos alta cultura (si quita Vd. al *alta* la calificación jerárquica para designar con el adjetivo a exégetas, metafísicos, historiadores, e investigadores de toda índole), pero necesitamos igualmente de empleados de correos que no roben las cartas, de maestros que enseñen, de buenos periodistas, de obreros entusiastas, de ingenieros que no hagan chanchullos con los contratistas, etc. etc. ¿Cree Vd. que los tendrá si empieza por hacerles sentir su inferioridad? –Pienso en una hermanita mía que es maestra en la escuela más pobre de Bilbao[24]. Tiene el espíritu más noble y delicado que conozco. Su inteligencia es firme; acaban de darle matrícula de honor en exámenes de la facultad de Filosofía y Letras. ¿Será su punto de vista inferior al mío, será su acción menos elevada que la mía porque ella la pone en una escuela de párvulos –haciendo, de paso, una revolución pedagógica en todo el Norte de España, odiada y anatematizada por los jesuitas, bendecida por los socialistas

[24] María de Maeztu, a quien Ortega acogerá en Madrid en 1909, dando lugar a una prolongada y cercana relación. Para conocer más sobre la relación entre María de Maeztu y José Ortega y Gasset véase María Luisa Maillard (ed.), "Epistolario Ortega y Gasset – María de Maeztu (1910-1947)", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 43 y 44, noviembre 2021 y mayo 2022.

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

y los republicanos, colocada en el punto heroico de la lucha– y porque yo la enfoco en los periódicos? No, amigo mío; la aplicación es cosa secundaria; lo importante es ensanchar el alma individual en obra colectiva, de metafísica o de párvulos, de correos o de periodismo, de agricultura o de lo que sea. –Y Vd. mi querido contrincante, [¡]Vd. está ahora haciendo periodismo!

Tengo que acabar. Perdóneme Vd. He cometido la torpeza de no haber visto hasta hoy claro en su tragedia espiritual. Veo que ha sufrido Vd. tanto como yo hace algunos años, tal vez más. Como yo tenía que ganarme la vida, esa necesidad me distrajo a menudo de ese otro dolor objetivo de Hamlet: "El mundo está desequilibrado ¡y yo he nacido para ponerlo en orden!". Usted no ha tenido ningún pretexto para distraerse. ¡Descanse Vd. unos días o trate de serenarse! Piense siempre que dentro de cuarenta años todavía podremos y deberemos ser de algún servicio. Haga lo que quiera; mi corazón le sigue; mi disentimiento, si disiento, será más superficial de lo que Vd. cree ahora.

Y reciba un abrazo de hermano

Ramiro

P. S. Le ruego que no lea con cuidado esta carta sino a partir de la 4ª o 5ª carilla.

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

Fotografía de Ramiro de Maeztu con dedicatoria, "A José Ortega y Gasset, su camarada Ramiro de Maeztu". Fechada por el propio Maeztu en Julio de 1908.

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

[3][25]

[De Ramiro de Maeztu a José Ortega y Gasset]

3c. Blenheim Mansions
Marylebone, N. W.

15 Julio [1908]

Querido Pepe:

En la carta de ayer se me olvidaron, entre otras mil cosas:

1º Pedirle que vaya o escriba a *El Imparcial* y me envíe cuantos artículos haya publicados allí, porque son varios los que se me han escapado.

2º Decirle que persisto en no subir, al menos en escritos para periódicos de gran tirada, al plano que Vd. quiere. Esto para mí es fundamental. Yo no quiero hablar, como Costa, desde el Sinaí: me parece más difícil y mejor obra bajar al llano y tratar de suscitar dentro del llano las curiosidades elevadas. Mi obra está trazada. Levantar la democracia que sabe leer –o procurar hacerlo.

3º Prevenirle de nuevo contra el énfasis germánico. El tipo medio del Professor es magnífico, pero sería mucho más admirable si aprendiera del Gentleman el arte de ocultar el andamio de cultura; si aprendiera, en vez de llevar las joyas en los dedos, a ponerlas, por ejemplo, en el cuello de su mujer.

4º Rogarle lea las últimas líneas de un artículo "Trigo electrizado" que mando hoy a "La Corres"[26]. En España hay exceso y no defecto de electricidad atmosférica. Nuestros nervios andan mal no por falta de electricidad sino por sobra. Querer combatir la petulancia con un gesto de mayor petulancia si fuera, que no es, un plan deliberado, sería un plan absurdo. "Porque el odio…" etc. (la máxima budhista).

Pero no acabaría nunca y muchas de estas cosas hay que irlas diciendo en letras de molde, porque son de las que llevan semilla.

…. Y enviarle otro abrazo de camarada y de hermano.

Ramiro

P. S. No se olvide de los artículos.

¿Sigue Vd. el modernismo? Yo prefiero, con mucho, Tyrrel[27] a Loisy[28].

[25] AO, sig. C-28/3. Copia mecanografiada. Fechada en 1908, ya que, aunque no aparece el año, hace clara alusión al principio de la carta a la anterior, enviada el 14 de julio.

[26] "Trigo electrizado", *La Correspondencia de España*, 25 de julio de 1908

[27] George Tyrrell (1861-1909), teólogo jesuita irlandés, excomulgado por ser partidario del modernismo teológico.

[28] Alfred Loisy (1857-1940), teólogo modernista francés, también excomulgado en 1908.

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

[4][29]

[De Ramiro de Maeztu a José Ortega y Gasset]

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

[Septiembre de 1908][30]

Querido Pepe:

He terminado la polémica. He visto que estábamos en pisos diferentes. Vd., más arriba y mirando a más arriba todavía; yo, más abajo y mirando todavía más abajo. Lo que Vd. dice es verdad –he llegado a verlo– desde cierto punto en adelante. Mi tesis es también cierta hasta llegar a ese punto. Algo de esto digo en el artículo que he mandado ayer a *Nuevo Mundo*[31], pero todo queda aún por decir, naturalmente, y como estos psicologismos o lo que sean, diga lo que quiera E. González Blanco[32], nos son urgentes ahora –aunque nos sean innecesarios mañana– ya que en torno de ellos versa toda la vida política española –catalanismo, bizkaitarrismo, etc.– todo ello se irá diciendo poco a poco.

De la polémica sale mejor cimentada que antes nuestra amistad, aunque tengo que hacerle algunos reproches. Desde luego le confieso que ha logrado Vd. modificar mi punto de vista. En efecto: europeización es lo que Vd. dice: colaborar a la creación de cultura, hacer cultura, descubrir. La cuestión capital no es adaptarse al medio; es descubrir el medio. Y ésta debe ser la idea central, fundamental de un buen periodista en el momento actual histórico de nuestro país. El hecho de yo no hubiera ya llegado a este punto de vista depende de un pesimismo mayor que el de Vd., aunque todas las apariencias lo desmientan. [¡]Veía yo tan lejos el que llegáramos al punto de cultura desde el cual ha de arrancar toda espontaneidad que valga algo que no creía que por el momento valiera la pena de enfocar nuestra acción hacia ese objetivo y me limitaba a estimular curiosidades más fácilmente satisfactibles! Pero tiene Vd. razón. De-

[29] AO, sig. C-28/4. Copia mecanografiada.

[30] Publicada en el número 65 de *Revista de Occidente*, octubre 1986. Fechada en septiembre de 1908 (aunque muy probablemente es de finales de agosto: se cita como fecha de escritura el día posterior al envío de un artículo que fue publicado en España el 3 de septiembre)

[31] "Brumas y sol", *Nuevo Mundo*, 3 de septiembre de 1908. Ortega contestará a este artículo con uno propio: "Sobre una apología de la inexactitud", publicado en *Faro* el 20 de septiembre de 1908. I, 221-226. Finalmente, Maeztu cerraría la polémica asumiendo públicamente su derrota en "Heine y Borne", *Nuevo Mundo*, 10 de noviembre de 1910.

[32] Edmundo González Blanco (1877-1938), filósofo, escritor y traductor asturiano, residente en Madrid.

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

bemos inspirarnos en la visión de esa obra hasta para hacer obra más modesta y no perder de vista nunca, nunca, ni por un segundo ese ideal. No es que sea un ideal, es que es el único posible. Lo demás es perder el tiempo. Tiene Vd. completa razón (en ese punto) y ¡muchas gracias! En cuanto a los medios, persisto en que… Bueno; su artículo "La moral visigótica" le hizo a Vd. mucho daño. El hecho de que en Berlín se concilie una vida de frivolidad y corrupción con una de trabajo serio, no quita para que sea cosa excelente que el Gobierno cierre Fornos[33] temprano y para que se busque manera de que Felipe Trigo no haga masturbarse a nuestros adolescentes[34]. Berlín puede permitirse –tampoco puede, a la larga le hará enorme daño– vida nocherniega [¿?]; Madrid, no. La visión de lo superior no debe hacernos perder la de lo relativamente bueno.

Y ahora voy con sus cartas, punto tras punto.

Cap. I.

¿Mi generación? Es Vd. injusto al decir que no hizo más que ver las cosas *à rebours*. ¿Qué podíamos hacer más que protestar rabiando contra todo un tinglado de falsos valores? ¿No era obra necesaria y buena? ¿No hacía falta buena cantidad de valor moral para realizarla? ¿No ha hecho bien Valle[35] obligando a la gente a escribir algo mejor? ¿Y Unamuno echando a andar, aunque a tropezones de niño, el pensamiento español? Fíjese, además, en que nuestra obra ha sido más moral que intelectual. El Madrid a donde yo llegué en 1897 no admiraba –hablo del mundo periodístico– más que a los espadachines del *chantage*. Sus héroes eran los Figueroas, Fernández Arias[36], Lerroux, Fuente[37], Marso (hijo), etc. etc. Nosotros hemos creado un *standard* más noble de periodista. *Azorín* le parecerá a Vd. lo que quiera (ya hablaremos) pero no es ya eso, gracias al Cielo.

Además piense Vd. en que "mi generación" hemos sido principalmente vascongados: Unamuno, Baroja, Grandmontagne[38] (que dirigía *La Vasconia* en Buenos Aires) y yo. Pues nosotros hemos hecho una cosa que en Madrid no

[33] Café de Fornos, en la calle de Alcalá de Madrid, sede de tertulias literarias frecuentado por la bohemia artística madrileña.

[34] Felipe Trigo (1864-1916), escritor extremeño muy popular en la época, sus novelas se caracterizaban por tener contenido erótico.

[35] Ramón María del Valle-Inclán.

[36] Probablemente Diego Fernández Arias (1855-1928), militar, periodista y diputado conservador en el Madrid de finales del siglo XIX y principios del XX.

[37] Posiblemente Ricardo Fuente Asensio (1866-1925), periodista republicano cercano a Lerroux en la época.

[38] Francisco Grandmontagne Otaegui (1866-1936), escritor y periodista coetáneo de los anteriores. Emigró a Argentina en 1887 y regresó a España en 1903, para instalarse primero en Madrid y definitivamente en San Sebastián.

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

puede apreciarse, porque no puede verse, en todo su alcance. Puestos a elegir entre el bizcaitarrismo –que ya veíamos iba a cubrir el país– y nuestras convicciones, nos hemos quedado con estas. De habernos ido con la corriente popular seríamos los amos en las cuatro provincias, como lo son los intelectuales catalanes en la Solidaridad. De lo que esta lucha interior ha significado no puede Vd. formarse idea. Momento ha habido en que nuestra actitud ha costado el ostracismo a nuestras familias y a nosotros mismos. Pero nuestra actitud ha salvado el honor del país vasco. Los intelectuales que hubieran deseado ir con el movimiento (Aranzadi[39], el antropólogo, Areilza[40], el médico, por ejemplo) no se han atrevido a hacerlo. Los vascos de algún valer que vienen detrás (Meabe[41], Gutiérrez, Marcaida) están con nosotros. Y el bizkaitarrismo ha quedado descabezado para siempre. Se mueve y se seguirá moviendo por barbarie. Pero…

Este aspecto íntimo de nuestra actitud debe servir para que Vd. mire con más justicia nuestras limitaciones. Enemigos en nuestro país, exóticos en el Madrid desmoralizado de la Restauración, ¿qué otra cosa podíamos hacer sino gritar y protestar contra la inmoralidad en Madrid y contra la barbarie en el país vasco?

Verdad que esa obra, esa buena obra, ya está hecha y ahora hay que hacer otra mejor. Ya se irá haciendo, pero no se asombre si hemos dejado mucha cantidad de fuerza en el camino. Claro está que no hago más que apuntarle las cosas, pero quiero que Vd. comprenda que no debe juzgar a una generación solamente por los resultados aparentes, sin conocer antes todos los datos necesarios.

Y los resultados no son horrendamente relativos, como dice Vd. Ahí van algunos: hemos matado las corridas de todos y el flamenquismo (los krausistas no ejercieron influencia fuera de su capilla). Claro está que los hechos quedan, pero los ideales los matamos nosotros. Ya es imposible que se hagan reputaciones con revistas de toros, imposibles los casos de Eduardo del Palacio[42] y Peña y Goñi[43], imposible que un Cavia[44] rebaje su espíritu a esos horrores. Ya los

[39] Telesforo Aranzadi Unamuno (1860-1945), guipuzcoano y catedrático de Mineralogía y Zoología primero en Granada, Botánica en Barcelona (siendo decano de la Facultad de Farmacia) y, después, de Antropología, ya en 1920.

[40] Enrique Areilza Arregui (1860-1926), médico bilbaíno muy cercano a la Generación del 98.

[41] Tomás Meabe Bilbao (1879-1915), escritor y dirigente socialista que fundó las Juventudes del PSOE en 1903, aunque su familia era carlista y en su primera juventud estuvo muy próximo a Sabino Arana.

[42] Eduardo de Palacio y Huera (1835-1900), periodista, escritor y crítico taurino de origen malagueño, residente en Madrid.

[43] Antonio Peña y Goñi (1846-1896), compositor, musicólogo y crítico taurino.

[44] Mariano de Cavia (1855-1920), afamado periodista que también se dedicaba a la crítica taurina. Con estos tres ejemplos, Maeztu quiere probar la supuesta incompatibilidad entre el reconocimiento de la fiesta de los toros y la alta cultura o, cuanto menos, la sensibilidad estética e intelectual.

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

toros no son más que un negocio. Muerto el ideal (en eso soy tan idealista como Vd.) morirán más o menos pronto las corridas. Hemos matado *Madrid Cómico*[45] (los versos y la prosa fáciles): consiguientemente hemos obligado a imponerse cierta disciplina al escritor y *dada* la necesidad de la disciplina es ya *posible* encaminarla a cosas más fundamentales que la mera literatura. Hemos afirmado la posibilidad de un tipo de periodista que sea al mismo tiempo persona decente, matando de paso el ideal del matón, del borracho, del pervertido, del sinvergüenza, del inculto, del empleado que no va a la oficina, etc.

Si en política no hemos tenido acción directa alguna, nuestra acción indirecta es la que ha hecho sonar la voz de Costa. Nuestros métodos no han sido científicos, es verdad. Hemos tenido que poner toda la energía en destruir ideas falsas: los pechos de granito, el milagro revolucionario, la riqueza "natural" del suelo, el conservadurismo de Cánovas, el liberalismo de Sagasta, el republicanismo de Castelar, etc. etc. etc. Pero el resultado de la obra ha sido el dejar por delante las dos afirmaciones de los canales y las escuelas, tras las cuales no es ya difícil transparentar las de ciencia y moralidad.

En resumen: hemos destruido, hemos sido iconoclastas, hemos limpiado el país de mentiras, aunque, por "horror al vacío" (aquí es cierta la frase) los catalanes y vascos hayan levantado una mentira nueva. Ustedes, los más jóvenes, se han encontrado el papel en blanco y se preguntan por boca de Vd.: ¿Pero qué han hecho los de hace diez años? Pues eso, raspar, borrar garabatos, dejarles a Vds. el papel en blanco para que puedan estampar sus firmas, ¡y no ya sobre arena! Pero esa labor nuestra, aun dado caso de que no hiciéramos ya otra, ¿no es tras sus apariencias negativas profundamente positiva y digna de reconocimiento? ¿Y no tiene *Vd*. el deber de reconocerla?

Cap. II.

(Como Vd. ve, voy para largo).

"Costa y los krausistas (solidarios inclusive) tienen fe en la espontaneidad de la raza: quitemos trabas –dice– y el árbol retoñará". Y Vd. dice: "España sólo puede renovarse por un artificio como estuvo a punto de hacerlo en tiempos de Carlos III".

[¡]Claro, claro! Toda civilización es en cierto modo artificio. Las dos sentencias de la frase con que Rousseau empieza su *Contrato Social* son de veracidad discutible: "El hombre nace libre: y se encuentra donde quiera encadenado", aunque con esas dos frases puede decirse que se hicieron 1789 y 1793. Pero la traba a que aluden los krausistas es una sola: la Iglesia (las demás solo son auxiliares). Y este es el problema más grave de todos. ¿Qué hacemos con la

[45] Revista satírica publicada en Madrid desde 1880 hasta 1923.

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

Iglesia? Unamuno, que sabe teología y pudiera saber aún mucha más, se nos anda por las ramas del anticlericalismo. Verdad que no hay sensibilidad en España para las cuestiones teológicas. ¿Cómo despertarla? El problema se ha agravado terriblemente para nosotros con la Encíclica *Pascendi*. Este es asunto en que sé bastante más de lo que podría Vd. figurarse, aunque confieso que sólo soy, *por ahora*, un amateur, pero me propongo no serlo. Los jesuitas han hecho una jugada de todo riesgo. Han sacrificado al elemento intelectual del catolicismo a condición de consolidarse entre los ignorantes. Así perderán, a la larga, su fuerza en Alemania, Inglaterra, Francia y parte de Italia, pero hacen imposible toda evolución dentro del catolicismo español, que es aún su núcleo de fuerza ¡como hace tres siglos! El caso es que ya teníamos en España varios curas modernistas. Ahora están los infelices muertos de miedo al hambre. Y lo peor es que tienen mucha razón para su miedo porque antes de que surja un Fogazzaro[46] que les pueda ampara[r] en España, el dilema es feroz: o callarse o morirse de ha[m]bre y de descrédito, que es peor.

Resumen: los krausistas harían bien al pretender quitar la traba (aunque a mí me espanta el actual materialismo francés, aunque lo creo pasajero). Pero creo que también tiene Vd. razón al querer el artificio de ciencia para renovar la raza. El arma de los krausistas era muy pobre para traba tan grande. Antes tenemos que armarnos mejor y la armadura ha de ser ciencia sólida. Solo que, ¿cómo llegamos al a disciplina de la ciencia verdad sin la moralidad?

Cap. III.

Mi influencia y tono plácido.

Desde aquí puedo decirle que se equivoca Vd. al pensar que mi influencia actual es nula. Nunca ha sido tan grande. Lo que sucede es que no la ejerzo sobre las mismas personas que antes. Y es lógico. ¿Para qué necesita Vd. *ahora* de mi influencia? ¿Para qué las cincuenta personas sobre las que la ejercí hace diez años? Mi actual influjo es sobre un público burgués y provinciano, pero muy numeroso, al cual le estoy cambiando poco a poco su manera de ver muchas cosas, y le estoy preparando… para que Vd. pueda, si hace un esfuerzo de claridad, influir en él. Y si Vd. se dedica a otra cosa, pues, otro cualquiera. Para llegar a ese público tranquilo he ido adoptando este tono benévolo y plácido, aunque todo no ha sido plan en ello; también ha habido en mí cierta transformación debida a haber hallado al fin en Londres un poquito de felicidad. Ya hablaremos de eso. Pero el tono lo considero como un gran triunfo sobre mis nervios. Ya sé que en Madrid lo cambiaría a los pocos días. Si fuera ahora, los

[46] Antonio Fogazzaro (1842-1911), escritor italiano autor, entre otras obras, de *El Santo* (1905), a la que Ortega dedicó dos artículos ya citados en junio de 1908.

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

nervios se me volverían a hacer trizas en pocas semanas; ¿haría entonces mejor obra? Y a este tono le debo una cosa buena: el haberme afirmado su amistad. Porque si no hubiera sabido sobreponerme a la molestia que algunas cosas suyas me han causado, habría podido decir, contra mis sentimientos profundos, algo que Vd. seguramente habría contestado en forma demasiado dura para perdonarla. Porque allí, en Madrid, lo triste es que no hay indignación profunda, pero sí irritación. Vd. tiene la indignación, que es santa y yo comparto, pero, además, la irritación que lleva a decir cosas que luego se deploran. Esta es, además, cuestión grave, como cuestión pedagógica que es. Lo veo bien en Inglaterra. Aquí la gente se indigna sin irritarse; allí, se irrita, sin indignarse realmente. Y esto hace que el trato de los españoles molesta y no ofende; mientras el de los ingleses… al revés. Pues allí tenemos que hacer que la gente no se irrite… para que se indigne. Que no se desahogue en los cafés con chismes sin eficacia, sino que se concentre y piense. Si yo realizara mi ideal, llegaría a hacer entrar muy hondo las cosas dichas en voz baja. Los españoles gesticulan demasiado y ello les dispersa por dentro. De esa gesticulación universal, de esas palabras desmesuradas que usan los periódicos nace un ambiente irritable en que es imposible toda acción sólida.

Cap. IV.
Azorín.

¿Qué me propuse tratándole así? Lo que Vd. me dice me coge de sorpresa. No me gusta lo que hace *Azorín* últimamente. Barnés[47] me ha hablado de dos artículos de Vd. contra él, que yo no he leído[48]. Me hace mucho daño ver que *Azorín* ande bombeando a obispos bárbaros. Su fuerza de pensamiento no me ha parecido nunca grande. No le he creído nunca inteligente. Pero admiro su prosa… y el que no fume y sea laborioso y ordenado. ¡Qué sé yo! Le quiero. Me parece una víctima de la Iglesia. Se me figura que lleva en el cerebro una losa de catedral que le cohíbe para hacerlo funcional por el lado racional. La herencia pesa demasiado sobre él. Le creo sincero hasta cierto punto. Hay en él un odio instintivo contra todas las cosas que yo quería cuando niño: la libertad, la Marsellesa, el himno de Riego (y que sigo queriendo). Por lo mismo que es un odio instintivo e inevitable me da lástima. Lástima por ese lado; admiración por el modo de escribir: resul-

[47] Puede referirse a cualquiera de los hermanos Barnés Salinas: Francisco (1877-1947) o Domingo (1879-1940). Probablemente al segundo, muy cercano a Ortega, a la Institución Libre de Enseñanza y a la Escuela de Magisterio. Domingo Barnés, además de dedicarse a la pedagogía tuvo una carrera política durante la Segunda República que culminó como ministro de Instrucción Pública durante el Gobierno de Lerroux en 1933.

[48] Maeztu se refiere a "Sobre la pequeña filosofía", *El Imparcial*, 13 de abril de 1908, I, 162-165 y "El cabilismo, teoría conservadora", *El Imparcial*, 20 de mayo de 1908, I, 173-175.

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

tado, cariño. Me dio pena que Vd. le maltratase y eché adelante el cuerpo para recibir algunos de los palos. ¡Qué sé yo! No leo el *ABC*; tampoco lo quiero leer para no irritarme ni con *Azorín* ni con su séquito (Salaverría[49]), aunque éste no es neo, pero demasiado agradador de Segismundos. De otra parte, no sé. Algo absurdo dentro de mí que me hace esperar sin esperanza que *Azorín* llegue a cansarse de incensar adoquines y de su acta y de su pequeña filosofía. ¡Y qué sé yo! ¿Qué me propongo? Pues no lo sé.

Cap. V.

El bloque y el tontaina de Melquiades.

Conforme. Nunca me fie de Don Melquiades. Creo haber tenido el honor de haber escrito el primer artículo dañino que se escribió contra él: "ni negro, ni rojo", decía él: "color de chocolate", le contesté. No me arrepiento, pero a veces me pregunto si hice bien. Al venir a Madrid quiso no solo el aplauso de los rotativos –que obtuvo– sino el de nosotros, que le fue negado, en parte por mi culpa. La única explicación de Don Melquiades es que, cuando joven, padeció bajo el poder de Pidal[50] y la infamia de su pobreza. En Asturias como en Vizcaya es infamante la pobreza. El hombre quiere ahora desquitarse, pero esto no le disculpa.

¿El bloque? Yo me alegraría de que Maura siguiese en el poder cinco o seis años más, a ver si se iban muriendo los exministros liberales y ver si iba formándose un núcleo de opinión liberal socialista.

Cap. VI.

La vaguedad de mi socialismo.

No tiene Vd. razón. Hace más de dos años que no he publicado una sola línea que no sea estricta y rotundamente socialista. El error de perspectiva es suyo. Como madrileño que es no conoce a España. El socialismo en España, para que fructifique y arraigue, tiene que cambiar en dos sentidos: 1º No ha de ser partido obrero en Madrid, porque en Madrid no hay apenas obreros, sino intelectual y burocrático (de una buena burocracia, por supuesto). En esto supongo que

[49] José María Salaverría (1873-1940), periodista, ensayista y escritor español, menos reconocido que las grandes figuras de la Generación del 98, pero muy activo políticamente, siempre desde la prensa.

[50] Alejandro Pidal y Mon (1846-1913), escritor y político católico y conservador de ilustre familia que ocupó el escaño por el distrito de Villaviciosa (Asturias) desde 1876 hasta 1913. Además de diputado, fue ministro de Fomento, presidente del Congreso de los Diputados y embajador de España en el Vaticano. El padecimiento al que se refiere Maeztu muy probablemente tiene que ver con el poder de Pidal en Asturias, su defensa cerrada de la influencia del catolicismo en el Estado español y su hostilidad hacia quienes los cuestionaban, especialmente en Asturias, de donde procedía Melquíades Álvarez.

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

estará Vd. conmigo. 2º No ha de ser antimilitarista por dos razones: a) porque la única garantía del obrero provinciano frente al patrono está en el ejército; y b) porque en España es posible convertir al socialismo a los más de los oficiales del ejército, que son pobres, se encuentran menospreciados por los ricos de provincias y son el sostén, artificial pero necesario, del Estado y cultura consiguiente. De ahí que en mi campaña socialista trate de eliminar los dos caracteres de la lucha de clases y del antimilitarismo. Algo de esto ha empezado a entrever el militar de *Faro*, supongo que es Burguete[51]. Y este es punto de importante valor táctico. El hecho de que rehúya, *por ahora*, la palabra "socialista" se debe a que conozco a los españoles: tienen, como gentes irritables, el alma en la piel. Las palabras les asustan, pero, poco a poco, voy llenando de ideas socialistas las cabezas burguesas de mis lectores actuales. Esta es obra que creo necesaria.

Cap. VII.

Mi regreso.

¡Claro que he de volver a España! El cuándo le suplico me lo deje. Será cuando me sienta con la fuerza nerviosa necesaria para afrontar lo que allí me aguarda. Cuando volví de América (1.894) estaba yo medio muerto, física y moralmente. Estos catorce años y sobre todo estos tres han sido de convalecencia, pero vuelvo a sentirme lo que era de chico. También yo me estoy disciplinando y "entrenando". Hay en todo ello un largo drama íntimo (fisiológico), que hasta ahora creí sería tragedia, y que ya veo tendrá feliz desenlace.

La idea de unirnos Unamuno, Vd., Grandmontagne, Flores[52] y otros para hacer campaña socialista me parece excelente. En Madrid pasé siete años buscando gente a la que unirme, hasta para servirles de vocero. Me vine escapado porque no la encontré y había ya dejado de creer en el hombre solo. Si la hay ahora, si el catalanismo les ha hecho salir de su modorra, ante la perspectiva del peligro, yo estaré con ella. Pero quiero verla y no echarme nuevamente a andar con la linterna. Los nombres que Vd. me cita, vea: Unamuno está en Salamanca, Grandmontagne en San Sebastián, Flores en Barcelona, usted en su cátedra futura (ya supongo que será para Vd. si los examinadores son personas decentes)… Lo mismo da que siga yo en Londres. Prefiero seguir apacentando a mi rebaño que ponerme a dar gritos, mientas no vea gente que "saque el pecho afuera". De ahí aquella frase del "frito variado" que tanto le indignó… y sin embargo…

[51] Ricardo Burguete y Lana (1871-1937), militar y ensayista español, nietzscheano en la época, amigo de Maeztu y cercano al regeneracionismo.

[52] Antonio Flores de Lemus (1876-1941), prestigioso economista y político español. Fue catedrático de Economía política en Barcelona y Madrid, además de estar ligado en distintas épocas al Ministerio de Hacienda.

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

Aquí toca Vd. una llaga que duele. Verdad que viví en Madrid en un mal medio y que ahora no volvería a entrar en un café ni me disolvería en charlas, pero el recuerdo de aquellos siete años me duele demasiado. Pero todo eso ya se lo puede Vd. imaginar, Vd. que ya se ha dado de encontronazos frente a lo que Vd. llama insensibilidad moral de la raza. ¡Tres siglos de abominar del santo quijotismo! ¡Y aún Vd. tiene el refugio de sus libros!

Pero esto no es egoísta lamento. Pienso en lo que Vd. sufre ahora y me espanto. ¡Pobre Pepe! ¡Y pensar que el sapo hinchado de Gabrielito Maura[53] habría tenido tanto gusto en darle un acta! Pero nada de lágrimas pueriles. Lo que hace Vd. está bien y es lo que debe hacer un hombre. Guarde el temple, que es lo principal, aunque Vd. crea principal lo que el temple le ha dado.

Cap. VIII

Confiteor[54].

Todo lo que diga Vd. de mi desorden mental me hace mucho bien. Me molesta, pero se lo agradezco. Trato de curarlo. Leo con toda la posible fuerza de atención, después de mi trabajo, libros de fundamento. Subrayo, tomo notas, busco en ellas a menudo la interpretación de la noticia del día que me interesa. De todos modos ya sé al escribir que hay un 1 por 1.000 de lectores que sabe *mejor* que yo lo que voy a decir, sea lo que fuere. Ello es inevitable en el periodista y yo soy periodista. Ser periodista es ser repórter de hechos o de ideas. ¿Que he cometido errores garrafales en filosofía y en economía? ¡Claro! Y en todo lo que trate. Es inevitable. No puedo menos de pensar en el asunto que traiga entre manos y ese pensamiento tiene que ser incompleto. Aunque entrañe una verdad forzosamente he de haber llegado a ella por intuición y no por el método propio a cada ramo del saber. Pero cuando hace Vd. distinciones entre las causas que defiendo y los argumentos con que las sostengo, comete una injusticia. Si yo fuera profesor no recomendaría a mis alumnos mi manera de formar opiniones, como un profesor de matemáticas no puede recomendar el *sistema* instantáneo de extraer raíces cúbicas que empleaba Inaudi[55]. Pues esa es mi manera en otros asuntos. He observado que mis conclusiones son exactas generalmente, que cuando me aventuro a decir que los japoneses van a ganar, ganan; que cuando fijo los ojos en una personalidad naciente y digo, ¡vale!, en efecto llega a valer. Esto

[53] Gabriel Maura Gamazo, político e historiador español, varias veces diputado a Cortes e hijo de Antonio Maura. En 1908 era considerado una de las jóvenes promesas del Partido Conservador y había tenido una polémica en la prensa con Ortega a principios de ese mismo año. Sobre esto último, véase: "La conservación de la cultura", *Faro*, 8 de marzo de 1908, I, 147-154.

[54] Yo confieso…

[55] Jacques Inaudi (1867-1950), calculista prodigio muy popular en Francia en la época, aunque de origen italiano.

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

no es científico, ya lo sé; no puede enseñarse. Depende de una elaboración sub-con[s]ciente, según la terminología de los psicólogos modernos. Probablemente en la cátedra vale más llegar (o no llegar) a una conclusión inexacta por buenos métodos que a una verdad por intuición. Pero en el periodismo, donde se trata de difundir pensamientos, de sugerir, de despertar, de remover, de interesar, de poner a las gentes en la pista, etc. ya es otra cosa. Y en nuestro país dormido esa labor es buena. Porque lo grave no es que haya en España desorden ideológico; lo grave es que no hay ideas, ni en orden ni en desorden, fuera de unos cuantos bohemios de Madrid, cuyo caudal ideológico es también muchísimo menor que su desorden. Y, sin embargo, creo que nuestro pueblo es *inteligente*; lo que sucede es que no tiene ideas *entre* las cuales *escoger*. Ni la religión, ni las escuelas, ni las letras impresas se las dan. ¿De dónde ha de escogerlas? Pero las ideas que hay no las encuentro yo en desorden (fuera de Madrid) sino enlazadas en sistemas muy pobres pero muy apretados. Ejemplo: el bizcaitarrismo. Su sistema es: los vascos, independientes desde la creación del mundo, nos unimos a Castilla a condición de que guardara nuestros fueros. Es así que Castilla no los ha respetado. Luego… ¡vaya Vd. con sistemas a esa gente! Lo que hace falta es meterles en la mollera un aluvión de ideas nuevas, y dejar que las sistematicen luego. Pues una sistematización semejante yo la veo en todas las molleras españolas, salvo siempre las de algunos bohemios, en donde, además, no sería difícil, raspándoles un poco el desorden de fuera, encontrarles otro silogismo fundamental como ése. (Recuerde la tesis de Valle Inclán sobre el párrafo único destinado a inmortalizar un nombre en una Antología).

Usted dice: "¡orden en la habitación!". Tiene mucha razón. Ya me doy cuenta de que pongo algunas veces en la sala los chismes de cocina. Pero yo le contesto. ¡Lo que hacen falta son muebles y chismes en la casa! Y también digo verdad. Confiese Vd. que las dos obras: la de aporte y la de ordenamiento son igualmente necesarias. Es posible –aparte que su educación le ha hecho a Vd. concentrarse sobre unos cuantos puntos y a mí desparramarme en una infinidad– que nuestra diferencia en esto provenga de que Vd. enfoque su pensamiento hacia el intelectual medio de Madrid, político, articulista, etc., en quien ve Vd. un Caos que desea transformar en Cosmos; mientras yo pienso para el intelectual medio de España, en cuyas ideas veo un Cosmos ridículamente pequeño, que deseo transformar en Caos para que luego salga de allí un Cosmos aceptable, europeo. Esto es lo que me ha movido a aceptar la tribuna del *Nuevo Mundo*, precisamente por su insubstancialidad y difusión, y lo que me retiene en periódico tan burgués como *La Corres*[56]. Me acuerdo de que los primeros escritos que removieron mi espíritu infantil fueron unos artículos que

[56] Hace referencia a *La Correspondencia de España*.

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

publicaba en las cubiertas de *El Camarada*, de Barcelona, ¡Don Antonio Sánchez Pérez![57].

[¡]Ah! Cuando le hablaba de mi *método psicológico* me refería no a *eso*, sino a mi costumbre de enlazar las cosas, los sucesos, a sus personajes, v. g.: sus ideas a Vd. Usted lo tomó en el sentido elevado, estricto, y cae consecuentemente sobre mí. Ello hace bien, se lo repito, ¡pero entendámonos!

Cap. IX.

Usted.

Sí, está Vd. triste y soliviantado. Veo que ha trabajado Vd. mucho, que está irritable y que padece de patriotismo. Del trabajo nada le digo. Siga Vd. trabajando, hasta ganar su cátedra. Yo no le estorbaré con polémicas, aunque naturalmente la sacudida espiritual que me ha dado la verá reflejada en muchos artículos. Para curarse de la irritación tendrá que hacer un esfuerzo. Lo mejor sería, puesto que va Vd. a sumirse en sus estudios por algunos meses, que no leyera periódicos, si es que no puede Vd. tomar esa lectura como diversión. En cuanto a su dolor patriótico piense que su obra será igualmente provechosa –no digo más– dentro de uno o dos años. Parte de esa irritabilidad no es de Vd. sino del aire que respira. Madrid es una ciudad donde las cosas no cambian apenas y donde vive casi todo el mundo como en vísperas de una lotería o de un terremoto. Ello es un resabio de los tiempos de *la gorda*[58] y los pronunciamientos. Pero Vd. tiene que armarse contra todo eso. No crea en las visiones catastróficas de Costa ni de nadie. Dentro de dos años todo estará lo mismo, poco más o menos. Y nuestra obra no puede hacerse en unos cuantos meses. Vd. habla de renovar en un periquete las ideas políticas de España. En esa obra pondremos Vd. y yo los cuarenta o cincuenta años de vida intelectual que nos quedan –en estos tiempos los intelectuales suelen vivir mucho– y aunque haremos bastante, siempre será muy poco.

Usted quiere dar a los intelectuales españoles un punto luminoso en que se centren sus miradas. ¡Gran propósito! ¿Pero qué impulso le mueve a creer que ese punto luminoso ha de ser un sistema de ideas? No lo entiendo. Me habla Vd. del socialismo. Yo también soy socialista. Pero lo que Vd. me dice se propone es: "aterrorizar al señorito, al cura y a la mujer". Y claro está que si habla Vd. de socialismo les aterroriza. Pues lo que yo me propongo es habituarles poco a poco a pensar y sentir en socialista. Primero, la cosa; luego, la palabra. Mi labor la creo factible porque son tan escasas las ideas que tienen que pueden aceptar otras

[57] *El Camarada* fue una revista infantil publicada semanalmente entre 1887 y 1991 en Barcelona. Además de Antonio Sánchez Pérez (1838-1912), periodista y escritor español de corte republicano, se publicaron en esta revista textos de divulgación científica de autores como Giner de los Ríos.

[58] Apelativo a la Revolución de 1868, también llamada la Gloriosa.

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

cualesquiera, si se les van administrando con prudencia. Pero si Vd. empieza a decirles *c* por *b* y como 2+2=4 lo que se ha de creer y lo que se ha de orar, ¿no han de espantarse? –Mala táctica, Don Pepe. Yo también he pasado por esa crisis de "ahora o nunca". Ya, no. Estoy en el socialismo, no trabajo para otra cosa, pero me propongo tranquilamente darle toda la vida, y una vida larga, pero sin necesidad de la corbata roja y del dogmatismo mental. El punto luminoso es necesario, pero dentro, dentro, mejor dentro del alma que fuera. Y no es cobardía. ¡He sentido tantas veces el deseo de hacer saltar con dinamita esa vergonzosa ladronera del Banco de España! Pero, ¿le haría verdaderamente algún daño el sacrificio de mi vida en una hora? ¿No le hará más daño la devoción de mi vida en 80 años? Sin embargo, le prometo volver a meditar esta cuestión de táctica. Desde ahora entreveo un momento en que la propaganda embozada tendrá que hacerse de modo resuelto. Aún no lo creo llegado. Aún no creo que podría así servir mejor la idea. Yo veo en el socialismo un fin demasiado elevado para sacrificarle hasta el placer de llamarse socialista a destiempo. Es nuestra Iglesia, pero una Iglesia más compleja en que no basta el bautismo y la confesión ante el César, sino que requiere un largo entrenamiento, una completa saturación.

Y Fin.

Aunque de buena gana me pasaría dos semanas escribiéndole, no puedo ya más.

Me habla Vd. de sus artículos sobre su teoría del "pueblo" y de la "élite". Vuelvo a rogarle que me los envíe[59]. No los he leído. Aunque está atareado, pídalos a *El Imparcial* y mándemelos. Sólo de raro en raro leo *El Imparcial*.

Me habla de Flores. Sé que tiene talento y que ha estudiado. Lo que quisiera es saber algo del hombre. ¿Es de fiar? ¿Es altruista fundamentalmente su ambición?

Usted ha leído en lo que dije sobre Sócrates pensamientos que nunca tuve. No pensé en que Vd. pretenda que las madres amen por dialéctica. No pensé sino lo que dije; que Sócrates no hacía bien al tratar de mostrar su ignorancia "a todo el mundo".

Su menosprecio (¿le interpreto bien?) de la religiosidad, que para mí es la sensación de lo Invisible, me parece muy mal. La crítica del siglo XX ni la del XXIII no puede nada contra esa sensación, que en mí, ahora lo veo, ha sido siempre y sigue siendo fuerte. Es la raíz de mi vida. La crítica muerde y destruye los dogmas, pero los dogmas –y los sistemas también– no me parecen más que cáscara. Lo que me parece imposible es que un nuevo Concilio de Nicea

[59] "De re política", *El Imparcial*, 31 de julio de 1908, I, 193-197, y "Disciplina, jefe, energía", *El Imparcial*, 12 de agosto de 1908, I, 203-207.

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

vuelva a disputar sobre el "homoousion"[60]. Pero cuanto ha dicho Unamuno sobre la fe pura me parece excelente y satisfactorio. No sé si coloca Vd. esa sensación más acá o más allá de la idea. A mí me parece causa de emociones, de acciones y de ideas y casi lo menos importante me parecen las ideas. [¡]Si habláramos! Si habláramos es posible que el *malentendu* se despejase, si no se trata de una diferencia demasiado radical de la modalidad espiritual. [¡]Si habláramos! Pero ¿cuándo?

¿Desligarme de *La Corres*?[61] ¿Y para qué? ¿Y qué más da? De sus graves proyectos hábleme cuando quiera, un día en que esté cansado de escribir sus tesis.

Mis proyectos son muy sencillos. Trabajar cada día hasta que no pueda más; mezclar este trabajo de escribir con la lectura lo más atenta de los mejores libros; seguir la actualidad; interpretarla lo mejor posible; y poner en cada artículo toda la cantidad de sinceridad y de bondad que esté a mi alcance y me permitan los periódicos. Y, para recompensa de la efimereidad [*sic*] de esa labor, una fe ciega, religiosa, en que una vida así no puede ser inútil.

Dice Vd. que estoy obligado a hacer mucho más. Nunca podré hacer más de lo que pueda. Lo que podré es trabajar acaso de otro modo; concentrarme sobre unos puntos, abandonar otros. Ello lo fío a las circunstancias. Vd. me dice que es el Hombre-Plan; yo soy al revés; pero como trabajo cada día todo lo que puedo, no tengo ni tiempo de deplorarlo. Vd. me dice que esta labor espontánea "no puede ser buena", porque lo espontáneo del español de hoy no puede ser bueno. Yo le contesto que esta labor mía "tiene que ser buena", y que la de Vd., que es bueno, "tiene que ser buena", por muchos tropezones que den con las mías las ideas de Vd. ¿Fatalismo? No. En ingeniería, la precisión es indispensable; en este mundo ético en que emplazamos el problema español, lo esencial me parece la bondad; y para la bondad de los demás, nuestra bondad.

En fin, otro abrazo.

Ramiro de Maeztu

P. S.: En el artículo de *Nuevo Mundo* se me ha escapado un adverbio, "absolutamente", en que le doy a Vd. la razón. Conste que después lo he pensado y lo retiro. La moral no es nunca absolutamente ciencia. Su raíz originaria es siempre lo Invisible, no el conocimiento; este es sólo auxiliar.

[60] Así escrito por Maeztu: "consubstancial", dogma aplicado a la Trinidad y sancionado en los concilios de Nicea (325) y Constantinopla (381)

[61] Hace referencia a *La Correspondencia de España.*

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

[5][62]

[De Ramiro de Maeztu a José Ortega y Gasset]

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

[s. f.][63]

Querido Pepe: Cuatro líneas *pragmáticas*.

Mándeme –lo pido por la 3ª vez– sus artículos de *El Imparcial*. Solo conozco los de Faro. En esto no le *permito* más dilaciones.

Si tiene ocasión, ponga a Grandmontagne en comunicación con Flores de Lemus. No sé por qué me temo que en algunas cosas no esté del todo bien documentado nuestro admirable Grandmontagne. Y ello habría que evitarlo a toda costa –y teniendo ante todo en cuenta lo excesivamente delicado y vidrioso que es Grandmontagne. ¿Me entiende Vd.? Si lo que dijo días pasados de ese Aguilera (del Fomento) es exacto, es decir, si Grandmontagne está bien documentado lo que hizo Aguilera es horrendo o intolerable. No hay derecho a mentir a sabiendas.

Su carta que agradezco me hace ver la dificultad de entendernos por escrito y justifica los reparos que yo puse –con intención que Vd. no ha visto– a su exceso de precisión verbal. Una cosa es *saber* con precisión científica lo que es el bien: otra inducir a hacer lo que ya sabemos que es el bien aunque no sea científicamente. Todos los comerciantes españoles o un buen número de ellos al menos, saben que el Banco ha repartido sus dividendos a cuenta de préstamos que el Estado ha hecho al Estado. Todo el mundo o casi todo el mundo sabe que así se han malversado más de 2.000 millones de pesetas. Pues los que lo han sabido mejor… ¡han sido Ministros de Hacienda u obtenido momios arancelarios, tabacaleros, explosivos, azucareros, trasatlánticos, etc. precisamente por saberlo y callárselo!

La pregunta de Platón: "¿pero lo han visto bien?" está bien para una cátedra. Para la vida práctica no puede Vd. negar que todos esos sinvergüenzas lo han visto lo bastante bien, para no haberlo hecho de haber sido personas decentes, aunque sin ciencia.

[62] AO, sig. C-28/5. Copia mecanografiada.

[63] Fechada en octubre de 1908 en el catálogo del Archivo Ortega en la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón. Sin embargo, no se conserva dato de fecha alguna.

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

Cito el caso del Banco porque me parece el central, el fundamental de nuestra orgía económica. Los abusos arancelarios que Grandmontagne denuncia me parecen obtenidos por *chantage* contra los políticos afectos al Banco.

La objeción de Vd. ¿Pero por qué no eran personas decentes?, también está fundada. Vd. va a la raíz y hace bien, pero el público no puede remontarse a ella y de ahí que yo me quede en las causas inmediatas, para ir destruyendo esas aguas turbias del ideologismo inmoral: "No hay que meterse a Redentor, no hay que ser Quijote, etc." Y para ello tengo que apelar al sentimiento, porque, aunque no creo como Vd. no cree, en la bondad natural, creo en cambio en la existencia de algo bueno, de algo religioso en todas las almas, que puede suscitarse aún desde las que Vd. llama aguas medias del alma y, sobre todo, desde ellas. Todos no pueden ver bien, pero todos o los más pueden sentir bien, si se les induce a ello.

En cuanto al origen último de la acción buena, no niegue Vd. que ha de buscarse más adentro de la conciencia, en el plano sub-liminal, espiritual, religioso, que es el que proyecta a la conciencia los postulados morales que luego afirma la razón. El orden histórico debe ser: 1º el acto bueno espontáneo; luego la conciencia que lo llama bueno; después la razón que funda la ética. La afirmación de Vd.: "*nada hay absolutamente bueno fuera de la buena voluntad*", que es la de Kant en su Metafísica de la Moral –¡ya empiezo con mi Kant!– era la que yo sustentaba originaria aunque confusamente. Pero no puede empezarse por la ética sin presuponer en los demás el punto de poderío razonador de Kant, su fuerza mental, su dominio de sí mismo, etc., lo que es absurdo. Kant poseía un alma libre, soberana. En la humanidad de nuestros sueños la poseerán todos los hombres, pero ¿y hasta entonces?

Abusa Vd. conmigo de su superioridad tecnológica. Dice hablando de su fe en la ciencia: "Necesidad de precisión no es esencialmente fe en la precisión". ¿Qué es sino fe esa necesidad de creer lo que no se veía? Claro está que terminológicamente mi tesis es posiblemente inexacta, pero substancialmente, esencialmente… Un hombre emigra a América porque necesita pan. ¿No es eso tener fe en que hallará pan en América? Estudio porque necesito ciencia. Si eso no es tener fe, ¿qué es la fe?

"¿Parece esto sutileza?", pregunta. Pues, claro está que lo parece.

Conste que yo no digo que la moral sea originariamente un impuso casi ciego, sino el acto moral, antes de que la moral se conociera, como ocurre todavía, desde el punto de vista científico, a casi todos los mortales. La tesis de que es necesaria la ciencia para la acción pública es horrendamente anti-democrática. El elector no puede estudiar derecho político etc. antes de votar. Y sin embargo, ¡es deber nuestro inducirle a votar! ¿Ve Vd. a qué conclusiones le lleva su exceso de escrupulosidad intelectual? Veo su objeción. La de que Vd., en cam-

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

bio, necesita estudiar. Pero, ¿ve Vd. mi objeción? ¿La ve Vd. de veras? ¿Ve Vd. mi deber periodístico de objetivar mi inteligencia, de ponerla en contacto con la de mi lector? ¿de ponerme en su plano?

Ándese con cuidado en el asunto de la unidad originaria e indisoluble de los tres modos de la producción psicológica. Más parece –aunque ello es compatible con la unidad de conciencia– que volvemos todos a creer en los tres planos del Evangelio: cuerpo, alma (conciencia individual) y espíritu (conciencia universal).

¿Ha seguido Vd. los ensayos pluralistas (politeístas) de James[64] en los últimos números de *Hibbert Journal*? ¿Y el libro de Myers[65]: *Human Personality*? ¿No está Vd. haciendo su Cosmos en un periodo en el que la irrupción de nuevos datos está haciendo un Caos? ¿No está Vd. dando valor definitivo a lo que es solo una *working hypothesis*?

Querido Pepe: retiro lo de desleal, lo retiro todo. Voy a ponerme a estudiar de veras para darle gusto y para que no esté Vd. condenado a monólogo. Creo en Vd., en el *hombre* que estudia…, pero, me temo que si Vd. sigue en su posición mental dentro de un par de años que dedique yo al estudio más sistemático que me sea posible, seguiremos estando lejos. Tengo que comer y que trabajar. Deme más datos sobre la cátedra. Escribiré –ya lo sabe– cuanto me diga, porque a priori sé que será bueno.

Suyo, fraternalmente,

Maeztu

[64] William James (1842-1910), el gran filósofo pragmatista.

[65] Frederic Myers (1843-1901), poeta, filólogo y especialista en investigación psíquica, cuyas reflexiones sobre la supervivencia del yo a la muerte corporal están recogidas en la obra que cita Maeztu.

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

Artículos

< José Ortega y Gasset, 1920

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

Significado pedagógico en la relación entre minoría *y* masa *en* España invertebrada
Margarida Almeida Amoedo

Vertebrar España. Lecciones orteguianas para el siglo XXI
Victoria Camps

"Un antiguo libro mío...". José Ortega y Gasset cita España invertebrada
Domingo Hernández Sánchez

La vertebración del ensayo: del libro a la nación. (A propósito del centenario de España invertebrada*)*
Francisco José Martín

La visita de José Ortega y Gasset a Husserl en 1934: las objeciones de Ortega a la fenomenología
Javier San Martín

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

Significado pedagógico de la relación entre *minoría* y *masa* en *España invertebrada*

Margarida Almeida Amoedo
ORCID: 0000-0002-7145-4347

Resumen

Las categorías de *minoría* y *masa* en el pensamiento de Ortega y Gasset, en particular en España invertebrada, surgen frecuentemente en análisis que apuntan al sentido elitista de los escritos de filosofía social y política del autor. En nuestro texto pretendemos subrayar el aspecto menos tratado del valor formativo de la contraposición orteguiana entre los modelos humanos de *ser excelente* y de *ser mediano.* Sostenemos que las concepciones pedagógicas del filósofo tienen en los años veinte del siglo XX una importante etapa de desarrollo cuya comprensión hace posible una lectura menos común del significado de *España invertebrada.*

Palabras clave

Ortega y Gasset, *España invertebrada,* minoría versus masa, perfeccionamiento humano, modelos pedagógicos

Abstract

The Ortega y Gasset's categories of *minority* and *mass*, particularly in *España invertebrada,* are mainly studied in works on the elitist sense of the author's social and political philosophy. In this text, we intend to go beyond the usual analyses and underline the less pointed out formative value of the opposed human models of *being excellent* and *being average.* From our point of view, the spanish philosopher's pedagogical concepts are rooted in the important stage of development of his thought during the 20's of last century, which comprehension enables us to sustain a less common understanding of *España invertebrada.*

Keywords

Ortega y Gasset, *España invertebrada,* minority versus mass, education, pedagogical models

La concepción de sociedad de José Ortega y Gasset tiene diversos matices y la profunda complejidad de su meditación, que es filosófica, no permite que se considere esa idea de sociedad en el sentido estrictamente epistemológico usado por los sociólogos. Es posible hablar, claro está, de la "teoría sociológica de Ortega y Gasset", siempre y cuando se entienda que es la de un filósofo y no de un especialista en Sociología. Acceder a la concepción orteguiana de sociedad obliga a tener presente la antropología y la metafísica que el autor ha expuesto en la totalidad de su obra, además por vía sobre todo

Cómo citar este artículo:
Almeida Almoedo, M. I. (2022). Significado pedagógico de la relación entre "minoría y masa" en "España invertebrada". *Revista de Estudios Orteguianos*, (45), 79-87.
https://doi.org/10.63487/reo.89

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

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

ensayística. Atendiendo a tal complejidad, hay que empezar por asumir que no nos proponemos tratarla a no ser desde una sola perspectiva, aunque esta nos parezca, si no la fundamental, una de las más importantes para comprender *España invertebrada*[1]: nos referimos a la perspectiva pedagógica.

Partiremos de tres axiomas principales:

1) Toda la sociedad se organiza, por supuesto, con el propósito de asegurar ciertas condiciones de subsistencia y convivencia de sus miembros, que siendo humanos se espera aspiren a tener convicciones y capacidades para afirmarse a través de sus decisiones.

2) Las aspiraciones a poder idear, elegir, actuar sin sufrir de coacción externa, introducen en todas las sociedades una dinámica de busca de perfeccionamiento que viene a definirlas desde su centro.

3) En las trayectorias de perfeccionamiento son imprescindibles los aprendizajes de conocimientos, mayormente de lenguajes simbólicos que funcionan como sedimento de proyectos de vida, actividades o pautas de conducta, que se van renovando en el curso de la historia y que integran la cultura.

Por lo tanto, sociedad y perfeccionamiento son inseparables, como lo son pensamiento sobre la sociedad y pensamiento sobre la educación. Va a ser a la luz de este precepto que nuestro análisis de los cimientos y sentido de la relación entre minoría y masa en el pensamiento de Ortega y Gasset procurará evidenciar el respectivo significado pedagógico.

1. Después de haberse publicado bastante ya sobre el sentido elitista de la obra del filósofo madrileño y, en particular, de sus escritos de filosofía social y política, importa mucho tomar sus categorías de minoría selecta *versus* masa en lo que permita clarificar el aspecto menos tratado del valor formativo de la contraposición orteguiana entre los modelos humanos de ser excelente o egregio, y de ser mediano. Está claro que *España invertebrada* no puede ser leída sin conectarla mínimamente con otros textos, para aquilatar el valor de las propuestas de reforma de la sociedad, que parten de un marco de interpretaciones de la historia española, pero conducen a una lectura más amplia del mecanismo que estructura todo el vivir social y que va a traducirse en una articulación entre *ejemplaridad* de unos individuos y *docilidad* de otros. Cuando Ortega publica su libro de 1922, recoge ahí, en quince capítulos, dos series de artículos publicados anteriormente en *El Sol*, añadiéndoles un capítulo final nuevo en que deja claro que la solución de los problemas nacionales depende del "reconocimiento de que *la misión de las masas no es otra que seguir a los mejores*

[1] Cf. José Ortega y Gasset, *España invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos*, en *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, III, 421-512. En adelante todas les referencias de Ortega remiten a esta edición con tomo en romanos y páginas en arábigos.

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

[…]"[2]. Por si acaso alguien tuviese la tentación de pensar que se trataba de una distinción entre clases sociales, el autor lo dilucida de inmediato en el resumen de su diagnóstico de la situación patria: "Lo mismo en las clases elevadas que en las ínfimas rigen indiscutidas e indiscutibles normas de una atroz trivialidad […]"[3]. O sea, para Ortega la verdadera cuestión, que ciertamente interesa en todos los ámbitos de la actividad humana, es la de tomar conciencia de cuáles son las capacidades propias y de seguir un *imperativo de selección*, como sugiere el título del último capítulo que acabamos de citar.

Hay dos ejes de reflexión pedagógica a que pretendemos apelar para la hermenéutica de las afirmaciones del filósofo español: uno remite a la distinción entre perfeccionamiento y perfección; otro, a la distinción entre modelo(s) educativo(s) y molde o modelo único. Aunque aceptemos que no es viable al ser humano llegar a la perfección, es compatible aceptar que todos podemos, cada uno/una con sus capacidades individuales, sacar partido de fuentes de la cultura humana y perfeccionarnos a lo largo de la vida. Por otra parte, si bien la pedagogía contemporánea no defienda una educación pasiva y ajustada a un molde único, sí admite, como es propio de su designio de pluralidad, delinear y atender a diversos modelos gracias a los cuales es posible orientar los procesos educativos y hacerlos fructificar en una formación integral (es decir, física, emocional, intelectual, musical, ética, *etcétera*) de cada ser humano.

Estos ejes conceptuales comunes en los debates pedagógicos pueden ser útiles, incluso tomados solamente de forma abreviada, para valorar con acierto la comprensión de la sociedad propuesta por Ortega, concretamente en *España invertebrada*, donde la potencialidad de ser excelente no está reservada a ninguna clase social, pese a que no se desarrolle al máximo en la mayoría de las personas. El reconocimiento en cualquier sociedad del nivel ejemplar de unos individuos (pocos) por otros (muchos) de la misma sociedad aprovecha a esta en su conjunto, con lo cual a los ojos de Ortega la docilidad de la masa no se convierte forzosamente en una subordinación acrítica a una minoría, sino que significa otorgar la dirección a los mejores, cuyas cualidades pueden funcionar como paradigma de la mejora de todos.

2. Para entender la posición del filósofo en *España invertebrada* hay que tener en cuenta no solo el tono de intervenciones suyas como en las conferencias de juventud de las que *Vieja y nueva política*[4] es especialmente representativa, sino también las influencias del cruce de su recepción de ideas nietzscheanas con doctrinas biológicas que tuvieron un papel muy importante en la forja del pensamiento de Ortega en los primeros años de la década de veinte. El ensayo "El

[2] *Ibidem*, 510.
[3] *Idem*.
[4] Cf. José Ortega y Gasset, *Vieja y nueva política*, I, 707-744.

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

Quijote en la escuela"[5] –publicado por el autor, con fecha de "Marzo, 1920", al año siguiente, en el volumen III de *El Espectador*– es a este último respecto muy esclarecedor. Motivado por una polémica en torno de la recién decretada obligación de lectura del *Quijote* en la enseñanza primaria[6], Ortega investiga cuales son las actividades esenciales y respectivas funciones vitales en el ser humano, acabando por sobrevalorar, desde luego en el ámbito corporal, una forma de vitalidad primaria a la que corresponden menos estructuras fijas y menos funcionamiento mecánico. El filósofo sostiene entonces una concepción biológica de la vida que reconoce a) la vitalidad anterior a cualquier organización como factor básico del funcionamiento vital y, por lo tanto, b) a la vida primordial, más vida. Paralelamente, en el ámbito espiritual, subraya el poder decisivo de los "ímpetus originarios de la psique, como son el coraje y la curiosidad, el amor y el odio, la agilidad intelectual, el afán de gozar y triunfar, la confianza en sí y en el mundo, la imaginación, la memoria", de los cuales "las funciones culturales del pensar científico, de la moralidad, de la creación artística" son ya especificaciones[7]. Ortega asimila incluso literalmente "vida esencial" a "potencias y apetitos primitivos"[8], haciendo de todo lo demás un precipitado de esa

[5] José Ortega y Gasset, "El *Quijote* en la escuela", II, 401-430.

[6] Cf. *Ibidem*, 401-402. Ortega está de acuerdo en cierta medida con Antonio Zozaya, que anteriormente se había rebelado contra la lectura obligatoria de *Don Quijote* en la enseñanza primaria, y sin embargo se demarca de aquel autor, primero a través del uso de un interesante condicional y, a continuación, va mucho más allá de la estricta intención *practicista* declarada por Zozaya. Comienza entonces por decir: "Sus ideas pedagógicas difieren notablemente de las que yo tendría si alguna vez me atreviese a tener ideas pedagógicas. Conviene, pues, para nuestra común oposición a la escolaridad del *Quijote*, que se advierta cómo desde puntos de vista dispares y aun antagónicos se llega a la misma conclusión". De inmediato Ortega muestra que se atreve, no solo a analizar la propuesta de Zozaya de que los periódicos sustituyan preferiblemente a cualquier otra fuente literaria de preparación de los niños para la vida, así como a discutir la inconsecuencia de defender tal tesis sin aclarar cuáles son las funciones vitales que se beneficiarían de dicha preparación. El hecho de que sea útil para el niño conocer desde temprano determinados aspectos de la vida real, como lo que es una fábrica o una letra de cambio, no justifica por sí solo el recurso prevalente y mucho menos exclusivo a los periódicos en la escuela primaria. Por un lado, porque solo son expresión de la cara actual y superficial de la vida; excluyen prácticamente lo que es individual y profundo e incluso de lo social retiran sobre todo lo periférico –la política, la técnica, la economía. Por otro lado, porque, no siendo posible enseñar todo, es preciso escoger, dentro de lo posible, lo fundamental. Esta segunda objeción planteada por Ortega a la posición de Zozaya se basa en la verificación de que "la capacidad receptiva del niño y la docente del maestro son muy limitadas en volumen, en calidad y en tiempo" y asume la forma de un verdadero postulado pedagógico, según el cual "[e]l problema de educación es siempre un problema de eliminación, y el problema de la educación elemental es el problema de la educación esencial". De conformidad con este principio (que diez años después aparecería reformulado en *Misión de la Universidad*), Ortega se ve obligado a investigar cuáles son las funciones primordiales de la vida y en especial aquellas a que la educación del niño tiene que mirar.

[7] *Ibidem*, 405.

[8] Cf. *ibidem*, 406.

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

vitalidad. Considera igualmente que esta forma de vida primaria y espontánea del espíritu, esta *natura naturans*, es idéntica en todo tiempo, aunque perfectible en intensidad, y lleva la idea a tal punto que sugiere que, si llamamos *hombre salvaje* a alguien fuera de toda especialización, debemos decir que él perdura, como *base de sustentación vital*, en el hombre culto y civilizado. Para el filósofo español, la Biología del siglo XIX, subordinada a la inspiración de Darwin, no atendía a la *vida organizante*, sino al plano secundario del funcionamiento y uso de los órganos, que es *vida organizada*, es decir, derivada. Por su parte, se hace eco de una nueva tendencia, provocada por el siglo XX, de estudiar la importancia de la *vida primaria y radical*, pero alertando que su pensamiento no se confunde con la propuesta de Rousseau de volver a la existencia primitiva, puesto que el valor de la vida espontánea no está en sí misma, sino en ser *fontana inagotable* para el enriquecimiento de la cultura y la civilización. Habiendo salvaguardado que su posición concuerda fundamentalmente con una perspectiva biológica más actual, el autor del ensayo presenta sin vacilaciones su tesis de que la Educación, en general, y la Escuela de los niños, en particular, deben tener una intervención positiva en la dimensión espontánea de la vida. Cito sus palabras en este contexto preciso: "La educación no podrá ser nunca una ficción de la naturalidad. Cuanto menos se reconozca como una intervención reflexiva e innatural, cuanto más pretenda imitar a la naturaleza, más se aleja de ella haciendo más complicada, sutil y refinada la farsa"[9]. En la página anterior había dicho de manera igualmente perentoria, al referir la relevancia de atender a la base vital primaria del ser humano, que: "Una pedagogía que quiera hacerse digna de la hora presente y ponerse a la altura de la nueva biología tiene que intentar la sistematización de esta vitalidad espontánea, analizándola en sus componentes, hallando métodos para aumentarla, equilibrarla y corregir sus deformaciones"[10].

Desgraciadamente, no tenemos tiempo para exponer aquí las diferentes implicaciones pedagógicas de "El *Quijote* en la escuela", pero merece la pena destacar que sus afirmaciones del carácter anterior de la vitalidad respecto de las funciones concretas –de tal modo que dice, tan bellamente, "el río es padre del arroyo"[11]– le sirven para establecer una doctrina sobre el papel de las voliciones, que, según el autor, trabajan, como las hormonas en lo corporal, sobre un fondo de vitalidad primaria que ellas mismas pueden potenciar. Esta idea de capacidad potencial, que hay que desarrollar, es decisiva en pedagogía, y Ortega, convencido de que nuestros actos se originan en *emociones matrices*[12] radicadas en la fluencia psíquica propia de cada individuo, al subrayar el significado vital del desear

[9] *Ibidem*, 410.
[10] *Ibidem*, 409.
[11] *Ibidem*, 411.
[12] Cr. *ibidem*, 416.

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

y querer, abre camino a la tesis de que "la educación, sobre todo en su primera etapa, (…) en lugar de apresurarse a convertirnos en instrumentos eficaces para tales o cuales formas transitorias de la civilización, debe fomentar con desinterés y sin prejuicios el tono vital primigenio de nuestra personalidad"[13]. Se trata de lo que el autor llamará *pulso vital*, que, con resonancias claramente nietzscheanas, dice "es en unos hombres de tonalidad ascendente; en otros, de tonalidad descendente"[14]. Aquellos sienten que su actividad espiritual brota de un torrente ilimitado de energía y revela en sus frutos la plenitud de un lujo o un exceso de abundancia interior, que corresponde a un *clima vital* desfavorable a la envidia, al rencor, al resentimiento; a los otros, su *tonalidad descendente* trae consigo la impresión de debilidad constitutiva, desconfianza en sí mismo, en un clima vital de pequeñez, insuficiencia, incapacidad para la generosidad y actitud amorosa. Esta distinción entre *vitalidad ascendente* y *vitalidad descendente* le sirve a Ortega para entender no sólo la vida en sentido estricto, la vida individual, sino también el carácter de las diferentes épocas[15], pueblos o naciones y, si bien con menor extensión, desde mucho antes de 1920 la encontramos presupuesta como cimiento de su pensamiento filosófico. Nos damos cuenta de que no es una cuestión de estilo que nuestro autor, en *Vieja y nueva política*, por ejemplo, sintetice la solución al problema nacional, analizado en la conferencia, en el *fomento de la vitalidad de España*[16] o el *aumento de su pulso vital*[17].

1. España invertebrada traduce ya el esfuerzo teórico de Ortega por ir más allá del diagnóstico de cuestiones políticas concretas y presentar una explicación histórica del estado de decadencia al que había llegado España. Ortega no ignora que el país comparte algunos rasgos que caracterizan a otras naciones europeas, debido a una "comunidad de época" que los puso a todos en una situación sumamente difícil; sin embargo, el autor se resiste, en nombre de un correcto enfoque de los problemas españoles, al tema "demasiado tentador" de la "crisis de la vida europea" y lo deja pendiente para otro momento[18], que sabe-

[13] *Ibidem*, 417-418.

[14] *Ibidem*, 416.

[15] Por lo demás, la historia, de un modo general, puede ser entendida en función de las dos especies de *pulso vital* en que esa teoría desemboca: "De que dominen la una o la otra entre los hombres de una época depende todo: la ciencia como el arte, la moral como la política. En un caso, la historia asciende; la energía y el amor, la nobleza y la liberalidad, la idea clara y el buen donaire se elevan dondequiera sobre el haz planetario como espléndidos surtidores de vital dinamismo. En el caso opuesto, la historia declina, la humanidad se contrae estremecida por convulsiones de rencor, el intelecto se detiene, el arte se congela en las academias y los corazones se arrastran tullidos y decrépitos". *Ibidem*, 417.

[16] José Ortega y Gasset, *Vieja y nueva política*, ob. cit., 716.

[17] Cf. *ibidem*, 718.

[18] Cf. José Ortega y Gasset, *España invertebrada*, ob. cit., 425-426. ("Prólogo a la segunda edición").

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

mos fue por excelencia el de la publicación posterior de *La rebelión de las masas*[19]. La justificación vital del carácter inaplazable de esa comprensión de su país sólo puede entenderse teniendo presente el tipo de racionalidad –justamente *vital* e *histórica*– postulada por la reflexión filosófica orteguiana. Una de las ideas fundamentales presentadas al inicio de *España invertebrada* es precisamente que toda convivencia nacional, en cuanto depende de la consecución de determinados fines comunes, tiene el dinamismo propio de todo proyecto vital. Y dice: "Repudiemos toda interpretación estática de la convivencia nacional y sepamos entenderla dinámicamente. No viven juntas las gentes sin más ni más y porque sí; esa cohesión *a priori* sólo existe en la familia. Los grupos que integran un Estado viven juntos para algo; son una comunidad de propósitos, de anhelos, de grandes utilidades. No conviven *por estar* juntos, sino *para hacer* juntos algo"[20].

Preguntar por las causas de la *invertebración* de España se convierte en la pregunta de la que es responsable, históricamente, por contrariar el proyecto de colaboración entre todos los españoles. Vamos a dejar de lado las referencias de Ortega a las fechas de inicio de la desarticulación y decadencia nacional, para atender al "particularismo" como su fenómeno constitutivo, donde el autor incluye los movimientos nacionalistas y hasta separatistas especialmente agudos desde finales del siglo XIX: "*La esencia del particularismo es que cada grupo deja de sentirse a sí mismo como parte, y, en consecuencia, deja de compartir los sentimientos de los demás*. No le importan las esperanzas o necesidades de los otros y no se solidarizará con ellos para auxiliarlos en su afán. (...). En cambio, es característica de este estado social la hipersensibilidad para los propios males. Enojos o dificultades que en tiempos de cohesión son fácilmente soportados, parecen intolerables cuando el alma del grupo se ha desintegrado de la convivencia nacional"[21].

Esta larga cita contiene, sin embargo, elementos fundamentales de la mutación anómala de la *masa*, que ocurre cuando en lugar de desempeñar su función en el seno de la sociedad degenera por ceder a inclinaciones particularistas. Ortega menciona diversas formas del "particularismo", algunas más nocivas como son los casos del "particularismo regional" o el del estado central, el de la Monarquía y la Iglesia[22], pero también del ejército[23] y de otros grupos sociales que, nacidos de un movimiento diferenciador de funciones dentro de la sociedad, perdieron conciencia de su necesidad de interdependencia y cooperación, convirtiendo a España en una serie de "compartimientos estancos"[24]. Cuando esto sucede, es decir, cuando, ya sea por un exceso de autovaloración o por el

[19] Cf. José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, IV, 347-528.
[20] *Ibidem*, 442.
[21] *Ibidem*, 454.
[22] Cf. *ibidem*, 455-456.
[23] Cf. *ibidem*, 462 y ss.
[24] Cf. *ibidem*, 458 y ss.

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

desprecio de los demás, se produce en cada grupo la ilusión de no depender de ningún otro, la búsqueda normal y legal de satisfacción de intereses propios se sustituye por una pura y simple imposición del capricho particularista que, según Ortega, merece la denominación de "acción directa"[25].

Es en la segunda parte, titulada «La ausencia de los mejores», donde el filósofo sostiene: "Tal vez no haya nada que califique más certeramente a un pueblo y a cada época de su historia como el estado de las relaciones entre la masa y la minoría directora"[26]. Mientras en el "Prospecto de la *Liga de Educación Política Española*"[27], presentado siete años antes, la existencia de entusiastas minorías dirigentes aparece como condición de posibilidad de la sana movilización de las masas para la acción política, en *España invertebrada* Ortega explica la falta de reconocimiento social de ciertos hombres, casi al revés: por la incapacidad de las masas para entusiasmarse. La invertebración de la sociedad se origina, por consiguiente, o en la ausencia de una minoría enérgica y ejemplar, en una palabra, selecta, o en la recusa por la masa de asumir una ruta y dirección en la convivencia social.

Así entendido, el *imperio de las masas* no es primeramente un problema político[28], sino un problema de formación ética: no consiste en el dominio ilegítimo de una determinada clase social o de una determinada facción política, sino en un dominio difuso y omnipresente del *clima vital de pequeñez* –propio, lo hemos visto, de un *pulso vital descendente*– patente en la experiencia de que "[d]ondequiera asistimos al deprimente espectáculo de que los peores, que son los más, se revuelven frenéticamente contra los mejores"[29]. Ortega ilustra este fenómeno en su libro de 1922 dedicado a "definir la grave enfermedad que España sufre"[30], y para superarlo preconiza que se empiece por observar atentamente la realidad, para comprender la necesidad básica de que algunas personas funcionen como modelos para perfeccionarla. "La gran desdicha de la historia española ha sido la carencia de minorías egregias y el imperio imperturbado de las masas", afirma el autor, precediendo estas palabras con la expresión del antídoto: "Si España quiere resucitar es preciso que se apodere de ella un formidable apetito de todas las perfecciones"[31]. Ortega, que rechaza el utopismo

[25] Cf. *ibidem*, 465-467.

[26] *Ibidem*, 477. Cf. *ibidem*, 494.

[27] Cf. José Ortega y Gasset, "Prospecto de la *Liga de Educación Política Española*", *Vieja y nueva política*, ob. cit., 738-744.

[28] Por el contrario: "Este fenómeno mortal de insubordinación espiritual de las masas contra toda minoría eminente se manifiesta con tanta mayor exquisitez cuanto más nos alejemos de la zona política". José Ortega y Gasset, *España invertebrada*, ob. cit., 481.

[29] *Ibidem*, 482.

[30] *Ibidem*, 424 ("Prólogo a la segunda edición").

[31] *Ibidem*, 511.

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

de cualquier tipo, en especial lo que llama la "magia del *debe ser*"[32], incentiva la mejora de la educación de todas las personas como requisito del justo reconocimiento de la ejemplaridad de determinados modelos. Aspirar a lo mejor no puede ser algo exclusivo de algunos; preparar y movilizar la voluntad para aceptar modelos previene la anomalía de no discernir un proyecto de convivencia, de no ser capaz de, en cohesión, participar en ciertas tareas, y esto es válido para todos. El modo de desempeñar cada uno un papel adecuado pasa por esa formación, en la que algunas personas destacan, se tornan selectas y como tal son reconocidas por los demás, que también, por su desarrollo educativo-cultural, pueden contagiarse con el pulso ascendente de la minoría y, aprendiendo a refrenar sus deseos más básicos, encontrar alternativas para no intervenir en la vida pública bajo la forma de "acción directa".

Del mismo modo que en otras obras de Ortega, encontramos en *España invertebrada* el trasfondo del contraste entre energía y decrepitud, amor y rencor, nobleza y vulgaridad, lujo y esterilidad. Aunque todavía no tenemos la caracterización más acabada de la dimensión cualitativa de la categoría de *hombre-masa* que definirá *La rebelión de las masas*[33], ya tenemos, sí, el delinear de una pedagogía que, adoptando, por cierto, algunas metas regeneracionistas e institucionistas, representa un modo original de subrayar la máxima relevancia de sistematización de la vitalidad espontánea por una educación meditada como trayecto hacia la autenticidad de cada ser humano y, al mismo tiempo, hacia la salud de la convivencia social. ●

Fecha de recepción: 28/07/2022
Fecha de aceptación: 13/10/2022

[32] Cf. *ibidem*, 486-488. Su posición es, dicho con ironía, la siguiente: "Sólo *debe ser* lo que *puede ser*, y sólo puede ser lo que se mueve dentro de las condiciones de lo que *es*. Fuera deseable que el cuerpo humano tuviese alas de pájaro; pero como no puede tenerlas, porque su estructura zoológica se lo impide, sería falso decir que *debe* tener alas". *Ibidem*, 487.

[33] En *La rebelión de las masas*, "masa" describirá un tipo de ser humano indeseable, alguien que por su hermetismo se siente perfecto, no tiene aspiraciones, no quiere conocerse a sí mismo ni respetar norma alguna (cf. José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, ob. cit., 410-414), mientras que en *España invertebrada* "masa" designa "la muchedumbre", indispensable para asegurar la "representación colectiva" de ciertos protagonistas, ya que "[un] hombre nunca es eficaz por sus cualidades individuales, sino por la energía social que la masa ha depositado en él". José Ortega y Gasset, *España invertebrada*, ob. cit., 477.

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

Vertebrar España. Lecciones orteguianas para el siglo XXI

Victoria Camps
ORCID: 0000-0003-3006-5764

Resumen
El artículo hace un recorrido por las categorías que utiliza Ortega para explicar la falta de vertebración como un fenómeno intrínseco a la construcción nacional de España, en concreto, el "particularismo" y la ausencia de una "minoría selecta" capaz de ejercer el liderazgo en una sociedad caracterizada por la emergencia del "hombre-masa". A continuación se analiza la actualidad de la teoría de Ortega cien años después, cuando España acusa graves problemas de desvertebración territorial. Finalmente se alude a la convicción orteguiana según la cual la desmoralización propia de una *España invertebrada* sólo se corrige recuperando un *ethos* auténticamente liberal en que los individuos estén comprometidos con la sociedad.

Palabras clave
Ortega y Gasset, Vertebración de España, Sociedad de masas, Minoría selecta, Nacionalismo, Liberalismo

Abstract
The article reviews the categories used by Ortega to explain the lack of vertebration as a phenomenon intrinsic to the national construction of Spain, specifically, "particularism" and the absence of a "select minority" capable of exercising leadership in a society characterised by the emergence of the "mass-man". This is followed by an analysis of the relevance of Ortega's theory one hundred years later, when Spain is suffering from serious problems of territorial disintegration. Finally, it refers to Ortega's conviction that the demoralisation of an invertebrate Spain can only be corrected by recovering an authentically liberal ethos in which individuals are committed to society.

Keywords
Ortega y Gasset, Vertebration of Spain, Mass society, Select minority, Nationalism, Liberalism

Cuando sale a la luz *España invertebrada,* Ortega roza los cuarenta años y cuenta con un prestigio intelectual notable. Desde 1910 es catedrático de Metafísica de la Universidad de Madrid, tiene en su haber una formación filosófica germánica potente, ha impulsado o creado tres periódicos: *Faro, España* y *El Sol*, de los que es colaborador habitual. Es en *El Sol* donde, en forma de folletines, va apareciendo lo que en 1922 se publicará como libro con el título de *España invertebrada*. Acaba de fundar *Revista de Occidente,* la plataforma que pone a España al día de las tendencias filosóficas más sobresalientes de la época.

Cómo citar este artículo:
Camps, V. (2022). Vertebrar España: lecciones orteguianas para el siglo XXI. *Revista de Estudios Orteguianos*, (45), 89-97.
https://doi.org/10.63487/reo.90

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

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

Estamos en los años en que la producción de prosa política por parte de Ortega es más intensa. Lo que le ocupa y le preocupa es siempre la decadencia política y social de España en especial y también de Europa, a propósito de la cual pasa de un entusiasmo propio del espíritu regeneracionista que lleva dentro a un pesimismo casi insuperable. Como dejó dicho Santos Juliá en su *Historia de las dos Españas*, la construcción de una intelectualidad selecta ocupa los primeros años del discurrir político orteguiano. Ante la retórica de las dos Españas, el filósofo procura de entrada evitar la postura del lamento y la negación para apostar por una España nueva que se emplee en el compromiso y la acción. Desecha la tesis de que las causas de la decadencia de España residen en una fatalidad de la naturaleza o de la raza. Por lo menos al principio, considera que el problema de España radica en "el aislamiento del resto de Europa": dolerse de España es "querer ser Europa". Hay dos Españas, en efecto, "una muerta, vieja y carcomida y una España nueva, afanosa, aspirante, que tiende hacia la vida".

Pero esta postura ilusionada y esperanzada que Ortega alimenta en sus primeros escritos le dura poco. Pronto desiste de la esperanza por una "nueva política" e incluso renuncia a asumir él mismo el papel del intelectual como alma del progreso político y social. El anhelo regeneracionista que se proyecta en la creación de la llamada "Liga de Educación Política española" tiene un recorrido corto. *España invertebrada* es un diagnóstico lúcido sobre la imposibilidad de vertebrar lo invertebrable. Josep Pla observa que "es un libro triste. Él la quería vertebrada al máximo. La vertebración costaba Dios y ayuda"[1]. El intelectual que se había propuesto ser Ortega ve frustrada la capacidad de influir en la reorganización de España. Y cuando funda *Revista de Occidente* expresa su voluntad de situarse "de espaldas a toda política" para dedicarse "a las cosas que realmente importan".

La publicación de *España invertebrada* es un éxito. Pronto aparece una segunda edición nuevamente prologada por su autor quien, tras excusarse por no haber previsto la fortuna de lo que fue concebido como un conjunto de pensamientos fragmentarios (una excusa frecuente en sus prólogos), señala que la decadencia nacional ya no es privativa de España, sino que alcanza a toda Europa. Ahora dice que Europa es víctima de una extenuación que no se explica sólo por los estragos ocasionados por la Gran Guerra, sino por "la ausencia en toda Europa de una ilusión hacia el mañana. Si las grandes naciones no se restablecen, es porque en ninguna de ellas existe el claro deseo de un tipo de vida mejor que sirva de pauta sugestiva a la recomposición"[2]. La palabra que

[1] Josep Pla, "Ortega y Gasset *ex cathedra*", *Grandes tipos*. Barcelona: Aedos, pp. 19-25.

[2] José Ortega y Gasset, *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, III, 41. En adelante todas les referencias de Ortega remiten a esta edición con tomo en romanos y páginas en arábigos.

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

define el estado de ánimo del presente es la "desmoralización" colectiva, la cual viene dada por la inexistencia de un sujeto histórico que encarne un proyecto colectivo común y regenerador.

Dos son, a juicio de Ortega, las razones de la decadencia que padecen la nación española y las naciones europeas. Son los dos ejes centrales del libro que nos ocupa. Una, el "particularismo", una tendencia contraria a la unidad que debería ser el motivo de una construcción nacional perdurable, lo que Ortega llama "nacionalización de España".

Detrás de dicha nacionalización hay una idea de nación indiscutible para Ortega: la nación como unidad de convivencia política y moral. Una idea alejada de la deriva nacionalista que es uno de los particularismos que hay que desechar. Para explicar su concepto de nación, Ortega hace un recorrido histórico a partir de la historia de Roma para poner de relieve la tesis de Mommsen según la cual: "La historia de toda nación, y sobre todo de la nación latina, es una historia de incorporación"[3]. La unidad nacional no procede ni se funda en la unidad de sangre, sino en la voluntad de unir unidades sociales preexistentes. Es lo que ocurre con el *foedum latinum*, la federación latina. Cuando Roma somete a las Galias, éstas no se diluyen en un todo ajeno, sino que siguen sintiéndose como partes distintas del imperio romano. Lo mismo ocurrirá –apostilla Ortega– en Castilla cuando integra Aragón, Cataluña y Vasconia; ninguno de estos pueblos renuncia a su carácter distintivo por el hecho de incorporarse a un conjunto mayor.

Aquí está contenida la idea de nación que Ortega no abandonará nunca y que le lleva a rechazar tanto las veleidades románticas justificativas de la construcción nacional, como a reafirmarse en la convicción de la artificialidad de las naciones que merecen tal nombre. En la formación nacional, ¿por qué se unen las partes? ¿Qué es lo que motiva la unión de lo diferente? No la fuerza, responde Ortega, sino "el proyecto sugestivo de una vida en común", la ilusión y el empeño sostenido de hacer algo juntos. Cuando se pierde la capacidad de unir a los territorios que la conforman, la nación decae porque la unidad no se mantiene. A propósito de la unidad española, explica que ésta "fue ante todo y sobre todo la unificación de las dos grandes políticas internacionales que a la sazón había en la península: la de Castilla hacia Africa y el centro de Europa, la de Aragón, hacia el mediterráneo"[4]. La unidad se buscó para hacer grandes cosas.

Ortega ha leído con entusiasmo la obra de Renan y suscribe al cien por cien la tesis archiconocida sobre la nación como un plebiscito cotidiano. En *La rebelión de las masas* cita y comenta por extenso los requisitos que el pensador francés considera imprescindibles para configurar una realidad nacional: "Tener glorias comunes en el pasado, una voluntad común en el presente: haber

[3] *Ibidem*, 51.
[4] *Ibidem*, 63.

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

hecho juntos grandes cosas, querer hacer otras más; he aquí las condiciones esenciales para ser un pueblo. En el pasado, una herencia de glorias y remordimientos; en el porvenir, un mismo programa que realizar. La existencia de una nación –concluye el párrafo de Renan– es un plebiscito cotidiano"[5]. Si falta ese estímulo común, el pueblo constitutivo de la nación se desmoraliza. Se queda sin moral; dicho de otra forma, carece de un sentido o de la pasión necesaria para compartir una empresa común.

Cuando la unidad fundante falta, la nación se desmembra en "particularismos", se desintegran las partes del todo que las unía. En tal caso, "cada grupo deja de sentirse a sí mismo como parte y, en consecuencia, deja de compartir los sentimientos de los demás"[6]. Lo más interesante y original de la versión de Ortega es que la carga de la culpa de la desintegración de las naciones la sitúa en la incapacidad del poder central para mantener la unión. El mal radical del catalanismo y el bizcaitarrismo –son palabras de Ortega– no están en Cataluña ni en Vizcaya. El primer particularista fue el poder central: "Castilla ha hecho a España y Castilla la ha deshecho". Dicho de otra forma, el particularismo o los intentos de secesionismo de las regiones limítrofes es, a juicio de Ortega, la expresión "de un particularismo más general existente en toda España". En tales condiciones, la sociedad deja de ser sociedad; lo que hay en su lugar son grupos –partidos, clases, gremios, grupos profesionales– que actúan cada uno por su cuenta.

Lo que define al particularismo es no contar con los demás, lo más nefasto para la persistencia de la nación, la antítesis de la solidaridad que debería agregar a los individuos y los grupos y constituir sociedad. La indiferencia y el ensimismamiento en el propio grupo explica así lo que hoy expresamos con una palabra que no es orteguiana, el "desafecto" hacia la política. Ortega habla de "repugnancia" hacia la política, y la explica diciendo que "la causa decisiva de la repugnancia que las demás clases sienten hacia el gremio político me parece ser que éste simboliza la necesidad en que está toda clase de contar con las demás"[7].

La segunda razón de la desmoralización colectiva es la emergencia del "hombre-masa" que equivale a la desaparición del individuo y, con él, de una sociedad creativa y poderosa. Las sociedades han quedado anuladas por ese tipo de ser que ha dimitido de su individualidad y se confunde con una masa inerte e innoble. El problema de la sociedad y el papel del individuo en ella, que preocupan a Ortega en este período, no es de "inmoralidad pública", sino de falta de sociedad, entendiendo por tal la extinción o la inanidad de una minoría (la minoría selecta que él hubiera deseado contribuir a formar hasta que desiste de hacerlo) que debería erigirse en orientación y guía de los individuos.

---

[5] IV, 265.
[6] III, 68.
[7] *Ibidem*, 80.

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

La teoría de la masificación, del hombre-masa, en la acepción orteguiana, no es una invención de Ortega. Tiene su origen en el pensamiento elitista y conservador, temeroso de los efectos nocivos del igualitarismo vinculado a la democracia, que se extiende a lo largo del siglo XIX y crea un nuevo discurso en torno a lo que los sociólogos han llamado la "psicología de las multitudes". Ortega se alinea en dicha corriente y con su exitoso *La rebelión de las masas* se constituye en uno de los pensadores de referencia de la sociedad masa acuñando el concepto de hombre-masa, el tipo de individuo solitario y despersonalizado que caracteriza a la sociedad moderna desengañada de los ideales ilustrados y de las esperanzas de progreso.

Lo más lamentable de esa forma de sociedad de "aglomeraciones" es que la libertad desaparece porque las aglomeraciones y las manifestaciones colectivas restan espacio a la vida privada, que es el del cultivo del yo interior, de la complejidad y la responsabilidad individual. El hombre masa vive feliz precisamente porque es idéntico a los demás. Sus notas son la medianía, la vulgaridad, la conformidad, la puerilidad. Nadie admira lo que merece ser admirado, sino lo que piensa, opina o hace el hombre medio. Por su parte, las elites que deberían guiar a las masas se han extinguido, los "mejores" brillan por su ausencia, no hay minorías selectas y, si las hay, las masas no las obedecen, no las siguen; al contrario, las ignoran y las suplantan.

Para Ortega, la paradoja de tal situación es que la supuesta rebeldía de las masas como protagonistas de la sociedad es sólo aparente. De hecho, su connivencia con un Estado que se identifica con ellas es total y se someten a él sin titubeos. Para un pensador liberal, como lo fue Ortega, la gran víctima del asalto de las masas contra la civilización es el individuo que ha perdido la condición de ser libre, capaz de pensar y desarrollarse por sí mismo. Podríamos decir que es un individuo sin individualidad.

Repito las dos ideas básicas del pensamiento orteguiano en *España invertebrada* y, en general, en su pensamiento de los primeros decenios del siglo XX: primero, la desmoralización no sólo de España, sino de Europa, cuya razón de ser radica en el particularismo, la falta de una vida en común que debiera estar en la base de todo proyecto nacional; en segundo lugar, la irrupción de un modelo perverso de sociedad, la sociedad de masas, que de hecho es la "no sociedad", que anula al individuo que debiera participar con su entusiasmo y compromiso en el sostenimiento y pervivencia de la nación.

¿Tiene actualidad la obra de Ortega cien años después de su publicación? El título no puede ser más actual: España sigue, si cabe, más invertebrada que nunca. Pero, ¿es también actual el diagnóstico, la explicación de las causas de la desvertebración de España? ¿Lo es el lenguaje? ¿Aporta ideas sugerentes para nuestro tiempo?

Una primera apreciación que se me ocurre es que la seguridad con que Ortega habla de recuperar o reconstruir las naciones choca con una época en

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

la que comprender el sentido de la nación es cada vez más difícil. El nacionalismo en el sentido peyorativo que le da Ortega está tan desprestigiado que ni los independentistas catalanes lo defienden. Ven lo mismo que veía Ortega: una realidad excluyente que no puede ser de recibo en una democracia. En cuanto al proyecto de nacionalizar España, con este lenguaje, sólo una formación como Vox lo acogería con entusiasmo. Ortega, en los años 20 y 30 del siglo pasado, contaba con los mimbres para tejer un proyecto de España federal que hubiera encajado en la actualidad, pero jamás quiso considerarlo. Nunca admitió que la búsqueda de un sentido y una unidad ilusionantes pudiera ser compatible con la agregación de diversas naciones o nacionalidades con rasgos culturales diferenciados y con una clara vocación de autonomía. Si pensamos en el conflicto actual con Cataluña, las tesis orteguianas quedan lejos de aportar nada que ayude a una salida federal, a mi juicio, la única salida moderada del conflicto.

Como ha dicho Andreu Navarra[8], en *España invertebrada* empieza una reflexión sobre Cataluña que culminará con la tesis de la "conllevancia", esgrimida por Ortega en su discurso sobre el Estatuto de 1932. No sólo ahí el pesimismo es absoluto, pues lo que expresa la conllevancia es que el conflicto es insoluble, sino que Ortega no se apea nunca de sus posiciones autonomistas que se sustentan en la afirmación de que sólo los Estado son soberanos y sólo los Estados crean nación, no al revés. La nación no puede nacer de separar lo que estuvo unido, sino de incorporar realidades diferentes con las que se pacta un proyecto común. Dicha teoría, que podría ser el sustento de una posible federación no sólo hispánica sino ibérica, a Ortega no le sugiere nada que pueda acercarse a un federalismo hispánico. Como es sabido, Ortega consiguió que se eliminara del articulado del Estatuto de 1932 que la República fuera de "tendencia federalista". Los distintos territorios que componen España son sólo "regiones" o "pueblos", nunca podrán "nacionalizarse" ni siquiera para integrarse en un proyecto nacional más amplio. En cuanto a la región –añadirá más tarde Ortega, en *La redención de las provincias*, con un inquietante verbo– "es confinada por el Estado".

Hubo una relación fluida y cálida entre los intelectuales y políticos catalanes (Cambó, Maragall, Gaziel, y otros muchos) en la época de redacción de los dos Estatutos –el de 1919 y el de 1932–, pero jamás acercaron posiciones al respecto. Para utilizar otro de los conceptos orteguianos más afortunados, las "creencias" de unos y otros se oponían radicalmente. Y como las creencias no son simples ideas de quita y pon, sino que "en las creencias se está", no quedaba más remedio que resignarse a la conllevancia. En esa conclusión, y a la vista de la sucesión de acontecimientos posteriores, seguramente habrá que acabar reconociendo que, en realidad, fue un visionario.

[8] Andreu NAVARRA, *Ortega y Gasset y los catalanes*. Madrid: Fórcola Ediciones, 2019.

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

De otra forma hay que considerar la concepción del hombre masa, que no sólo no ha desaparecido, sino que se ha potenciado con la globalización y con la emergencia de las redes sociales. El fenómeno de los populismos podría interpretarse como la caricatura del anhelo orteguiano de unas elites capaces de orientar a las masas y llevarlas por la vía del progreso. Puesto que quienes agitan a las masas no tienen nada que ver con el intelectual selecto que vislumbraba Ortega, la simpleza y mediocridad del individuo sólo recibe refuerzos en lugar de salvarse de la masificación.

El fenómeno de las masas es una de las preocupaciones tempranas de Ortega. Tan temprana que de ellas habla en el primer escrito recogido en las *Obras completas*, titulado "Glosas" y publicado en 1902, donde lamenta la sustitución de las influencias personales por las influencias de las masas. Las multitudes son una realidad de las sociedades modernas, que presenta rasgos muy negativos y preocupantes porque la multitud es "impersonal, involuntaria, torpe, como un animal primitivo"; la multitud contrasta con "los hombres de criterio delicado que al formar parte de un público pierden sus bellas cualidades. De suerte que una multitud de individuos formando un público es inferior a la suma de esas intelectualidades separadas"[9].

Ortega acierta en el diagnóstico: España sufre una desvertebración que es consecuencia del particularismo y la "acción directa" del hombre-masa. Pero se equivoca al pensar que la recuperación del alma política –de lo que él llama "sociedad" y que considera inexistente– sólo podía haber sido posible con el liderazgo de esas minorías selectas, un liderazgo que nunca ha existido y que ya es imposible.

Pedro Cerezo tampoco comparte la tesis orteguiana de que la desmoralización colectiva de Occidente se superaría si Europa vuelve a tomar las riendas de la vida y se constituye como una eficaz comunidad política, porque "el problema último, según sus propias premisas no estaba aquí. No era cuestión de liderazgos sino de ejemplaridad, y ésta sólo podría lograrse con un nuevo modelo de existencia. La des-orientación del hombre-masa que no sabe a qué estrellas vivir es tan sólo un exponente de la más grave des-orientación de la cultura europea, que al término de su proyecto racionalista, consumada su reducción ideológica como razón dominadora, advierte que se ha quedado exánime, esto es, sin principios, porque el *principio* de la razón se ha reducido a la *función metódica instrumental* para alcanzar cualesquiera resultados y en virtud de cualquier premisa"[10].

La cuestión de fondo y a mi juicio más destacable, que Ortega desarrolla en *La rebelión de las masas* y con la teoría de la razón vital, es el rescate de la vida como libertad, el valor fundacional de la historia de Occidente, que se ha extin-

[9] I, 16.

[10] Pedro CEREZO GALÁN, *La voluntad de aventura.* Barcelona: Ariel, 1984, pp. 71-72

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

guido por causa de la evolución del liberalismo decimonónico. Sólo cultivando la libertad, los hombres y mujeres se hacen cargo de su libertad individual y dejan de ir a la deriva y sin proyecto que cohesione a la sociedad.

Es paradójico que el gran valor instaurado por la modernidad, el de las libertades individuales, haya evolucionado de forma que lleve a la inhibición y la falta de compromiso del sujeto de la libertad, que es el individuo. Es paradójico que la doctrina política liberal cuya afirmación ha consistido en pedir que no se aniquile al individuo, ha acabado aniquilándolo. En *Historia como sistema*, Ortega le da vueltas al concepto de libertad, remitiéndose a la *libertas* ciceroniana, y atribuye su degeneración a un vicio del liberalismo consistente en "creer que la sociedad es, por sí y sin más, una cosa bonita que marcha lindamente como un reloj suizo". Esa dejadez con respecto a la sociedad nos ha dejado con un liberalismo "encantador e irresponsable"[11].

¿Por qué? Según nuestro filósofo, porque la sociedad es una utopía, ninguna sociedad ha sido jamás sociedad. Por eso hace falta alguien que mande, un Estado. La ensoñación liberal de una sociedad capaz de autorregularse y limitar el poder deriva de no haber caído en la cuenta de que, en toda colectividad, actúan fuerzas sociales y antisociales. Dicho de otra forma, en toda sociedad, hay un componente antisocial. El liberalismo no supo verlo, pese a que no faltaron filósofos que lo advirtieron. Basta citar a Kant y su idea de la "sociabilidad insociable" del ser humano.

Desde el punto de vista de que lograr una sociedad que merezca tal nombre es una empresa utópica, dirá Ortega, la libertad política hay que entenderla de otra manera a como suele entenderse. No se trata de ir ganando libertades varias ni de que el ser humano no se sienta oprimido, sino de "la forma de esa opresión". Algunos pueblos y épocas lo entendieron bien y supieron "adaptar el Estado a sus preferencias vitales". Eso significa "la vida como libertad", en la acepción orteguiana. El ejemplo, dice, son las instituciones romanas "que fueron inspiradas en las circunstancias, desde el fondo de firmes creencias que constituyen el alma de una nación, mientras una nación tiene alma. Todo pueblo que sepa hacer eso será un gran pueblo", explica en *Historia como sistema*[12].

Finalmente, la recuperación del alma de la nación o de la sociedad, desde las preferencias vitales, pienso que tiene algo que ver con la idea más celebrada de Ortega: la de salvar las circunstancias para salvarnos a nosotros mismos. "El hombre rinde al máximo de su capacidad cuando adquiere la plena conciencia de sus circunstancias", dice en *Meditaciones del Quijote*[13]. El discurso de las circunstancias nos dice que el ser humano es una individualidad que se construye con el esfuerzo de salvar lo que le rodea: la gente, las relaciones, la política, la

[11] VI, 72.
[12] *Ibidem*, 101.
[13] I, 319.

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

historia. Esa voluntad de salvación, que le compete al individuo y debiera articularse en una tarea común, es nuestro imperativo ético.

La falta de moral que Ortega detecta en una *España invertebrada* y que tiene su razón de ser en el particularismo y en la realidad del hombre-masa sólo se combate recuperando el *ethos* liberal, con una ciudadanía socialmente comprometida, una ciudadanía formada por esos individuos que son, cada uno de ellos, una perspectiva distinta. Dicho de otro modo, recogiendo la teoría del mismo Ortega según la cual "cada individuo es un punto de vista esencial" cuyas verdades parciales hay que lograr tejer para formar sociedad. Ortega reclama una moralización del individuo rechazando al mismo tiempo un "deber ser" utópico, alejado de las circunstancias vitales. Moralizarse es, diríamos hoy con una palabra horrible, empoderarse, para ser lo que somos: individuos que articulan sus puntos de vista para formar una sociedad auténtica. La propuesta parece fácil, pero no hemos conseguido que se haga realidad. ●

Fecha de recepción: 07/06/2022
Fecha de aceptación: 16/09/2022

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

"Un antiguo libro mío..." José Ortega y Gasset cita *España invertebrada**

Domingo Hernández Sánchez
ORCID: 0000-0002-6893-6097

Resumen

Este artículo investiga las alusiones explícitas de José Ortega y Gasset a su libro *España invertebrada* en el conjunto de su obra publicada. Mediante tal análisis se pretende, en primer lugar, mostrar qué ideas y teorías de *España invertebrada* perduran en el discurrir del trayecto filosófico de Ortega y cómo se adecúan a los diversos contextos. En segundo lugar, y de modo más general, esta investigación sobre las autorreferencias del autor tiene también como objetivo mostrar cómo construye Ortega las conexiones entre sus obras y cómo define la narrativa historiográfica de su propio pensamiento.

Palabras clave

Ortega y Gasset, *España invertebrada, La rebelión de las masas,* Autorreferencia, Recepción

Abstract

This article investigates José Ortega y Gasset's explicit allusions to his book *Invertebrate Spain* throughout his published work. Through this analysis, the aim is, first, to show which ideas and theories of *Invertebrate Spain* persist in the course of Ortega's philosophical trajectory and how they adapt to different contexts. Secondly, and more generally, this research on the author's self-references also aims to show how Ortega constructs the connections between his works and how he defines the historiographical narrative of his own thought.

Keywords

Ortega y Gasset, *Invertebrate Spain, The Revolt of the Masses,* Self-reference, Reception

No resulta fácil hablar hoy sobre *España invertebrada*. Es un libro demasiado marcado, excesivamente manoseado, para lo bueno y para lo malo. Por supuesto, puede analizarse desde su porvenir, nuestro presente, a fin de mostrar la pervivencia de algunos de sus efectos, pero ello exige numerosas aclaraciones y constantes actualizaciones. Y es que se trata de una propuesta tan contextual, tan zarandeada ya desde su época de producción,

* Este texto es la versión escrita de la ponencia presentada el 4 de mayo de 2022 en el marco del Congreso Internacional *A los cien años de* España invertebrada, *de Ortega y Gasset: La responsabilidad de la filosofía hoy,* celebrado en Madrid y organizado por la Universidad Complutense y la Fundación José Ortega y Gasset - Gregorio Marañón. El artículo forma parte de los resultados del Grupo de Investigación Reconocido de Estética y Teoría de las Artes (GEsTA), Instituto de Iberoamérica, Universidad de Salamanca.

Cómo citar este artículo:
Hernández Sánchez, D. (2022). "Un antiguo libro mío...": José Ortega y Gasset cita "España invertebrada". *Revista de Estudios Orteguianos*, (45), 99-109.
https://doi.org/10.63487/reo.91

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

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

que observarla desde la actualidad solicitaría tantas generalizaciones que, al final, quizá la relación, más que con el libro, fuera con la historia de España. No puede olvidarse que ya en su contexto inicial, la recepción del clásico orteguiano estuvo marcada por hechos históricos muy concretos, como examina con detalle Francisco José Martín en la Introducción a su edición[1]. La historia es conocida: en 1923, al año de sus dos primeras ediciones, la dictadura de Primo de Rivera, que, obviamente, modifica la comprensión del proyecto vertebrador orteguiano; luego, la revisión de la cuarta edición, en 1934, que aparecía ya en el contexto republicano y, además, lo hacía marcada por la exitosa y polémica recepción de *La rebelión de las masas*, publicado cuatro años antes, como se percibe claramente en el Prólogo –y que implicó las duras críticas de Francisco Carmona Nenclares y Luis Araquistáin desde *Leviatán*, la publicación del ala caballerista del PSOE, al leerlo desde el marco de la huelga revolucionaria de octubre de 1934–; por último, la Guerra Civil y el franquismo, donde el pluralismo orteguiano poco tenía que hacer ante la "España una". Y son sólo los años cercanos a su publicación, apenas una década. Demasiada actualidad, la suya, para que no afecte demasiado a la nuestra. Podrán actuar todavía los efectos del libro, sin duda, pero su historia pesa en exceso.

Todo ello revela algo más o menos claro: si desea analizarse hoy *España invertebrada*, incluida su posible actualidad, no sólo hay que trabajar sobre el libro, sino también sobre las distintas recepciones a lo largo de su historia editorial. Dentro de esta historia de recepciones hay una que en ocasiones se pasa por alto y que no debería olvidarse: la del propio Ortega en sus textos, es decir, la presencia literal, en alusiones directas, de *España invertebrada* en el corpus orteguiano. Analizar tal recepción autorreferencial es el objetivo de este artículo. Por ello, no se trata ahora tanto de los contenidos concretos, sino de cuándo, dónde y para qué quiso Ortega hacer manifiesta la referencia al libro publicado como *España invertebrada*. Su lugar más conocido será *La rebelión de las masas*, pero no es el único. Así, efectuar este recorrido de un modo breve impedirá un análisis detenido de los temas, pero quizá ofrezca el panorama global, la perspectiva aérea de la presencia directa, con título incluido, de *España invertebrada* en el conjunto del corpus orteguiano.

En un autor como José Ortega y Gasset, un maestro de la gestión textual, es importante percibir cómo construye su historia, es decir, cómo sitúa –cuando lo hace de modo explícito– las conexiones entre el presente, el pasado y el futuro de sus escritos: cómo remite a sí mismo y a sus obras, cómo elabora su personaje filosófico. Un modo de entenderlo –no sería el único– consiste en efectuar el análisis de tales autorreferencias, esa estrategia que, mediante

[1] Cfr. Francisco José MARTÍN, "Introducción", en José ORTEGA Y GASSET, *España invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos*. Edición de Francisco José Martín. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002, especialmente pp. 38-47.

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

las constantes alusiones directas a otras obras e ideas ya presentadas, permite al filósofo construir una historia propia, una narrativa, una coherencia. Así, no se trata ahora del afán profético orteguiano, sino de saber cuándo y sobre qué tema Ortega ha querido enfatizar explícitamente las menciones, porque no es lo mismo llevarlo a cabo en un país que en otro, en un libro que en un artículo, en una publicación que en un curso, en el cuerpo del texto que en nota al pie. Y Ortega, lo sabemos, no hace nada al azar cuando se trata de sus escritos. La guía de lectura, entonces, es la intervención del autor sobre la gestión de sus textos –*España invertebrada* en este caso– en el discurrir de su escritura, con lo que, en el fondo, se trata de presentar cómo quería Ortega que lo viésemos, cosa que, claro está, puede que no sea precisamente la mirada más objetiva.

Por todo ello, en el caso de *España invertebrada*, donde el tema era *el tema*, es decir, España, y teniendo en cuenta que la idea de vertebración-invertebración venía insinuándola Ortega desde hacía más de una década respecto a la publicación del libro –la historia de la imagen es conocida: "España es hoy invertebrada" (I, 380)[2], de aquellas "Sencillas reflexiones" de 1910; "la existencia invertebrada de nuestra nación" (I, 560), de "Ni legislar ni gobernar" de 1912; la "España vertebrada y en pie" (I, 737; I, 741) que se pedía desde el prospecto de la Liga y desde el párrafo final de *Vieja y nueva política*, en 1913 y 1914; o el explícito "la España del siglo XX es una España invertebrada" (IV, 752), de ese artículo fundamental de 1917 que es "Bajo el arco en ruina"–, no ha de extrañar que las primeras referencias directas enfaticen tal precedencia y, de algún modo, lo sitúen como ya efectivo... antes de haberse publicado. Serían las presencias iniciales, las de los años veinte, justo al aparecer el volumen en las librerías, por lo que no sólo lo conectan horizontalmente con otros textos del momento, sino también, verticalmente, con textos anteriores. Lo hacen, claro está, mediante las distintas ediciones o reimpresiones de los escritos, cuando éstos vinculan su fecha de escritura o de publicación en prensa con la del volumen que los recoge, en este caso *El Espectador*. Así, en 1915, en "De Madrid a Asturias o los dos paisajes", ya habría referencias en nota a *España invertebrada* (II, 384 n.); también en 1917, en las "Palabras a los suscriptores" que abren el segundo *Espectador* (II, 267 n.) y en "Azorín o primores de lo vulgar" (II, 303 n.). Obviamente, son notas incluidas a posteriori, sea en la edición de 1921 o de 1928 –la primera es del 1917– del segundo *Espectador* o en las del tercero –la primera de 1921, en 1928 la segunda–, en las que, además, se enfatiza la fecha, 1921, aunque como libro apareciera en 1922.

[2] Para las citas procedentes de las obras de Ortega se señala, entre paréntesis en el cuerpo del texto, únicamente el número de tomo en romanos y de página en arábigos, a partir de: José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010.

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

De un modo u otro, el hecho es que el Ortega de los años veinte ya quería que, en ciertos temas, se percibiera la conexión de *España invertebrada* con textos anteriores. Ello enfatizaría el largo recorrido de las ideas ahora presentadas y, a la vez, mostraría el amplio despliegue de sus posibles aplicaciones. ¿Y qué temas eran esos? ¿De qué trataban los párrafos en los que se insertan las notas? En el texto de 1915, el asunto era la dialéctica entre la unidad conseguida por Castilla y la necesaria diversidad de las "variedades peninsulares" –aquello de "Pupila castellana, abre bien el iris para que España multiforme y entera penetre en tu retina..." (II, 384)–. Por su parte, en la nota añadida posteriormente a la presentación de 1917 del segundo *Espectador*, las líneas de las que colgaba estaban dedicadas a "el fracaso de nuestros hombres mejores" (II, 267) como definitorio de nuestra historia. Se incluía también ahí la referencia al capítulo "Aniquilamiento de los mejores", de la *Historia de la decadencia del mundo antiguo*, de Otto Seeck, de fácil conexión con el penúltimo capítulo de *España invertebrada* y que, como mención directa, no aparecía en el libro, aunque Ortega ya hubiera venido insistiendo sobre ello desde 1914, en los textos sobre la destitución de Unamuno (VII, 390 y VII, 399), y en la carta al director de *El Sol* en 1920 (III, 354). Con sentido similar, en las líneas desde las que se remite a *España invertebrada* en nota añadida al texto sobre Azorín de 1917, esta vez aludiendo a un capítulo concreto –"Véase el capítulo «¿No hay hombres o no hay masas?» de mi libro *España invertebrada*, 1921" (II, 303 n.)–, el tema vinculado era "el odio al ejercicio intelectual" y, como su consecuencia, "entumecer en el español la capacidad de ser influido por las ideas" (II, 303).

Si estas son las *presencias* del libro añadidas de modo posterior a textos previos y enfatizando un año concreto, 1921, se comprenden entonces las siguientes, las de 1922, es decir, justo antes de la segunda edición de *España invertebrada*. Así, si el Prólogo de ésta lo fecha Ortega en octubre, en junio había iniciado "Ideas políticas. Ejercicio normal del Parlamento", donde explicaba la "repugnancia a contar con los demás" y la "fobia contra el Parlamento y los políticos", subrayando que "a esta enfermedad social que hoy padece España en forma aguda he llamado particularismo en un libro reciente, donde intento su análisis" (III, 388). Por su parte, en "Temas de viaje", escrito ese verano y publicado en septiembre, aprovechaba su crítica a la interpretación geográfica de la historia, la de "la influencia soberana del «medio» sobre el hombre", para señalar que "en un ensayo de ensayo sobre la historia de España, publicado por mí hace unos meses, no se mienta siquiera el factor geográfico. Algunos lectores me han mostrado por ello su extrañeza" (II, 489), como Baroja.

Todo esto antes de la segunda edición de 1922. Los temas podrían concretarse: necesaria dialéctica entre unidad y diversidad en España; fracaso de nuestras minorías; desprecio al intelectual; particularismo; historia de España. Tras la nueva edición y el Prólogo de 1922 –donde Ortega insiste en negar su pesimismo aclarando su oposición al modo habitual de entender la "decaden-

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

cia" de España y, sobre todo, extiende el tema hacia Europa, hacia la crisis general de deseos e ilusiones europeos–, la presencia explícita de *España invertebrada* no reaparecerá hasta 1924. Entre ambos años, el comienzo de la dictadura de Miguel Primo de Rivera y, en las publicaciones, *El tema de nuestro tiempo*, la puesta de largo del raciovitalismo orteguiano. Desde tal marco, se comprenden las alusiones de 1924, ya desde el cuerpo del texto: la del comienzo de "No ser hombre ejemplar", donde se señala que "en un libro mío –*España invertebrada*– he insinuado una doctrina sobre el origen de las sociedades que discrepa sobremanera de las usadas" (II, 475), remitiendo con ello al impulso de adhesión del grupo ocasionado por la ejemplaridad de ciertos individuos excelentes –la ejemplaridad real, no la ficticia: no se olvide que "el hombre verdaderamente ejemplar no se propone nunca serlo" (II, 476)–; y la de "Las dos grandes metáforas", donde, de nuevo, insiste en que desde ese juego metafórico-etimológico de "sociedad, socio, secuaz, *sequor*", se mostraría "una curiosa corroboración histórica de la teoría sobre el origen de la sociedad que apunto en mi *España invertebrada*" (II, 506).

Todavía en 1924, desde *La Nación*, en "El deber de la nueva generación argentina", Ortega vuelve a aludir directamente a *España invertebrada*, en este caso para recordar que la reseña que le había hecho Carlos Américo Amaya en *Valoraciones* era "la nota más exacta que se ha hecho sobre aquel libro mío" (III, 664), pero que en España, aunque leído, no habría sido comprendido. De nuevo el papel del intelectual y, con él, las quejas de Ortega: Argentina, España... Para que esta historia de las referencias directas resulte completa, no ha de olvidarse añadir al marco cronológico también el espacial, es decir, no sólo el cuándo, sino también el dónde y el para quién escribía Ortega. En este caso, es comprensible que su queja sobre la recepción del libro en España apareciese en Argentina. Al hacerlo desde la distancia, no sólo se alude al complejo recibimiento en el momento epocal de su país, sino que también parece solicitar la explicación de tal hecho y, con ello, efectuar la conexión con la temática del artículo de *La Nación*.

Sea como sea, durante los años veinte, entendidos aquí casi como preludios a la gran reaparición de *España invertebrada* en *La rebelión de las masas*, las alusiones se mantienen: en 1926, en "Sobre una encuesta interrumpida", insistía Ortega en que "hace cuatro años, en mi *España invertebrada*, sugería que era un error atribuir el aspecto de Europa a los graves y urgentes problemas de postguerra", sino que la depresión europea obedecía "a la falta de ilusiones vitales" (IV, 8), a la ausencia de un proyecto de vida futura. España y Europa, como en el "Prólogo a la segunda edición", enfatizan así su unión, de modo similar a como en el mismo año, 1926, en la reseña a *Orígenes del español*, el libro de Menéndez Pidal, además de proporcionarle corroboración para sus ideas sobre la función de Castilla, tanto política como idiomática, permitiría subrayar: "«Castilla ha hecho a España» –decía yo en *España invertebrada*. Lo ha hecho

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

por su originalidad y su europeísmo" (IV, 122). Seguramente sea tal europeísmo, ese deslizamiento temático de España a Europa y, por tanto, la generalización del problema, el que permite observar cómo la presencia explícita de *España invertebrada* se dirige ya hacia *La rebelión de las masas*. De base, siempre, el proyecto, el futuro, la ilusión.

Así, la dificultad para distinguir entre realidad y deseo que caracteriza a la mente infantil y que era "síntoma de puerilidad" en *España invertebrada*, se enfatiza en 1927, en el *Mirabeau*, cuando Ortega, esta vez sin alusión directa, recordaba que "hace mucho tiempo he postulado una higiene de los ideales, una lógica del deseo" (IV, 195) –véase también, entre ambos años, 1922 y 1927, la versión de 1924 en el "Epílogo al libro *De Francesca a Beatrice*" (III, 731). La psicología del niño mimado se insinuaba ya en el debate entre arquetipos e ideales, por lo que no sorprende que sólo un año después, en 1928, los temas ya se concretasen en torno a la dialéctica masa-minoría. Así, si desde el marco de *La redención de las provincias* –editado como monografía en 1930, pero cuyos capítulos procedían de artículos publicados entre 1927 y 1928–, por un lado se recordaba que la reconstitución nacional ha de incluir entre sus ingredientes "la acción de una minoría selecta. La fórmula que daba de ésta en *España invertebrada* ha corrido ya todo el mundo" (IV, 690) y, por el otro, bastaba con un simple "*véase España invertebrada*" (IV, 705) para fundamentar el ruralismo español, desde el marco de *Meditación de nuestro tiempo. Introducción al presente*, el curso de Buenos Aires en Amigos del Arte de 1928 mencionado explícitamente en la primera nota del primer capítulo de *La rebelión de las masas*, la cuestión ya no dejaba dudas: "Reclamo la prioridad en haber calificado nuestro tiempo como un tiempo de masas según el sentido que acabo de formular y que, en otras fórmulas, constituye el núcleo de un antiguo libro mío titulado *España invertebrada*" (VIII, 86). Sólo seis años entre libro y curso y ya se trataba de "un antiguo libro", que, nótese, se expuso "en otras fórmulas": precedencia de ideas, sí, pero también diferencia entre ellas, parece insinuar todo esto. Vinculando ambas, precedencia y diferencia, se adquiría el resultado pretendido, la continuidad y ramificación de ideas embrionarias que hacían posible el progreso conceptual de la teoría.

Tras tal presentación, entonces, el clásico de 1930, *La rebelión de las masas*, donde, como es sabido, desde esa misma primera nota que aludía a las conferencias de Buenos Aires, Ortega ya afirmaba que *España invertebrada* era uno de los precedentes del libro (IV, 375 n.). Cómo no iba a serlo, si hasta el título se encontraba ahí, en aquella "rebelión sentimental de las masas" (III, 509) del último capítulo. El libro de 1922 recorre una parte fundamental del libro de 1930, por supuesto, pero, exactamente, y al margen de esa nota inicial, ¿dónde se encuentran las referencias? Si se omite tal mención inicial, en el fondo se trata de cuatro notas al pie, cuatro *véases*. Todas ellas remiten de modo general a los temas sirviéndose de esa estrategia que venía utilizando Ortega desde los años

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

inmediatamente anteriores, la de enfatizar la precedencia y, junto a ella, resaltar la ampliación, la diferencia, la extensión en el tratamiento.

No hay referencias directas a *España invertebrada* en el cuerpo del texto de *La rebelión de las masas*. Ello habría supuesto una concreción, una alusión a algo demasiado determinado, y no era eso lo que se pretendía. La intención, más bien, y aunque todo se iniciase en el libro de 1922, consistía en señalar la precedencia y la extensión, el cambio de mirada, la generalización del asunto, en un proceso sencillo: de España a Europa, de la historia a la filosofía, de la crisis española y europea a la crisis de la época moderna. Ello explica las notas, situadas, eso sí, junto a párrafos dedicados a temas muy concretos, muy bien elegidos y respecto a cuyo tratamiento, como había dejado claro en el comentario del curso de Buenos Aires, Ortega reclamaba su prioridad: la interpretación aristocrática de la historia y la sociedad, que no del Estado (IV, 382); la exigencia y las obligaciones de la vida noble (IV, 412); la indocilidad de las masas, extendida esta vez a las europeas (IV, 414), y el triunfo de la violencia inherente al triunfo de las masas (IV, 447). Esos son los temas analizados en *La rebelión de las masas* para los que se pedía acudir como fuente a *España invertebrada:* no se trataba sólo de precedencia, entonces, sino también de asegurar que tales temas analizados en 1922, sí, continuaban aceptándose tal como allí se explicaron, pero ahora, en 1930, se percibían desde un marco más amplio y, sobre todo, adecuados al nuevo contexto epocal y filosófico, tanto de Ortega, como de España y Europa.

En esta historia de las referencias de Ortega a *España invertebrada*, no ha de olvidarse que *La rebelión de las masas* debe leerse siempre, y como poco, en un sentido doble: el del año de su publicación, 1930, y el de los años 1937 y 1938, cuando se añaden el "Prólogo para franceses" y el "Epílogo para ingleses" y se realizan importantes revisiones en el conjunto del libro, todo ello, por tanto, durante la Guerra Civil y en el exilio. Tal exigencia de lectura duplicada explica a su vez el doble papel de *España invertebrada* en el clásico orteguiano: por un lado, el de ese vínculo temático explícito señalado en las notas al pie; por el otro, su reaparición en las páginas eliminadas de «En cuanto al pacifismo» en el «Epílogo para ingleses», es decir, las de la reseña de *The Times*.

Y, sin embargo, antes de llegar ahí, entre 1930 y 1937-38, las alusiones directas siguen su camino para, a mitad de recorrido, en 1934, alcanzar la cuarta edición del libro... y la huelga general revolucionaria de octubre de ese año. El periodo, entonces, exigía ser muy cuidadoso con la presencia manifiesta de *España invertebrada*. Así, en 1932, en el marco del problema catalán y subrayando su tesis de la necesaria dialéctica entre centralismo y autonomismo expuesta en *La redención de las provincias*, recuerda Ortega que "a este pensamiento, raíz precisa, rigorosa de mi doctrinal político, proporcioné una modesta base histórica en mi libro *España invertebrada*, publicado hace diez u once años" (V, 46). Por su parte, en *Principios de la metafísica según la razón vital*, el curso de 1933-1934, y, nótese, ante un público *de curso*, no *de publicación* –de hecho, es en 1933, ya

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

disuelta la Agrupación al servicio de la República, cuando Ortega publica su último artículo de temática política, el año en que pensaba que daba inicio una nueva época, para él y para el mundo–, aprovecha la distinción entre la filosofía como heroísmo vital y su caricatura, la pedantería del intelectual, para introducir un paréntesis. Escribe ahí sobre los "«nuevos ricos» del heroísmo barato" que pueden envilecer a las masas "con aguardiente o mitos colectivistas, sea de clase, de raza o de nación" y que esto lo dice alguien que "habiendo sido cronológicamente el primero que ha hablado en Europa de totalización –así, literalmente, en *España invertebrada*, 1920–, ve acercarse la hora en que intentará suscitar en España un gran nacionalismo; pero de otro tipo y rango, cara al porvenir y no como los que ahora parecen triunfar" (IX, 107).

Autonomismo y centralismo, nacionalismo de futuro... Por un momento, los temas regresaban a España tras el europeísmo aludido en referencias anteriores o la extensión temática ya presentada. No era para menos en esos años. Quizá por ello, en ese texto fundamental de 1934 que es el "Prólogo para alemanes", antepuesto a la tercera edición de *El tema de nuestro tiempo*, el papel de *España invertebrada* se reduce a subrayar, de nuevo, el carácter popular, la aristocracia deficiente y la ausencia de minorías selectas en nuestra historia, que ya habrían sido analizadas en "mi anatomía de la historia española en *España invertebrada*, 1920" (IX, 165). Ahora bien, si en esos textos del giro, del inicio de la "segunda navegación", las referencias enfatizan el papel historiográfico del libro, con las temáticas puramente filosóficas las alusiones cambian. Se percibe fácilmente en las referencias de 1935, cuando, contra la beatería cultural de ciertos deberes que "no me han interesado nunca", remite en nota a "el capítulo «La magia del deber ser»" (V, 376 n.), y cuando, en la *Meditación de la técnica* –y aunque el curso fuera de 1933–, tras aludir a la crisis de los deseos como enfermedad básica de la época y recordar que "ya en 1921 se me ocurría enunciar el grave hecho: «Europa padece una extenuación en su facultad de desear» (*España invertebrada*)", ahora lo vincula a las consecuencias que supondrá para el futuro de la técnica, que "no sabrá bien a quién, a qué servir" (V, 576).

Ya iniciada la Guerra Civil y el exilio, en nuestra historia de referencias directas *España invertebrada* reaparece en un texto complicado. Se trata de esa segunda ramificación de su presencia en *La rebelión de las masas* mencionada más arriba, es decir, las páginas suprimidas del texto sobre el pacifismo incluido en el "Epílogo para ingleses". Es la reseña del suplemento literario de *The Times*, la de la *Eternal Spain*, que incluía varios libros en su comentario, entre ellos la compilación de textos de Ortega que, con el título *Invertebrate Spain*, Mildred Adams había publicado en 1937. A continuación, todo lo sabido: el enfado de Ortega, el encargo desde el servicio de propaganda franquista, las apariciones y desapariciones del texto en las distintas ediciones de *La rebelión de las masas*...

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

La historia ya se ha contado e investigado muchas veces[3]. Al fondo, la queja sobre el pesimismo y sobre el intento de vincular, de modo descontextualizado, lo escrito en los años veinte con lo sucedido en 1936. Por ello, vuelve a explicar el objetivo de *España invertebrada* y aclara los temás aludidos, de nuevo bien seleccionados –el sentido de "decadencia", la creación española del Estado moderno, la función de esa primera *Weltpolitik* en la historia de Europa, la unidad de España por la debilidad de los grupos como causa del predominio español, etc.–, para concretar el que es, quizá, el mejor resumen del sentido que quería Ortega para el libro en ese momento:

> Mi interpretación deprime el pretérito de España para dejar franco el futuro. Vistas las cosas así, los jóvenes españoles pudieron aprender en mi libro algo nuevo y alentador: que la "España mejor" no está, acaso, en el pasado, sino en el porvenir. Mi pequeño libro no era sino un impetuoso intento para abrir una brecha en el horizonte cerrado que la historia presentaba a mi país (IV, 995).

Todo esto merecería un análisis mucho más detenido, por supuesto, pero para nuestra narración de referencias, baste con eso y con una idea concreta: el futuro parecía la clave del asunto o, por lo menos, ésa era la prioridad que deseaba subrayar Ortega en ese momento. Seguramente sea también la que tengamos que recuperar hoy para *España invertebrada*, la del proyecto de futuro, porque seguimos sin tenerlo. Como curiosidad, recuérdese que hay otro texto de 1937, publicado por primera vez en el noveno volumen de las *Obras completas* e inédito hasta ese momento, donde Ortega, escribiendo en tercera persona, repite de modo breve los análisis de las páginas suprimidas de "En cuanto al pacifismo" –la malinterpretación del libro, la opinión de unos países sobre otros, el famoso silencio orteguiano... –, para, claramente, dirigirlo a sus editores norteamericanos: "el señor Ortega ha manifestado de la manera más taxativa que de los defectos en la publicación americana de su libro *España invertebrada* no tiene la más pequeña responsabilidad el editor mister Norton" (IX, 224), afirma. Ahora, en 1937, la enfática declaración de Ortega se explica fácilmente: convenía aclarar las relaciones con los editores, cuando, en esos primeros momentos del exilio, la complicada situación de Ortega y su familia no podía poner en peligro ningún posible ingreso económico, en este caso el procedente de las ediciones y traducciones de sus obras.

A partir de aquí, y ya desde la mirada de los años cuarenta y cincuenta, es decir, la época final, el libro continúa su presencia sin variar las referencias. Ya se han concretado, ya se han solidificado los lugares de aparición de *España in-*

3 Cfr. Domingo HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, "Introducción", en José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*. Edición de Domingo Hernández Sánchez. Madrid: Tecnos, 2013 (3ª ed.), especialmente pp. 27-30 y pp. 44-55.

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

vertebrada. Se mantendrán, pero extendiendo sus efectos hacia el nuevo contexto, el de la guerra y postguerra europeas. Así, en 1939, en "Ensismismamiento y alteración" y, desde ahí, sin modificación, también en el curso sobre *El hombre y la gente* de 1949-1950, vuelve a aludirse a la necesidad de ideas y proyectos futuros, en tanto "la mitad de las tristes cosas que hoy pasan, pasan porque esos proyectos faltaron, como anuncié que pasarían, allá en 1922, en el prólogo de mi libro *España invertebrada*" (V, 548 y X, 155). Entre ambos años, 1939 y 1950, tienen lugar las últimas referencias directas, con los temas conocidos y sus adecuaciones contextuales:

1) Primero, en el curso de 1939-1940 sobre *El hombre y la gente*, esa "historia del no escuchar", que Ortega "quisiera algún día contarla", asume que "este sorprendente fenómeno es lo que he llamado en mi *España invertebrada*, escrita en 1920, la indocilidad creciente de las masas", destacando ahora su extensión, su ampliación constante y, en relación a ello, que "las catástrofes humanas son cada vez más catástrofes, más radicales y más extensas" (IX, 384).

2) En segundo lugar, en 1941, en el Prólogo a *Las épocas de la vida alemana*, de Haller, donde Ortega señala que el libro "me interesó vivamente por sí mismo y porque veía en él algo parejo –como intención y motivación– al que acababa yo de publicar un año antes: *España invertebrada*" (VI, 32). Ahora, sin embargo, se acepta que "sabía muy poco de historia, incluso de la historia española", que el plan propuesto exigía "una deliberada simplificación del pasado" y que ello se explicaba desde la metodología utilizada por ambos, pues tanto el libro de Haller como *España invertebrada* practicarían "una forma de la labor histórica que cada día habrá que cultivar con más ahínco: la historia analítica", la cual obedece siempre a "urgencia pragmática" (VI, 33).

3) En tercer lugar, en *Idea del teatro*, la discutida conferencia del regreso a España en 1946, que remite explícitamente a *La rebelión de las masas* y *España invertebrada* –ambas ya siempre de la mano, como puede verse en el textito de 1951 sobre *La rebelión de las masas* (X, 350), donde continúa subrayando la precedencia del libro de 1922—, para insistir en que "las guerras últimas se han producido, precisamente, porque el Occidente estaba ya arruinado, como pudimos diagnosticar con todo detalle hace un cuarto de siglo" (IX, 831).

4) Por último, la alusión en el curso de 1948 sobre Toynbee a aquella etimología que ya había tratado más de veinte años antes, en "Las dos grandes metáforas", la de "sociedad, *socius*, *sequor*", que explicaría el origen de la sociedad basado en la dialéctica entre "alguien que echa para adelante y otros que le siguen" (IX, 1281). Ahora, sin embargo, y de nuevo desde un curso y para un público de curso, se le añade algo: "De la cosa –no de esta etimología, que sólo conocí después– hablé ya en mi *España invertebrada* de 1921. Me interesa recordar la fecha [y] aunque no tengo la menor noticia de ello –conste– estoy seguro que esta idea desarrollada por mí ya en 1921 influyó decisivamente en un egregio joven, a quien nunca traté y que fue una de las más ilustres, trágicas

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

víctimas de la guerra civil" (IX, 1281). Se trataba de José Antonio Primo de Rivera, como indican los editores de las *Obras completas*, aludido así veladamente en el manuscrito y omitiendo la referencia personal en la conferencia, donde, en su lugar, se remitía a "un grupo de la juventud española que ha ejercido una intervención muy enérgica en la existencia española" (IX, 1495). Vaya si los tiempos y contextos habían cambiado...

Observado todo esto en su conjunto, es decir, con la historia completa de las presencias explícitas del libro de fondo, la primera conclusión es obvia: *España invertebrada*, desde su publicación, está presente de manera manifiesta en toda la obra de Ortega, mostrando así la importancia que el autor concedía en su trayectoria a los temas allí tratados y al momento en que se llevaron a cabo. Esa presencia, además, aumenta y modifica los efectos de sus análisis al adecuarse a cada contexto epocal, de un modo especial tras la publicación de *La rebelión de las masas*, pero sus temas se mantienen constantes. Si hay algunos que progresivamente van desapareciendo en las alusiones orteguianas, sobre todo por haber sido tratados más detenidamente en textos más amplios, hay otros que permanecen desde su configuración y que Ortega coloca aquí y allá no sólo para insinuar precedencias y continuidades, sino, sobre todo, para analizar su funcionamiento en otros contextos, asumiendo así que su enunciación inicial era la correcta. Entre todos ellos, hay uno que permanece constante y que, quizá, explique gran parte del entramado: el del futuro, el del deseo orteguiano de que el libro tuviese más efectos sobre el porvenir que en su presente. Podemos dudar de si lo consiguió o no, o, incluso, de si consiguió lo que Ortega quería que consiguiera, pero lo que está claro es que *España invertebrada*, para bien y para mal, sigue ayudándonos a entender cómo hemos llegado hasta aquí. ●

Fecha de recepción: 28/07/2022
Fecha de aceptación: 13/09/2022

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

La vertebración del ensayo: del libro a la nación (A propósito del centenario de *España invertebrada*)

Francisco José Martín

Resumen

Análisis formal de *España invertebrada* en el decurso de su composición, desde los artículos de prensa a las distintas fases de la forma-libro. Estudio de la naturaleza ensayística del libro y de cómo el ensayo constituye el agente de vertebración de las distintas partes/textos del libro.

Palabras clave

Ortega y Gasset, Forma, Ensayo, *España invertebrada*

Abstract

Formal analysis of *invertebrate Spain* in the course of its composition, from press articles to the different phases of the book-form. Study of the essayistic nature of the book and study of the essay as an agent of the assembling of the different parts/texts of the book.

Keywords

Ortega y Gasset, Form, Essay, *España invertebrada*

La conquista de la forma

Con la publicación de *España invertebrada* Ortega inaugura una nueva forma de concebir y de llevar a cabo la factura de un libro. A posteriori, mirando desde el final de la obra completa, todo parece claro y como si siguiera un desarrollo natural, pero lo cierto es que en la tesitura formal de *España invertebrada* hay varios e importantes aspectos en juego.

Con anterioridad había publicado en volumen su tesis doctoral, *Los terrores del año mil*, aunque se trató de una "tirada muy corta" (I, 937)[1], como dice la nota editorial que acompaña a la edición del libro en sus últimas *Obras completas*, una tirada de muy pocos ejemplares y tan ligada a los usos académicos de la época que hace que a veces los críticos se olviden –nos olvidemos– de ese

[°] Conferencia pronunciada en el Congreso Internacional "A los cien años de España invertebrada de Ortega y Gasset. La responsabilidad de la filosofía hoy", Madrid, 3-6 de mayo

[1] La referencia de las citas de Ortega se da en el cuerpo de texto, entre paréntesis, indicando el volumen y la página correspondientes a la última edición de sus *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010.

Cómo citar este artículo:
Martín, F. J. (2022). La vertebración del ensayo: del libro a la nación (A propósito del centenario de "España invertebrada"). *Revista de Estudios Orteguianos*, (45), 111-121.
https://doi.org/10.63487/reo.92

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

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

primer libro a la sazón publicado en 1909. Un olvido, por lo demás, al que contribuyó el propio Ortega dejándolo fuera de las distintas recopilaciones de sus obras llevadas a cabo en vida bajo su criterio y supervisión. Es posible que después de publicado, incluso tal vez muy poco después, Ortega sintiera que ese trabajo no respondía a lo que iba a ser luego –y que luego en efecto sería– su mejor cosecha. De hecho, en un texto tan significativo como es el prólogo de 1932 "A una edición de sus obras" se referirá a *Meditaciones del Quijote* como su "primer libro" (V, 93).

En 1914, año de glorias generacionales y de muy particular importancia en su trayectoria intelectual[2], publicó dos libros más: *Vieja y nueva política* y *Meditaciones del Quijote* (en este preciso orden temporal, sin que venga al caso ahora explicar por qué, en su consideración, iba antes el segundo de ellos). El primero, al menos en el orden del tiempo, era el texto de una conferencia con la que Ortega presentaba en público el proyecto de la Liga de Educación Política Española. El libro incluye el texto de la conferencia y el prospecto que se imprimió y distribuyó entre los asistentes aquel día memorable del 23 de marzo de 1914 en el madrileño Teatro de la Comedia. Es la unión de ambos textos lo que hace que se trate de un libro y no de un folleto, como es, por ejemplo, *La pedagogía social como programa político* (por citar uno de los más conocidos de su etapa juvenil y dejar aquí ilustrada la diferencia).

El otro libro, en cambio, estaba compuesto de tres ensayos de diversa índole, aunque muy bien trabados dentro de un horizonte de acción intelectual que quedaba implícito y se correspondía con el proyecto general de las Meditaciones que Ortega se había empezado a trazarse en 1912. Más que un libro, *Meditaciones del Quijote* es, en propiedad, la primera parte de un libro que hubiera debido de completarse con un segundo volumen, compuesto a su vez de dos ensayos más, pero es sabido nunca llegó a publicarse, tal vez ni a escribirse. Con lo que ese libro que Ortega consideró siempre con orgullo como su primer libro es más bien un medio libro, o un libro a medias, o, para ser más precisos, un libro inconcluso compuesto de tres ensayos que veían la luz por vez primera de ese modo.

De 1916 es *Personas, obras, cosas*, un volumen que recogía artículos ya publicados antes, por separado, entre 1905 y 1912, es decir, con anterioridad a la configuración del proyecto general de las Meditaciones, que es a lo que Ortega se entregó en cuerpo y alma de regreso de su segundo viaje a Alemania. Es un libro de despedida, según dice en el prólogo: "Al dar este tomo a la imprenta me ha parecido […] que me despedía de mi mocedad" (II, 9). Un énfasis que no es gratuito, pues el Ortega que escribe el prólogo marca distancias para nada marginales con el Ortega que años atrás había escrito esos artículos. Era como

[2] Vid. Francisco José MARTÍN, "Hacia el «14». Génesis crítica de movimiento intelectual en España", en *Intelectuales y reformistas. La Generación de 1914 en España y América*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2014.

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

decir: lo que sigue también lo escribí yo, pero sucede que yo ahora soy otro, o cuanto menos que mi pensamiento es distinto y ha ido cambiando con relación a algunos temas o asuntos.

Es interesante notar cómo algunos de los textos de este libro recogen artículos publicados en serie, separadamente pero serializados, como son los casos, por ejemplo, de "Renan", que se compone de seis artículos de prensa, y de "Adán en el paraíso", que se compone de cinco. En uno y otro caso, la serie de artículos responde a una unidad temática precisa, pero hay que tener en cuenta que su desarrollo se lleva a cabo inicialmente de manera fragmentada (a través de la publicación en prensa). Cada artículo es autónomo y responde a una unidad significativa, pero la serialización del conjunto (y nótese que la unidad del conjunto aparece sólo cuando los artículos se recogen en el libro) hace que se introduzca una suerte de donación de significado y de sentido que desciende de la totalidad a las partes, del todo textual (la serie) a las distintas partes que lo componen (los artículos-fragmentos que sólo en la estructura del libro logran articularse como unidad efectiva). O que, dicho de otro modo, el significado y el sentido de la serie no es un simple suma y sigue de los significados y de los sentidos de cada uno de los artículos que la componen.

La praxis no era nueva en la prensa de la época: la novela por entregas gozaba de buena acogida entre el público y era costumbre y uso común de diarios y revistas desde las últimas décadas del siglo XIX. Pero con la reflexión y el pensamiento parecía más difícil. Otros, no hay duda, abrieron camino, piénsese en el Azorín de la serie "La Andalucía trágica", por ejemplo, pero cabe decir que es Ortega, sobre todo en los años 20 y en los primeros de la década de los 30, quien más y mejor iba a desarrollar esta praxis del pensamiento que se sirve del formato del artículo de periódico: un pensamiento que se ofrece en el gota a gota de cada día y que arrastra un mar de intenciones implícitas que tal vez sólo aparecen claras cuando la serie se ofrece sin interrupciones. Es cabal, pues, decir que el libro se le ofrece a Ortega en esta hora como una suerte de artefacto técnico que le permite recomponer en unidad lo que en la prensa aparecía interrumpido –un detalle que recogerá en toda su eficacia textual a la hora de "dar forma" a *España invertebrada*.

En 1916 también publica el primer tomo de *El Espectador*, y al año siguiente el segundo, y en 1921 el tercero (luego sigue, claro está, pero aquí interesan las entregas anteriores a la publicación de *España invertebrada*). Es claro que no son libros, sino tomos, entregas de "una obra íntima para lectores de intimidad […], que debería, en rigor, aparecer manuscrita" (II, 155). Son palabras de Ortega, sobre las que no vale la pena insistir, pues dejan clara la singularidad constitutiva de *El Espectador* (singularidad sobre todo formal y sobre la que acaso falta aún un estudio exhaustivo).

Así se llega a la publicación de *España invertebrada*. Lo anterior es preámbulo formal, preámbulo de su forma. Una forma de cuyo detalle se dio cuenta

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

en una edición de hace ahora justo veinte años y a cuya Introducción se reenvía[3]. El libro se publicó a primeros de mayo de 1922 y se agotó enseguida, tal vez ya en julio, pero lo que es seguro es que a la vuelta de las vacaciones de verano, en la costumbre de Zumaya de aquellos años, Ortega se ve en la tesitura de tener que volver a editar el libro. Hay demanda, lectores que lo solicitan, libreros que lo reclaman y la editorial también se lo reclama a Ortega. Pero él, ante el éxito de libro, ante ese reclamo de urgencias, da un paso atrás y no permite una simple reedición, sino que lo que hace es un alto en el camino para poder someter al libro editado en mayo a una muy profunda revisión. A ello se dedicará desde finales de verano hasta mediados de noviembre, pues a fin de mes se anunciaba ya en la prensa la publicación de una nueva edición "revisada y aumentada" (el aumento y la revisión constaban de manera explícita en la leyenda de la portada del libro).

En el paso de la primera a la segunda edición, en lo que encierra la anotación de "revisada y aumentada, se juega lo que podríamos llamar la conquista de la forma. En ella hay que imaginarse a Ortega en lucha con o contra una forma previa, la de la primera edición, forma que sin duda le dejaba insatisfecho (de lo contrario parece claro que no la hubiera cambiado). Y es ésta una insatisfacción de autor, pero principalmente con relación a la forma del libro (o al menos eso es lo que denotan los cambios aportados en la segunda edición).

Como se sabe (sigo de cerca en esto la reconstrucción hecha en la citada edición de 2002), el libro nace de la unión de dos series de artículos publicados en el diario *El Sol*. La primera, titulada "Particularismo y acción directa. Bosquejo de algunos pensamientos históricos", apareció dividida en seis entregas entre diciembre de 1920 y febrero de 1921; la segunda, titulada "Patología nacional", apareció dividida también en seis entregas entre febrero y abril de 1922. Nótese que ambas están separadas por un año de distancia, que entre ambas Ortega publicó otras muchas cosas, y, sobre todo, que en su publicación en forma de artículos de prensa serializados no hay ninguna indicación que ponga en relación o vincule las dos series.

Para la primera composición del libro que es *España invertebrada*, Ortega junta las dos series de artículos antes mencionadas, eliminando la conclusión con que se cerraba la primera serie y añadiendo al final un brevísimo capítulo conclusivo. Los 15 capítulos que componían la primera edición reproducían los textos de las dos series sin alteraciones significativas, si bien hay que notar que la unidad de los capítulos no se correspondía con la unidad de los artículos de prensa. No es, pues, un simple juntar lo que hace Ortega en esta primera hora del libro, sino un juntar que busca conferir un orden nuevo, distinto del de los artículos, algo que tiene que ver, acaso sobre todo, con un deseo de forma.

[3] Francisco José MARTÍN, "Introducción" a J. Ortega y Gasset, *España invertebrada*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002, pp. 13-52.

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

El libro, siguiendo el modelo trazado en el primer capítulo sobre la formación y expansión del Imperio Romano, no nacía por la "dilatación" de un núcleo (textual) inicial, sino por la "incorporación" de distintas unidades textuales a una unidad textual superior, de mayor alcance interpretativo y más amplio horizonte de lectura. Es la mirada hacia adelante, el proyecto del libro, la principal fuerza de cohesión que une y vertebra el nuevo texto. Algo, esto, perfectamente coherente con el pensamiento orteguiano de la época: lo que da unidad no es lo que se ha sido sino el proyecto de lo que se quiere ser. Y esto vale para el sujeto, para la nación, y también, claro es, para el libro (y nótese que el proyecto es, por su propia naturaleza, algo que tiene que ensayarse y ponerse a prueba).

No será esta primera la forma definitiva del libro, pues en el paso de la primera a la segunda edición Ortega desmonta el texto y lo somete a una nueva composición, da al texto una nueva estructura, configura una nueva forma. Un hecho, éste, que pone de manifiesto el arrepentimiento y la insatisfacción de Ortega con relación a la primera forma del libro. La segunda edición, en efecto, aportaba numerosos cambios, añadidos y supresiones; además, incorporaba un prólogo escrito ex profeso para la ocasión, reescribía completamente el capítulo final ("Imperativo de selección") y modificaba la estructura general del libro en una forma que ya permanecería definitiva (la tercera edición es idéntica a la segunda y la cuarta añade un nuevo prólogo y algún que otro cambio sin alterar ya su forma).

La nueva estructura de la segunda edición introducía una división en dos partes numeradas con título ("Particularismo y acción directa" y "La ausencia de los mejores", respectivamente) y numeraba los capítulos de cada una de ellas de manera independiente. La primera parte tomaba el título de la primera serie de los artículos de los folletones de *El Sol*, mientras que la segunda lo hacía del cuarto artículo de la segunda serie (título también del penúltimo capítulo del libro). Las partes del libro, sin embargo, contra lo que cabría haberse esperado, no se corresponden con las series de artículos: la primera parte consta de nueve capítulos, que corresponden a los cinco primeros artículos de la primera serie, mientras que la segunda comprende siete capítulos, que corresponden al último artículo de la primera serie (ahora primer capítulo de la segunda parte) y toda la segunda serie[4].

Con esta nueva estructura Ortega ganaba para el texto una mayor cohesión y una más estrecha vinculación entre los capítulos del libro: la separación aportada ahora en la mera sucesión en capítulos de la primera edición, al romper la unidad de las series de artículos, creaba un nuevo espacio textual en el que las series se entrelazaban y en el que se introducía una suerte de separación

[4] Vid. "Relación y correspondencias entre los folletones de *El Sol* y los capítulos del libro", en la citada edición de *España invertebrada*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002, pp. 215-216.

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

temática y salto de cualidad en el nivel de análisis que hacía resaltar el proyecto unitario del libro (a los ojos de Ortega, acaso, la sucesión en capítulos de la primera edición debía parecérsele demasiado a una simple suma de dos series de artículos que no habían nacido inicialmente bajo el mismo impulso).

En *Meditaciones del Quijote* Ortega había equiparado el libro a un bosque; de consecuencia el lector era como un caminante o peregrino que se adentra en una espesura no exenta de peligros. Es obvio que Ortega lo hacía entonces con referencia al *Quijote*, pero el modelo hermenéutico puede valer para cualquier libro. Ese modelo –sea claro–sirve también para *España invertebrada*, al menos para su comprensión lectora, pero de seguro no es el más adecuado para afrontar el delicado asunto de su forma, de su voluntad de búsqueda de una mejor forma, más adecuada, acaso más justa incluso. Hay que decir que *España invertebrada*, en lo que hace a la forma, se explica mejor a través de un modelo implícito que se ejemplifica en su primer capítulo, cuando habla de la formación del Imperio romano: ni Roma ni el libro –este libro– nacen como "expansión" de un núcleo o de una metáfora inicial, como es el caso de *Meditaciones del Quijote* con la metáfora del bosque, sino que este libro de ahora, como el Imperio romano de entonces, nace a través de un proceso de "incorporación" (III, 438).

Es obvio que el libro no habla de textos, sino de unidades territoriales o presuntas tales, de naciones o nacionalidades, pero también cabe, sin duda, ese implícito textual al que aquí se quiere hacer explícita referencia (y lo cierto es que dicho implícito textual funciona en *España invertebrada* como la metáfora del bosque en *Meditaciones del Quijote*). Los textos, como las naciones en el sistema descrito por Ortega para el Imperio romano, se incorporan a una unidad de significación y sentido superiores, la del libro, una unidad que no consiste en la simple suma de las partes, sino que trasciende esa suma y busca hacerse fuerte en una idea de libro que no es la de mero contenedor de textos, sino acto creador de un texto nuevo que nace de la juntura corporativa de los textos que lo integran. La juntura del libro no es la de la serie (la que mantiene cada uno de los artículos de prensa con la serie de pertenencia), pues es de muy superior rango y carácter: es juntura porque junta y es corporativa porque crea un cuerpo –un cuerpo textual, es decir, un libro. Esa juntura nueva –corporativa – que se salda en el libro –en este libro– aparece promovida –implícitamente promovida– por la metáfora de la invertebración del título: *España invertebrada* es un texto vertebrado. El libro es, en este sentido, una sutil metáfora de la España de entonces: la atención a la forma dice que si se puede vertebrar un libro se puede también vertebrar a España –al menos entonces, al menos para Ortega, pues de hecho es desde 1914 que se movía con relación a la política española en el horizonte ideal de la vertebración: nótese que con la fórmula de "una España vertebrada y en pie" (I, 737) había cerrado el discurso de *Vieja y nueva política*.

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

Texto y nación: ensayos de vertebración

Desde el punto de vista de la forma, de la atención a la forma, de la sensibilidad de la forma, el juego de espejos entre el texto y la nación es, pues, bastante claro. Pero cabe dar un paso más y preguntarse por lo que vertebra: ¿qué es, en efecto, lo que vertebra?, ¿cuál es el agente que se hace cargo de llevar a cabo, o al menos de intentar, la vertebración? El discurso político orteguiano es claro en este punto: lo que vertebra es el "proyecto", las ideas que lo constituyen con voluntad práctica, el campo articulado de ideas y emociones capaces de configurar socialmente la sugestión común de un futuro compartido. Es claro que el libro encierra un proyecto de vertebración nacional, un proyecto político que se lanza hacia adelante, hacia el futuro, pero en continuidad histórica con el presente y con el pasado, con la clara intención de llevarlo a cabo, de realizarlo, de hacer que el proyecto de ideas se encarne en el cuerpo de la realidad social, o cuanto menos de intentarlo y proponerlo como "proyecto sugestivo de vida en común" (III, 442), que es como Ortega entiende la nación y donde aparece clara, casi transparente, su deuda renaniana y su vinculación a una tradición de la filosofía política que lo coloca en las antípodas de cualesquiera ideologías fundadas en las metáforas constitutivas de la tierra y de la sangre[5].

Pero acaso sea útil también preguntarse por la vertebración del libro, pues no es sólo cuestión de contenidos, sino, como vamos viendo, también lo es, o lo es además, de forma. ¿Qué es, pues, lo que vertebra las distintas partes del libro? Porque de ahí, no tanto de la respuesta o respuestas que puedan darse a la pregunta, sino del horizonte de toda posible respuesta a la pregunta, puede salir también una indicación –implícita en la forma– sobre lo que pueda vertebrar a España, o a la nación, sea o no española[6], o cuanto menos una luz capaz de iluminar de otro modo la filosofía política del proyecto orteguiano: una luz o respuesta que llaman a lo formal, claro es, y que, claro es también, no se refieren directamente a ninguno de los contenidos que Ortega y sus comentaristas han propuesto como criterios ideológicos de la vertebración nacional.

---

[5] Porque una cosa es, en efecto, la deriva conservadora de un cierto liberalismo en crisis, apreciable en la década de los años 30 del siglo pasado y de la que Ortega y demás fundadores de la Agrupación al Servicio de la República acaso sean buenos representantes, y muy otra la pretensión de reconducir esa misma deriva conservadora del liberalismo de los años 30 del siglo pasado al horizonte y a la tradición de pensamiento que desde el tardo romanticismo de Herder y Humboldt acabaría en el *Blut und Boden* de nazismo alemán y en cierto modo del fascismo italiano. Sorprenden, pues, no poco algunas lecturas de *España invertebrada* hechas en el ámbito del centenario y publicadas en el diario *El País*, como han sido, por ejemplo, las de Javier Rodríguez Marcos (11 de mayo de 2022), Juan Arnau (30 de mayo de 2022) y José María Ridao (12 de junio de 2022).

[6] Vid. por ejemplo Francisco José Martín "Cien años después (A propósito de *España invertebrada*)", en *Claves de Razón Práctica*, nº 284, 2022, y "América invertebrada", *Santiago. Ideas, crítica, debate*, nº 17, 2022.

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

Hay que decirlo claro: lo que vertebra es el ensayo. Lo que vertebra y da forma al libro es la naturaleza ensayística de su escritura. El ensayo entendido como forma. El ensayo entendido como forma débil y frágil, dúctil y maleable, distante de lo que se impone con fuerza o por la fuerza. El ensayo como cauce que se hace en el curso de lo que discurre, como camino que se hace al andar del pensamiento. No, pues, la estructura, sino la búsqueda de la mejor estructura, de la mejor forma –búsqueda por tanto que no se configura como resultado (cerrado) sino como camino (abierto). Las distintas estructuras del libro (en su primera y segunda edición, sobre todo, y luego en la cuarta) no son algo previamente definido que se impone como orden a priori del libro, sino más bien como un permanente camino que hace el autor con los textos que componen el libro en aras del logro de su mejor forma. Ese camino es siempre un ensayo (pues su apertura es de suyo constitutiva), o mejor: su cabal entendimiento requiere colocarlo dentro del espíritu del ensayo y de la tradición ensayística.

Es claro que los estudios sobre el ensayo han acabado por colocarlo dentro de la teoría de los géneros literarios y que normalmente nos aproximamos a su comprensión considerándolo un género literario: uno entre otros. Es claro que lo es, si así se quiere que sea. Pero es claro también que es –o puede ser– mucho más que un mero género literario[7]. Cabe decir incluso que lo que más y mejor aproxima su comprensión filosófica sea su consideración fronteriza: el ensayo visto como frontera entre géneros, entre disciplinas, entre saberes. Frontera entendida no como una simple línea de demarcación que separa y divide ámbitos distintos, sino como *limes*, como lugar habitable o territorio donde lo que es diferente se mezcla y convive –mal o bien, pero convive. Y en lo que hace a nuestro caso, es esto, sin duda, lo que tal vez mejor define el carácter y la naturaleza del ensayo, su ser frontera entre lo filosófico y lo literario, un terreno intermedio en el que, se diga lo que se diga y se pongan los acentos donde se pongan, es en el que se despliega la escritura orteguiana, la expresión de su pensamiento. Todo lo que escribe Ortega tiene carácter ensayístico[8]. Todo, incluso esos libros o proyectos pretendidamente sistemáticos a los que se entregó en el último tramo de su vida. Toda su escritura participa de las características del ensayismo. Que no es falta de rigor, desde luego, sino un rigor distinto –tal vez un distinto rigor[9].

---

[7] Vid. la certera comprensión de Domingo HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, "La hora de los ensayadores: Ortega y Musil", en *Aciertos de metáfora. Materiales de arte y estética*, Salamanca, Luso-Española de Ediciones, 2008, y "Lo sguardo silenzioso degli oggetti. Saggi e utopie", *CoSMo. Comparative Studies in Modernism*, nº 10, 2017.

[8] Vid. en propósito el estudio clásico de Ricardo SENABRE, *Lengua y estilo de Ortega y Gasset*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1964, y su compilación *El escritor José Ortega y Gasset*. Cáceres: Universidad de Extremadura, 1985.

[9] Me permito reenviar en este punto a mis trabajos "Filosofía y literatura en Ortega", en Javier ZAMORA BONILLA (ed.), *Guía de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, 2013; "Pensar por ensayos. El ensayo en la España del siglo XX", *La Torre de Virrey. Revista de Estudios Culturales*,

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

Bien es verdad que Ortega contribuyó poco a esclarecer su vínculo con el ensayo, y que esa definición temprana que da de él según la cual "el ensayo es la ciencia menos la prueba explícita" (I, 753) tiende a oscurecer el asunto. Se trata, en efecto, de una definición que no hace justicia ni al ensayo en general ni a la praxis orteguiana del ensayo. ¿Qué pasa, pues? Algo bastante simple: en esa definición del ensayo hay un residuo neokantiano, una idea de "ciencia" que proviene del horizonte de su formación en Marburgo, pero que en el momento en el que escribe funciona como residuo de un horizonte filosófico que ya no tiene plena vigencia en su nuevo camino de pensar. ¿Desde dónde escribe, pues, Ortega? ¿En qué nuevo horizonte de pensamiento filosófico se manifiesta ese residuo? Claro está que se trata de la fenomenología, pero no como se la conoce hoy, en su desarrollo y con un recorrido cumplido, sino en el momento de su incipiente conformación y con la luz indecisa que acompaña al nacimiento[10].

Era el año de 1914 y Ortega escribe ensayos (los está escribiendo y lo tiene como proyecto de escritura de una filosofía nueva), ensayos a los que también llama meditaciones o salvaciones (I, 747-748); su escritura está ya claramente situada en el nuevo horizonte de la filosofía europea de entonces, pero a la hora de definir el ensayo da un paso atrás y recurre a un residuo del neokantismo que aún tenía a mano. Ortega es en esta hora esa tensión entre lo uno y lo otro, entre la metáfora y el concepto, por ejemplo, tensión irresuelta entre un neokantismo que se despide pero que no se ha ido del todo y una fenomenología que apunta pero está aún toda por hacer. La definición del ensayo mira hacia el pasado, sin duda; la escritura de esa misma hora, en cambio, es decir, la praxis expresiva de su pensamiento, mira hacia lo que hay que hacer, hacia adelante, pues, y es praxis de escritura que busca encarnarse en la praxis dinámica de lo real. La escritura mira hacia el ensayo, y en el espíritu del ensayo se encarna porque en la nueva filosofía que despliega Ortega el quehacer práctico se comprende como ensayo, como prueba y puesta a punto, como ejercicio que aquilata las ideas en el espacio de la praxis, como pensamiento proyectado al servicio de la vida (leitmotiv de *El tema de nuestro tiempo*).

El ensayo es un modo de pensar. Tiene una larga tradición, de la que cabe decir que se ha desarrollado en los márgenes del dominio filosófico de la modernidad; una tradición muy de raíces latinas, y por tanto también españolas, e hispánicas después; una tradición renovada y floreciente en esos tiempos en los que el joven Ortega se medía en su escritura con los grandes nombres de

---

serie 9 del suplemento *Libros*, 2011/2; "El ensayo en la España del siglo XX. Perfil de un mapa a escala reducida", *Filosofía iberoamericana del siglo XX*, vol. II: *Filosofía práctica y filosofía de la cultura*, ed. de Manuel Reyes Mate *et al.* Madrid: Trotta, 2017.

[10] Vid. Giovanni Gigliotti, "Fenomenologia e neokantismo", en Antonio Cimino y Vincenzo Costa (eds.), *Storia della fenomenologia*. Roma: Carocci, 2012.

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

la generación anterior, la llamada del 98, sobre todo con Azorín y Unamuno, o Maeztu o Baroja; una tradición que Ortega reclama en esa hora de su compromiso filosófico con una filosofía nueva, con ese proyecto general que él llama Meditaciones y que es su versión de la fenomenología, su personal contribución como "fenomenología mundana" al desarrollo filosófico de su tiempo europeo. No cabe duda que en esa hora de exposición de la nueva filosofía Ortega reclama el ensayo, o mejor, lo vincula a la expresión de esa filosofía nueva, hace de él la forma de ella (y nótese que en esto se separa no poco de algunos de sus compañeros de viaje de aquel primer movimiento fenomenológico). Tal vez no acierta a definirlo con plena justicia, como parece indicar el titubeo o la tensión señalados entre el residuo conceptual y la praxis expresiva, pero lo cierto es que Ortega hace del ensayo la forma de una filosofía nueva, de una filosofía que era nueva para España y para Europa.

Excede poder hablar aquí de ese vínculo –radical y fundante– entre el ensayo y la filosofía en Ortega (remito al capítulo correspondiente de la *Guía* de Zamora Bonilla). Baste decir que es un dato de hecho y que negarlo ni es posible ni se puede, pues está presente en el vuelo de cada frase, entre los pliegues de su expresión, en cada vuelta de página. Un vínculo que es tensión, por ejemplo entre la metáfora y el concepto, como queda dicho, o entre la verdad y la belleza, pues cada página enseña que Ortega las persigue con un mismo impulso y en un mismo horizonte y camino de escritura. Ese camino que persigue, a la vez y de manera indistinta, verdad y belleza, es precisamente el ensayo –el ensayo entendido como tierra de nadie, y por ello de feroz conquista y colonización ajena, donde se cruzan la filosofía con la literatura. Un camino que no es nuevo, desde luego, y de cuya marginación en el dominio expresivo de la modernidad filosófica tal vez Ortega no es plenamente consciente, pero aun así se trata del camino por él elegido para dar cauce expresivo a una filosofía nueva.

Ensayo, pues, como camino, como modo de pensar que busca resultados sin desentenderse de la forma, del modo de alcanzarlos; como la preferencia, para el pensar, de los caminos a las posadas, cosa que Ortega repite una y otra vez con referencia a la obra de Cervantes. Una filosofía para los caminos, y no para las posadas, eso es en verdad el ensayo: una filosofía para el camino que hay que hacer, no para los lugares ya ensayados y a veces convertidos en comunes y trillados; una filosofía de la forma que se conforma al camino por hacer, que se conforma porque le da forma. Ortega lo dijo claro en el prólogo de *Meditaciones del Quijote*: aquellos ensayos eran "experimentos de nueva España" (I, 762). Eran experimentos que buscaban una forma. Pues bien: *España invertebrada*, el libro, es el camino de esa forma buscada desde antaño. Pero es una forma que se refleja en la misma forma del libro. Una forma de España, una forma de libro. Y el ensayo como lo que vertebra (a la nación y al libro). Porque lo que la forma del ensayo enseña es precisamente la idea en busca de praxis para la vertebración de aquella nación inacabada que era entonces España.

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

La nación y el libro van, pues, de la mano en lo que hace a la vertebración que el ensayo pone en marcha, pero el libro va delante y abre camino, sin duda. La vertebración configura una unidad, pero no una síntesis, y en ella tan necesaria es la unidad como las partes que la componen. Es modelo y es método, y todo tiende al reconocimiento de lo que siendo diferente busca o quiere vertebrarse, y lo busca o lo quiere hacia adelante, como proyecto, que en esto no hay ningún mandato del pasado, ni de la historia, ni de la tierra ni de la sangre. La vertebración parte del reconocimiento de las diferencias, que no son de detalle sino sustantivas, y persigue su articulación y convergencia en aras de un proyecto común al que sólo de manera ensayística es lícito vincularse. No, pues, con la fuerza, sino como ensayo y desde la sugestión y convencimiento de lo que se ensaya. Es decir: desde su fragilidad, desde su intrínseca debilidad, desde su ductilidad y maleabilidad constitutivas –porque el ensayo está en las antípodas de lo rígido: no es nunca estructura predefinida que a priori se impone, sino forma que se busca, forma buscada y no hallada (aún o todavía).

Piénsese por ejemplo en los artículos de prensa que convergen en una serie, y que con dos series se hace un libro, cuya primera estructura son capítulos en sucesión, sin más, y la segunda introduce una división en dos partes que no estaba en la primera. Es decir, una estructura que aparece desprovista de la rigidez de la fuerza de lo que se impone a priori, y en cambio se muestra en disposición de cambio, en camino hacia una forma mejor o hacia el intento o sueño de su mejor forma. Vale para el libro, claro está, y también para la nación, sin duda, a pacto que se entienda que vertebrar no es imponer desde fuera una estructura rígida predefinida, sino buscar desde dentro la mejor forma como quehacer que se ensaya sin ninguna pretensión de lograr nada definitivo: algo así como un permanente ensayo que en una fragilidad busca hacerse fuerte –pero sin serlo. ●

Fecha de recepción: 02/10/2022
Fecha de aceptación: 24/10/2022

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

La visita de José Ortega y Gasset a Husserl en 1934: las objeciones de Ortega a la fenomenología

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

Resumen

El objetivo del presente ensayo es estudiar a fondo la visita de Ortega a Husserl en noviembre de 1934. De esa visita tenemos varias cartas de Edmund Husserl, así como tres relatos, uno de Miguel Germán, hijo de Ortega, que acompañaba a su padre e iba a quedarse a proseguir sus estudios de Medicina en Friburgo; los otros dos de Ortega. Por su parte, las objeciones que presentó este a la fenomenología de Husserl en esa visita constituyen una parte relevante del "Prólogo para alemanes", que Julián Marías, antes de ser publicado, utilizó en su Historia de la filosofía para difundirla por el mundo. En el primer apartado se presentarán las cartas de Husserl sobre la visita. En el siguiente expondré otros comentarios, así como aspectos interesantes del "Prólogo para alemanes", por ejemplo, la ausencia de la parte dedicada a la objeción a la fenomenología en la primera edición de ese texto en alemán en 1957. En el tercero me centraré en el sentido de las objeciones que aparecen en el "Prólogo" y en los dos relatos que sobre él hace Ortega.

Palabras clave

Ortega y Gasset, Edmund Husserl, objetivo de la fenomenología, conciencia pura, conciencia primaria, conciencia refleja, epojé, idealismo

Abstract

The aim of the essay is to study Ortega's visit to Husserl in November 1934. There are several letters from Edmund Husserl about that visit, as well as three accounts, one by Miguel Germán, Ortega's son, who accompanied his father, for he wanted to continue his medical studies in Freiburg, the other two by Ortega. The objections he presented to Husserl's phenomenology on that visit constitute a relevant part of the "Prologue for Germans", which Julián Marías, before being published, used in his History of Philosophy to spread it around the world. In the first section Husserl's letters about the visit will be presented. In the following I will expose other comments as well as interesting aspects of the "Prologue for Germans", for example, the absence of the part dedicated to the objection to phenomenology in the first edition of that text in German in 1957. In the third I will focus on the meaning of the objections that appear in the "Prologue" as well in the two accounts Ortega wrote about it.

Keywords

Ortega y Gasset, Edmund Husserl, objective of phenomenology, pure consciousness, primary consciousness, reflective consciousness, epoché, idealism

Cómo citar este artículo:
San Martín, J. (2022). La visita de José Ortega y Gasset a Husserl en 1934: las objeciones de Ortega a la fenomenología. *Revista de Estudios Orteguianos*, (45), 123-155.
https://doi.org/10.63487/reo.93

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

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

1. Los relatos de la visita por parte de Husserl

Ortega fue a Friburgo a mitades de noviembre de 1934, acompañando a su hijo Miguel Germán, que, licenciado en Medicina, iba a continuar sus estudios en Friburgo. Miguel Germán había nacido en Marburgo (Alemania) en noviembre de 1911, por tanto, cuando vuelve a Alemania en el otoño de 1934 tenía 23 años. Alemania era por entonces el lugar al que había que ir a especializarse en lo que fuera, sobre todo en Medicina. Es interesante conocer todas las versiones que hay de esa visita. Aquí voy a traducir las cartas en las que Husserl menciona el encuentro. También aportaré algunas referencias de su mujer, Malvine. Pero empezaré por el relato que hace el propio Miguel Germán.

El hijo mayor de Ortega narra el viaje en estilo periodístico, propio de su libro *Ortega y Gasset, mi padre* (Miguel Ortega, 1983: 120-124), aunque solo hay una pequeña alusión al contenido de la visita. Miguel G. nos cuenta el viaje, que se fragua al darle a él una "pensión" por parte de la Junta para Ampliación de Estudios. Ortega padre aprovechó el viaje con su hijo para visitar viejos amigos, como en Colonia, donde se juntó con Heimsoeth; o Gotinga, donde encontró al matemático Hermann Weyl y su esposa Helene, su traductora. En Würzburgo, donde dice que estuvo con varios profesores amigos[1]; con su hijo visitó también Marburgo, lugar donde había nacido Miguel Germán; del mismo modo se detuvo en Fráncfort y Núremberg, donde quería que su hijo viese las fuentecitas de esa ciudad, que en su momento fueron motivo de un delicioso texto. Después de detuvieron en Stuttgart, para contactar con su editor. De esta ciudad se fueron a Tubinga. Este viaje de Ortega, desmesurado como viaje de acompañamiento a su hijo, era en realidad mucho más, nada menos que el cumplimiento de un deseo confesado a Helene Weyl el 24 de agosto de ese año: "…es evidente que estoy saturado de España y no encuentro ningún lugar en ella donde me sienta a gusto. Necesito un viaje largo. Veremos cuándo, cómo y adónde" (Märtens, 2008: 179).

Por fin llegan a Friburgo, después de varios días visitando todas esas ciudades y a los amigos citados. Miguel Germán nos habla de su estancia en la ciudad de la Selva Negra, en el hotel Zähringen Hoff. Quería él trabajar con el especialista en hígado Thannhauser, que vivía cerca de Husserl y que les invitó a comer con este y Malvine, su mujer. Después ya visitaron a Husserl en su casa de Loretostrasse, y recuerda de Husserl que «era un viejecito encantador, delgado, pequeño, vestido de oscuro con una barbita corta… Recuerdo que estaban encantados con los libros de mi padre. Los habían leído todos y de

[1] Aunque en la carta a Weyl (Gesine MÄRTENS, 2008: 182), escrita el 19 de noviembre de ese año desde Friburgo, le dice que solo ha querido visitar a Heimsoeth y a Kilpper, su editor de Stuttgart.

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

ellos estuvieron hablando» (M. Ortega 1983: 122). Esta es la única referencia al contenido de la visita. Ortega padre aprovechó, según el hijo, "sin darse a conocer, para asistir a dos lecciones de Martin Heidegger", que por entonces leía sobre Hölderlin. Ortega se fue y su hijo, Miguel Germán, se quedó en casa de los Husserl y estuvo "viviendo con los dos viejecitos cerca de dos meses" (M. Ortega, ob. cit.: 123).

De la visita la primera carta que conocemos es la de Husserl a Roman Ingarden del 26 de noviembre de ese mismo año, por tanto, recién partido Ortega. Hace mucho que se conoce esta carta, exactamente desde que el filósofo polaco publicó su correspondencia con Husserl en *Briefe an Roman Ingarden*, en 1968. Nel Rodríguez Rial la tradujo para la ponencia que pronunció en Sevilla en 1986 y que luego, en 1990, se publicó en inglés en la *Analecta Husserliana* XXIX (Rodríguez Rial, 1990). El autor toma la carta de aquel libro. En su conferencia pone como lema la parte de la carta referida a la visita (ob. cit: 107). En la nota primera aparece la traducción al inglés. Después, la carta se recogió en el tomo III de la edición de las cartas de Husserl (*Briefe* III). En la página 298 está la parte referida a la visita. En la carta se hace una alusión a la traducción de las *Meditaciones cartesianas,* añadiendo ahí una nota, sin especificar más, de que esa traducción salió en 1942. La carta dice así:

> En la última semana hemos tenido una visita filosófica muy interesante: Ortega y Gasset, que nos produjo una gran sorpresa. Está profundamente versado en mis escritos. Hubo largas conversaciones con Fink y conmigo, sus preguntas penetran hasta las profundidades más difíciles. De hecho, no es sólo, como publicista, el educador de la nueva España, sino también, como profesor, líder de una escuela fenomenológica. Ahora seguirá una traducción suya de las *Meditaciones*, y más tarde las demás obras (la edición española de las *Investigaciones lógicas* está en manos de todos). Por lo demás, un hombre maravilloso.

Varios datos interesantes merecen ser subrayados, primero, que la visita de Ortega les sorprende, por encontrar en él un gran conocedor de la fenomenología en sus detalles. Segundo, que está educando a la "nueva" España. Es una denominación sobre la percepción muy llamativa de lo que estaba pasando en aquella España republicana. Evidentemente, el florecimiento de la España de la República había traspasado las fronteras. La generación de Ortega, y en ella especialmente Ortega como publicista, estaba educando a la "nueva" España. Tercero, que era *Leiter* –líder. sería la palabra actual– de una escuela de fenomenología. No sabemos qué le diría Ortega para que Husserl percibiera que en Madrid había tanto como una "escuela de fenomenología", lo cierto es que eso parece si contamos la dedicación que le dan a la fenomenología en la Facultad de Filosofía de Madrid, y que varios de sus profesores –Zubiri y Gaos en Madrid, Joaquín Xirau, en Barcelona, y los tres con Ortega– habían

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

hecho sus tesis sobre Husserl; lo cierto es que Husserl lo dice. Ese detalle de que las *Investigaciones lógicas* están en manos de todos ratifica lo de la "escuela". También Manuel Granell da esa impresión al hablar de la morosidad con que leían esa obra, explicada "al dedillo" por Gaos (ver *infra*, nota 2), que era el que junto con Morente la había traducido. En otras cartas veremos que Husserl es aún más preciso respecto a las *Investigaciones lógicas*.

El mismo día 26 le escribe una larga carta a Gustav Albrecht: sobre este le dice, a Felix Kaufmann, que se había interesado por él, que era "un amigo de confianza desde hace más de 50 años y un hombre espléndido". Con Albrecht Husserl intercambia correspondencia desde 1893 hasta el fin de su vida. De hecho, Husserl estudiaba en Berlín con su amigo Gustav Albrecht y a este su mentor le dijo que, siendo austríaco (era de la zona llamada Siebenbürgen), académicamente le iría mejor en Viena, y lo mismo pensó Husserl para su caso y por eso se fue también con su amigo a Viena a hacer la tesis con Könisgsberger, aunque luego retornó a Berlín con su maestro Weierstrass, al que dejó para volver a Viena con Brentano. En la carta a Gustav Albrecht le dice:

> En estos últimos días he tenido una sorpresa enorme y conmovedora. Me visitó el célebre español Ortega y Gasset, y hablamos intensamente varias veces. Es el auténtico líder espiritual de la España recién despertada. Me asombró saber que durante la segunda década ha estado viviendo íntegramente en mis escritos, aunque sus publicaciones no tienen ni quieren tener un carácter realmente científico –es un publicista que quiere influir literariamente sobre la juventud formada y, naturalmente, solo de esa manera lo puede hacer. Pero como profesor en Madrid también ejerce una actividad estrictamente científica, y hasta qué punto llega, Fink y yo lo vimos en sus preguntas, que se adentran en los problemas más delicados y profundos de la fenomenología. A él debemos agradecer la traducción al español de mis tres volúmenes de las *Investigaciones lógicas*, que deben de tener una influencia tremenda. Y de hecho (ya te escribí), se han vendido no menos de cuatro mil quinientos ejemplares (mucho más que en Alemania en las dos primeras décadas desde que se publicó en 1900). Está en proceso de traducir mis otras obras una tras otra, primero mis "Meditaciones" en francés, pero del texto alemán. Estos son hermosos signos de un nuevo tiempo, y se han ido acumulando en los últimos tiempos. En cualquier caso, pasarán muchos años antes de que la fenomenología llegue a una altura en que pueda en general influir en la práctica y en la cosmovisión, pero al principio modestamente hasta que en la práctica general de la vida de los pueblos haya ganado a una gran comunidad de trabajadores plenamente responsables (Husserl, *Briefe* IX: 111).

No es una carta cualquiera. Cuando le relata la visita de Ortega ya lleva escritas cuatro páginas, que traducidas a cuartillas de carta son el doble. Incluso, después del relato sobre la visita a Ortega, le dice cariñosamente a Albrecht que no cuente pronto con otra carta tan larga, pues no tiene ni idea de en qué

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

aprietos filosóficos está, acuciado por preguntas universales de filosofía de la historia, y que el tiempo del tercer Reich para trabajar no es como el del segundo Reich.

Empieza diciendo que ya no hay filosofía, y le hace una confesión sobre la importancia que tiene la filosofía, pues "La autonomía teórica del ser humano como ser humano racional, que se sitúa sobre sí mismo, y que no permite valer a nada que no haya fundamentado él mismo, es el fundamento de la autonomía práctica" (p. 107). En la Ilustración se dio:

> El gran impulso, la creencia en el progreso: la fe en la profesión de las ciencias (de la *universitas* de las mismas, por tanto, de la filosofía en sentido pleno), en la posibilidad y necesidad de configurar de nuevo y de modo puramente racional la existencia humana total en el sentido de la razón, un dominio sobre la naturaleza ambiental, sobre la vida humana en todas sus actividades políticas y culturales en el sentido de normas absolutamente racionales. Pero esta creencia se ha disuelto de modo escéptico y especialmente desde la Guerra la han perdido las nuevas generaciones. El racionalismo se ha convertido casi en un insulto (IX, 108).

La ciencia solo vale para implementar mejoras técnicas, y producir máquinas que nos sirven en la vida ordinaria, pero en ningún caso para "producir aquello que presuntamente debería ser producido: conocimiento de una verdad en sí, creación de un modo de ser humano autónomo que se eleva y satisface en esa autonomía" (*idem*). Pues bien, en una carta en la que desarrolla esos extremos le cuenta a su querido amigo de toda la vida la visita de Ortega. Quiere decir, primero, que verdaderamente le ha encantado y sorprendido; ha visto que, aunque los escritos de Ortega –que no es seguro que conociera– no persiguieran un rigor sistemático, las preguntas que Ortega les ha hecho han demostrado que conoce perfectamente la fenomenología, y que por tanto en su tarea docente opera con el máximo rigor. La prueba del interés es la cifra de ventas de las *Investigaciones lógicas*, teniendo en cuenta que se habían publicado en 1929. Pero lo más interesante del relato es que Husserl toma esa presencia de la fenomenología en España como una muestra de esa expansión de la fenomenología por el mundo antes de llegar a ese punto desde el que influir de modo decisivo.

El 28 y 29 del mismo mes escribe a su amigo Rudolf Pannwitz (*Briefe* VII: 223), filósofo y poeta, con quien Husserl empieza una relación epistolar a raíz de que el primero le enviara un libro en el que dedica a la fenomenología un capítulo. La correspondencia, que empieza en 1930, se intensifica, y a la postre a Pannwitz le escribe cosas muy interesantes, como cuando le confiesa en 1934 que:

> Desde finales del 32, y en especial desde la primavera del 33, empleo una parte de mi fuerza vital en la *posibilidad* de poder vivir en el reino de la espiritualidad trascendental y poder llevar a cabo la tarea vital que se le ha encomen-

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

> dado. El diluvio de la humanidad demasiado humana que le anega, el violento ser arrancado y lanzado a esta mundanidad (pues yo sin embargo solo puedo ser en la serenidad del alma del "espectador desinteresado", como funcionario [Functionär] puro de lo absoluto) exige continuamente nuevas superaciones, tensiones, pérdidas de fuerza (*Briefe*, VII: 218).

Un poco más adelante le comenta si puede pensar qué ha significado para él que le hayan quitado el derecho a llamarse filósofo alemán (p. 219). Pongo esto para indicar que Pannwitz, sin ser un amigo en sentido estricto, ha adquirido el estatuto de persona a la que puede escribir confidencias. Pues bien, en la siguiente carta es en la que le cuenta la visita de Ortega:

> Me ha sorprendido mucho Ortega, que ha discutido unos días con nosotros de forma intensa. Se siente como en casa en todos mis trabajos, planteó preguntas incisivas que llegaban hasta las últimas dificultades. Sumamente afable, muy serio. Ahora deben ser traducidas al español las *Meditaciones* y resto de escritos. Ahí tengo lectores que entran de modo apasionado[2] (la traducción española se ha agotado con cuatro millares y medio de ejemplares vendidos!!!)

El 27 de diciembre Malvine Husserl, la esposa de Husserl, escribe a su hija Elli y a su marido Jakob sobre las fiestas. Les habla de Patočka, que vive cerca pero hace todas sus comidas en casa de los Husserl, y ahí añade que «el primer día de fiesta estuvo en su casa invitado el joven Ortega» (*Briefe*, IX: 448). En la misma carta les dice, con ocasión de preguntarles a su hija y yerno por los planes de Erich, hermano de Jakob, que les interesa las opiniones políticas de un español (el joven Ortega), un vienés (el médico Hans Lassner) y uno de Praga (Patočka). El 5 del mes siguiente, por tanto, aún dentro de las fiestas de navidad, de nuevo le escribe a su hija sobre las fiestas, y le dice que también ellos (Edmund y ella) están contentos del final del año: "También nosotros estamos muy contentos con la despedida [Aktschluss] de 1934"; con más detalle se lo refiere en la carta al otro hijo, a Gerhard, que vale también para Elli y Jakob[3]. Y ahora sigue: "Naturalmente estamos (yo más que papá) algo cansados de la mucha sociabilidad, y aún queda algo por resolver", y luego cuenta que Patočka, "que les manda recuerdos, ya se ha ido; que el lunes están invitados a cenar una vez más el Dr. Lassner con Else Baumgarten y el joven Ortega", y el miércoles los Eucken y Funk (*Briefe*, IX, 451). Esto indica la familiaridad con que Miguel Germán iba a la casa de Husserl.

---

[2] Es muy posible que Ortega le refiriera cómo se estudiaban las *Investigaciones lógicas*, como lo cuenta Manuel Granell, refiriéndose a Gaos: "Las Investigaciones lógicas se estudiaban con Gaos al dedillo, analizando sus entresijos en cada página, desmontando el encaballamiento argumental". Cita en Expósito/Quepons, 2020: 125.

[3] De esa carta no he encontrado referencias.

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

Por fin, hay una referencia interesante en otra carta a Roman Ingarden, medio año después, el 10 de julio de 1935, en la que sigue el motivo que le ha explicado a Gustav Albrecht, sobre su consideración de la presencia de la fenomenología en España, como un ejemplo más de esa expansión de la influencia de sus escritos. Se vuelve a quejar del avance del escepticismo, y de que la idea de la filosofía como ciencia rigurosa pertenece al pasado, como la escolástica, pero que está seguro de que solo la fenomenología trascendental consigue la "última claridad y el únicamente posible camino para realizar la idea de una filosofía como ciencia universal en una figura necesariamente cambiada"; a continuación le dice que poco a poco va notando una *nueva* influencia de sus escritos "en diversos lugares capitales del mundo europeo", y aquí es donde se refiere una vez más al éxito de la traducción de las *Investigaciones lógicas*, a la que deben seguir "todos mis escritos (y los artículos del Dr. Fink)" (*Briefe*, III, 301). La frase termina con un "werden", de "deben ser traducidos", y aquí escribió Husserl, seguramente en una especie de anacoluto invertido "(Ortega se presenta como mi discípulo –estuvo una semana en Friburgo)". Pero, según las anotaciones críticas, esta frase está tachada (III, 579, 301 ad 26), porque evidentemente la frase no encaja para nada en el resto del texto. Por eso, no creo que la tachara porque Ortega no se presentara como su seguidor, sino porque no estaba hablando de eso. Por eso sería un anacoluto invertido, manifiesta lo que no viene a cuento.

También tenemos algunos relatos de la visita en español. El primero que cito es el de Javier Zamora:

> Ese año de 1934 vuelve Ortega a Alemania acompañando a su hijo Miguel, que se marcha allí a estudiar y se aloja durante unos meses en casa de Edmund Husserl, lo que muestra la buena relación que el viejo profesor mantenía con Ortega y el interés del español por la fenomenología. Durante esa estancia mantuvo largas conversaciones con el discípulo más aventajado de Husserl, Eugen Fink. Aprovechando el viaje, Ortega se reunió con Hella Weyl, su traductora al alemán; acudió a París, donde vio a Victoria Ocampo; y a Holanda, donde se entrevistó con Huizinga, que le invita a dar conferencias en la primavera de 1936 y Ortega acude. (Zamora, 2002: 396).

A continuación, describe el ambiente que Ortega se encuentra en Alemania, con Hitler ya de canciller y jefe del estado, al unificar los dos cargos ante la muerte de Hindenburg en 1934. Heidegger le había escrito en 1933 pidiéndole si podía colocar en España a Löwith y a Brock (Zamora, 2002: 591, n. 49).

También Jordi Gracia, en su biografía, se refiere a este viaje, pero le da una finalidad inventada, pues dice que Ortega fue a Alemania a presentar a Husserl su hipótesis sobre la fenomenología (ver Gracia, 2014: 500 ss. 506 ss.), lo que podría representar alguna tergiversación o exageración, pues el motivo fundamental era acompañar en el viaje a su hijo Miguel Germán y preparar su

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

estancia en Friburgo y, así, dar satisfacción al deseo de oxigenarse en una salida anhelada desde hacía meses. ¿Tenía Ortega *in mente* como motivo principal del viaje la intención de exponer a Husserl su objeción? Es una conjetura para la que no tenemos datos. En una de las cartas a Weyl, del 19 de noviembre de 1934, le dice que le escribe "desde Friburgo, andando con mi hijo mayor que va a quedarse a estudiar en Friburgo" (p. 182).

2. El "Prólogo para alemanes"

Como hemos visto, el "Prólogo para alemanes" lo escribe Ortega para la nueva edición en alemán de *El tema de nuestro tiempo*. Hay que suponer que en ella se han introducido los cambios que el filósofo ha hecho para la última edición en español, en la que se da un giro biográfico a la noción de vida, para eliminar el sentido biológico que tenía en las ediciones anteriores. La que lo tiene que traducir al alemán para esa edición es Helene Weyl, y Ortega le tiene muy al tanto de la redacción del "Prólogo". Sabemos ya que la visita de Ortega a Husserl se produjo a mitades de noviembre de 1934. Para esa fecha Ortega había escrito lo fundamental del "Prólogo para alemanes", que es una presentación de su relación con la filosofía alemana, y Hella Weyl ya lo había traducido. De hecho, ya estaba en el editor alemán, pues, como se dice en la edición de Garagorri, Ortega retiró la licencia de publicarlo a raíz del golpe contra Röhm en junio.

En la correspondencia con Helene Weyl, la escritura de ese prólogo tiene bastante presencia. Ya en enero de 1934 (Märtens, 2008: 167 y ss.), le dice refiriéndose al "Prólogo", que el texto tendrá cerca de 200 páginas. En marzo de ese año hay ya un manuscrito mecanografiado con correcciones autógrafas de 169 hojas[4]. El 13 abril de 1934, están las 100 primeras páginas, antes del *Wendung* (Märtens, 2008: 175)[5], previsiblemente, los números 1-3 del "Prólogo". El 10 de mayo ha ultimado la crítica al idealismo inmanente, el número 4, pero está desanimado sobre qué hacer. El 8 de enero de 1939, desde París (Märtens, 2008: 233), dice Ortega: "renuncié a terminarlo"; en efecto, el "Prólogo" quedó inconcluso e inédito, hasta que se imprimió de modo póstumo, primero en alemán, en 1957, pero con un importante corte que veremos luego y, también al año siguiente, en español, sin corte, pero ya póstumo. En esa carta de enero hay algo interesante. Dice Ortega:

> Su proyecto de que se forme un tomo con este ensayo "La Misión del bibliotecario" y el "Prólogo para alemanes" despierta en mí mayor agradecimiento que aceptación. Lo agradezco porque él revela el interés que pone usted en

[4] Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, B-141/5.* (IX, 1504)

[5] Llama la editora *Wendung* al giro de Ortega, del neokantismo a la fenomenología, y que es tema del relato el número 4 del *Prólogo*.

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

> mis cosas, pero no puedo aceptarlo porque el "Prólogo para alemanes" en casi todo lo que no es propiamente filosófico –sistemático, histórico– me parece hoy muy mal, y aunque este juicio mío de ahora fuese un error, creo que si vuelve usted a meditar sobre el tema, notará que no tiene buen sentido publicar hoy esas páginas que tienen un tono de diálogo. No sé si recordará usted por qué razón histórica, sobrevenida poco después de haberlo usted traducido, renuncié a terminarlo. Ya veremos de salvar en otro trabajo más apropiado, lo que pueda haber de valioso en éste como es la historia de las generaciones filosóficas en el siglo XIX alemán, *la crítica del idealismo fenomenológico*, etc. (p. 233) (cursivas JSM).

Por parte de Ortega no tenemos ya ningún relato más que, primero, el póstumo de *La idea de principio en Leibniz*, en el que, en 1947, nos cuenta la objeción que hizo a Husserl, y, dos años después, el que plasma en un comienzo desechado a la lección V de *El hombre y la gente*. Cuando Ortega escribía el libro sobre Leibniz, el "Prólogo" estaba inédito, pero Julián Marías lo había aprovechado de lleno para su *Historia de la filosofía*, en la que expone la objeción que Ortega hacía a la fenomenología en el "Prólogo para alemanes". Tenemos, por tanto, dos relatos de la objeción y dos usos de la objeción. Los usos son, primero el presumible de Ortega en la visita, y el que hace Marías. El "Prólogo" se publicó póstumamente en 1958, en la Editorial Taurus de Madrid. Resulta curioso que la objeción que Ortega expone ahí y que debía de ser la traducida al alemán por Helene Weyl es al menos aparentemente diversa de la que exponía Ortega en *La idea de principio en Leibniz*.

Remárquese la frase anterior: "debía de ser", porque aún hay otro dato interesante. El año 1997 estábamos preparando la edición del libro de Ortega *Schriften zur Phänomenologie* (Ortega 1998), una recopilación de textos sobre fenomenología para su traducción al alemán, ya que eran desconocidos en esa lengua; como editor decidí añadir, por la importancia del texto, la traducción del "Prólogo". Este no estaba recogido en las *Gesammelte Werke*, aunque la traducción de Helene Weyl se había publicado como introducción a la edición alemana de *La rebelión de las masas* en 1958. Precisamente, la decisión de volverlo a traducir la tomé porque no me convencía la traducción de Helene Weyl. Pero al leer el "Prólogo", cuyo alemán fue muy tenido en cuenta, observé que en la traducción publicada faltaban todas las páginas dedicadas a exponer la objeción a la fenomenología, pero el corte era tan preciso que inmediatamente deduje que solo lo pudo hacer su autor, Ortega y Gasset. Este descubrimiento lo he comentado en varias ocasiones, pero al volver sobre él recientemente ha resultado sumamente extraño y se me ha pedido una confirmación del dato. Por eso aporto una fotocopia de la página tomada de la edición alemana de

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

La rebelión de las masas, de 1957[6], que es donde por primera vez se publica el "Prólogo", un año antes que en España. Como se puede ver el corte es perfecto. El lector no se percata de él, pero antes de descubrir el autor ese corte, alguien lo había notado porque en el ejemplar de la Biblioteca de la Fundación Ortega/Marañón hay una cruz justo en ese lugar. Por el registro de uso de libros, no hemos podido saber quién la hizo[7].

Para que se vea la precisión del corte, pongo los textos que traducidos van seguidos en alemán, pero sabiendo que entre ellos en la edición española están las páginas 155, 4.º párrafo-160, 1.er párrafo.

> Pensar es *poner* algo el sujeto. En vista de ello, el filósofo busca una instancia frente a toda posición subjetiva. Esa instancia tendrá que consistir en algo que él no pone, sino que, al revés, le viene *impuesto*, en algo, por tanto, *puesto por sí*, lo "positivo" o "dado".
>
> Lo "puesto por sí", lo impuesto al pensamiento del filósofo, es aquello de donde éste viene, que lo engendra y, por lo mismo, queda a su espalda. El hacer filosófico es inseparable de lo que había antes de comenzar él y está unido a ello dialécticamente, tiene su verdad en lo prefilosófico.

En 2010 se publicó, como texto póstumo, un comienzo desechado del cap. V de *El hombre y la gente*. Ese comienzo desechado es también un relato de la objeción que hiciera a Husserl y que, cabalmente, coincide más o menos con la del "Prólogo". Pero, repito, es un comienzo desechado, que por tanto no terminó de integrar esa lección. Por entonces ignorábamos tanto que había ese segundo relato, el de *El hombre y la gente*, como su contenido, que había sido desechado.

Todos estos son los motivos que me han llevado a estudiar al detalle la objeción del "Prólogo", que constituye el fondo de lo que con toda seguridad expondría Ortega a Husserl, así como los dos relatos que Ortega hace de esa visita, uno coincidente con la objeción, pero desechado, el otro, el de *La idea de principio en Leibniz*, en alguna manera, que intentaré exponer, distinto.

> Página del "Prólogo para alemanes" en la edición de *Der Aufstand der Massen*, de 1957, con el lugar donde en español empieza la objeción de Ortega a la fenomenología de Husserl y que falta en la traducción al alemán.

---

[6] Cuando empecé a escribir este ensayo, pensaba disponer de la fotocopia del texto del "Prólogo" de la edición, –es lo que creo–, de 1958, que es cuando según tenía constancia se publicó por primera vez el "Prólogo" en alemán y descubrí el corte. Al no encontrar esa fotocopia, he fotocopiado la de la Fundación Ortega, que es de 1957.

[7] Agradezco a Jorge Magdaleno Cano, director de la Biblioteca y Archivo de la Fundación Ortega-Marañón, haberme facilitado la consulta del tomo referido.

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

wieder verblüfft, daß nämlich die großen Fortschritte des Wissens sehr oft nicht von großen neuen Einsichten herrühren, sondern einfach daher, daß man die kleinen Unterschiede beachtet. Kepler kam nur deshalb seiner riesenhaften Entdeckung auf die Spur, weil er sich hartnäckig darauf versteifte, die geringfügige Abweichung von acht Bogenminuten, welche die haargenauen Daten von Tycho Brahe der Bahn des Mars zuschrieben, ernst genug zu nehmen.

Die Phänomenologie gibt mithin zum ersten Male genau an, was das Bewußtsein und seine Bestandteile sind. Doch bei meinem ernsthaften Studium der Phänomenologie – im Jahre 1912 – schien es mir, daß diese auf mikroskopischem Gebiet die gleichen Unachtsamkeiten beging, wie sie sich der alte Idealismus auf makroskopischem Gebiete geleistet hatte.

Der Philosoph macht sich auf die Suche nach einer primären, beispielhaften, unbedingt verläßlichen Wirklichkeit, auf die man zurückgreifen und auf der man alle anderen aufbauen kann. Zu diesem Zweck mißtraut er seinem eigenen Denken. Die größte Ehre des Philosophen besteht zweifellos in etwas mehr denn Spaßigem: nämlich darin, der Mensch zu sein, zu dessen Wesen es gehört, sich selber zu mißtrauen. Er kennt sich als geborenen Schwindler und macht sich daher zum *Detektiv* seiner selbst. Denken heißt, als Subjekt etwas setzen. Angesichts dessen sucht der Philosoph eine Instanz gegenüber jeder subjektiven Setzung. Diese Instanz muß in etwas bestehen, das nicht er setzt, das vielmehr – von seiner Setzung unabhängig – ihm gesetzt ist, das heißt in etwas durch sich selbst Gesetztem, also dem „Positiven" im Wortsinne oder dem Gegebenen.

lugar del corte

Das „durch sich Gesetzte", das dem Denken des Philosophen Gesetzte ist jenes, aus dem dieses Denken kommt, das es schafft und eben deshalb hinter ihm zu-

60

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

3. Las objeciones y los relatos de Ortega

3.1. La objeción en el "Prólogo"

La objeción del "Prólogo" consta de 14 párrafos[8]. De ellos, desde el tercero hasta el décimo tercero, ambos incluidos, faltan en la traducción alemana, y reténgase bien la precisión del corte. Me voy a esforzar por ser lo más claro posible sin pecar de morosidad

El primero anuncia el tema de la fenomenología: "precisa por vez primera lo que son la conciencia y sus ingredientes" (p. 155)[9] y a continuación ya dice que, al estudiar en serio la fenomenología en 1912, se dio cuenta de los errores de la fenomenología, que eran los mismos del "viejo idealismo". Ya esa frase es sospechosa de una interpretación sesgada, porque, hasta *Ideas* de 1913, no se había producido ningún cisma en la fenomenología; hasta entonces esta era una filosofía realista, que concede las cosas todos sus derechos, y nadie la había acusado de idealista. Sólo en 1913, con la reducción trascendental y la epojé, y la consiguiente fundación del idealismo trascendental, cambia el campo de juego, y empiezan los discípulos sus críticas. Da la impresión de que Ortega, al decir que ya él lo había visto venir en 1912, quisiera desmarcarse de esa opinión generalizada, buscando cierta originalidad. También puede ser un lapsus de fechas, pero sabiendo todo el mundo el año de publicación de *Ideas*, esta hipótesis es poco plausible. En 1912 la fenomenología no había sido aún concebida como idealista trascendental. Eso no lo hace hasta la publicación de las *Ideas* en 1913.

El segundo describe la intención de la fenomenología, encontrar "una realidad primaria" (*idem*) firme que resista todo subjetivismo, por tanto, algo que el sujeto no pone. En este párrafo ya hay una descripción *ad hoc*, porque ha aislado al sujeto del objeto, según el modelo del pensar, en el que el sujeto pone el pensamiento. Es obvio que en la filosofía no nos movemos en ese terreno. No pretendemos pensar lo que nos dé la gana, algo que "pongamos" cada uno de nosotros. Pero la intención de Ortega es correcta. La filosofía busca un punto firme frente al cual yo no pueda nada, lo que se me da: "por tanto, *puesto por sí*, lo «positivo» o «dado»". Aquí se corta el texto alemán y va al párrafo 14, que sigue: "Lo «puesto por sí», lo impuesto al pensamiento del filósofo, es aquello de donde éste viene, que lo engendra y, por lo mismo, queda a su espalda" (p. 160, 2º par.).

Seguimos ahora ya con lo que falta en alemán. En el párrafo 3 empieza Ortega con toda su fuerza, va a ser su tesis fundamental, la que va a presidir

[8] IX, 155, 2.º par., hasta IX, 160, 1.er par. Las referencias son de la nueva edición de *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010. En adelante todas las referencias de Ortega remiten a esta edición con tomo en romanos y páginas en arábigos.

[9] Todas las citas con p. se refieren al "Prologo" publicado en el tomo IX.

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

toda la crítica: Husserl ve esa realidad primaria que se impone "en la conciencia pura" (p. 155). Lo fundamental de la tesis de Ortega es entender que esa conciencia "pura" "es un yo que se da cuenta de todo lo demás" (*ıdem*) es, pues, una conciencia pura porque es un puro mirar. Este es el tema fundamental de Ortega al comprender la fenomenología. Lo que ha pasado entretanto es que entiende la conciencia como lo que dirá Heidegger, como conciencia refleja, la conciencia es el puro saber, el *cogito me cogitare*, "un pienso que pienso"[10]. Esto lo explica muy claramente Ortega: el yo se limita "a *darse cuenta* de su querer y de lo querido; no siente, sino que ve su sentir y los valores sentidos; en fin, no piensa, esto es, no cree lo que piensa, sino que se reduce a advertir que piensa y lo que piensa" (ib.) Por eso es "puro ojo, puro e impasible espejo, contemplación y nada más" (*ıdem*). Esta conciencia es la realidad absoluta, y el resto espectáculo contemplado. Es curiosa esta tesis tan extraña, que la conciencia es puro ojo que ve. Se ignora que, en ese caso, también el tocar es conciencia y, siendo tocar, difícilmente será ojo que ve sino ¿tacto que ve?; o respecto al dolor, cabe preguntar si es posible el dolor al margen de sentir el dolor, y si sentirlo no es estar en un estado consciente. ¿Cómo eliminar el estado consciente –y no es otra cosa la conciencia sino el estado consciente– del dolor, del sentir, del querer? ¿Cómo pensar que Husserl dijera eso alguna vez? Al hablar de que lo contemplado por ese ojo que ve es un puro espectáculo, Ortega se sitúa exclusivamente en la conciencia visual, que, ésta sí, ve espectáculos. Esto es lo que da todo su valor a los experimentos artísticos de Magritte. Pero, detrás del ojo que ve, está el cuerpo que siente los ojos que ven, y los cambios de perspectivas correlacionados con los movimientos sentidos en el cuerpo. El ojo que ve no es sino una función de un sistema más amplio que desambigua lo meramente espectacular. Para Husserl la conciencia no desrealiza nada, desrealiza al constituir perspectivas –que son irreales–, pero las realiza mediante la realidad del cuerpo al hacerlas necesariamente presentaciones del objeto real. Esto es un error en la comprensión de la función de la epojé, que es un experimento del fenomenólogo, pero que no la aplica a la forma en que opera el ser consciente.

El párrafo *4* (p. 155 s.), el más largo de todos, pues ocupa casi una página, se refiere a cómo Husserl obtiene esa conciencia pura entendida como pura conciencia que ve, y lo hace mediante la reducción fenomenológica. Con ello quiere mostrar si esa conciencia pura es lo que se impone. La conclusión es que no, que no se impone, sino que la obtiene el fenomenólogo por la reducción.

[10] En ese "pienso que pienso" está incluido ese rasgo puramente contemplativo de la noción de conciencia, que si se aplica al amor le llevará a Heidegger a decir que eso es una "Ungeheurlichkeit": "An sich ist es ja eine Unge-heuerlichkeit, Liebe als Bewusstsein-von-etwas zu bezeichnen". Martin HEIDEGGER 1994, p. 59. Traduzcamos de manera suave o fuerte la palabra *Ungeheuerlichkeit*, como una monstruosidad o, si se quiere, algo increíble o fuera de lo normal, es extraordinariamente significativa.

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

Y esto nos va a servir para relatos posteriores. Porque el fenomenólogo no encuentra esa conciencia pura sino la *conciencia primaria*, en la que "el hombre *cree* lo que piensa, quiere efectivamente y siente un dolor de muelas que duele" (p. 156). Vemos, primero, que la "conciencia pura" obtenida por la reducción es puro ojo, por tanto, no cree, solo piensa; no toca, solo ve que toca, no tiene dolor, solo ve su dolor. Mientras que en realidad hay una conciencia primaria que toca, cree, se duele, es decir, se da cuenta de las cosas. Y aquí viene la segunda gran tesis de Ortega: *esta conciencia primaria "no existe para sí», por eso «no es en rigor conciencia"* (ib. cvas, JSM). Esto significa que esa "conciencia primaria" no es conciencia. Esta es la tesis fundamental de Ortega, casi a lo largo del cuarto de siglo que dura la segunda navegación. El problema está en qué ocurre si en lugar de "conciencia" ponemos "ser consciente", y preguntamos si el estar con las cosas no es en el estado de estar (por el "estado") consciente, de manera que su opuesto es el estar dormido o en coma. La "realidad conciencia" (ib.), sigue Ortega, aparece en el mundo cuando me acuerdo de algo. Pero, en ese momento, hay algo más en este párrafo, que la conciencia queda remitida por Ortega a "dejar de vivir y volver atrás la atención" a lo que me ha pasado, al recuerdo de un hombre, de mí, al que le ha pasado algo. Esto es conciencia: "La realidad ahora es su recuerdo y a ello es a la que podemos ya llamar «conciencia». Porque ahora hay en el mundo «conciencia», como antes había minerales, personas, triángulos" (*idem*). En este largo párrafo ha enunciado Ortega la tesis de que la conciencia pura no se impone, es una manipulación; pero no solo la conciencia pura, sino la misma conciencia solo es un dejar de vivir, con lo que está indicando que en el vivir no hay conciencia. ¿No se deberá siempre a la funesta traducción de *Bewusstsein* –ser consciente– por conciencia? Podríamos decir que la conciencia adviene sobre un estado del ser o estar consciente, aproximándonos a los términos de Ortega. Pero la fenomenología no describe la conciencia sino el ser consciente, Eso sí, mediante la reflexión, es decir, mediante la instauración de esa conciencia refleja, que trata de ver le estado consciente del ser humano de modo riguroso.

El párrafo 5 (p. 156 s.) ataca la posibilidad de la epojé, de la suspensión de la realidad o puesta entre paréntesis respecto a lo que la conciencia ejecuta. La elección de un recuerdo, en el párrafo anterior, como modelo de "conciencia", está precisamente en función de este párrafo. El recuerdo es en el que realmente hay conciencia, conciencia del pasado; con el recuerdo aparece en el mundo "la realidad conciencia". Pues bien, sobre esa conciencia puedo hacer muchas cosas, pero no puedo alterar la realidad que ha sido y que ahora es recordada. Lo que pasó, pasó, es decir, solo cabría que se mostrara falso por otras razones o que fuera una alucinación, pero la conciencia recordada es inmodificable. Lo que se ejecutó no se puede suspender. La conciencia, o la reflexión, es una situación real, pero primaria o "irrefleja con respecto a sí misma" (p. 157), porque, en efecto, no tengo las claves de por qué me he puesto ahora a recordar.

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

La reflexión, ejemplo de conciencia para Ortega, no tiene "preferente carácter de realidad" (ib.), ni evidentemente tiene posibilidad de alterar lo sido. No hace falta indicar que la reflexión tiene bastante más poder del que Ortega le atribuye aquí, no porque cambien la realidad sino mi recuerdo de ella, pues gracias a la reflexión hasta el recuerdo puede variar, porque puedo introducirme en el recuerdo y descubrir en él perspectivas que lo alteran.

El párrafo 6 tiene un problema de expresión; va a hablar de la «conciencia refleja», pero hasta ahora no ha salido la expresión, por tanto, tenemos que pensar que se refiere al yo cuya función es meramente refleja, puro espejo. Por eso, la primera frase se me antoja, cuando menos, confusa, por no decir en colisión con el párrafo 3, en que se dice que Husserl encuentra la realidad primaria en la conciencia pura, que, como luego sabremos, es la refleja, el ojo que ve. Ahora dice, "La supuesta «conciencia refleja» que pretende descubrir la *verdadera y absoluta realidad* como conciencia y pura vivencia" (p. 157), es decir, antes la refleja –el ojo que ve– era la descubierta como realidad absoluta, por tanto, resultado (objeto) de una actividad –manipuladora; ahora no es el objeto sino el sujeto que descubre. En el párrafo 3 la conciencia pura (refleja) es el objeto descubierto, encontrado; ahora la conciencia refleja es el sujeto que descubre. No es extraño que cortara toda esta parte para el público alemán. La frase solo tendría una lectura correcta si en lugar de "que pretende descubrir» hubiera escrito «en la que se pretende descubrir". Como la frase es un pequeño caos, las razones que da no encajan, porque se refieren a la reflexión, cuando solo se referirían con sentido a esta teniendo en cuenta que esta es considerada como la realidad absoluta. Claro, como conciencia refleja, es posterior a la primaria, ingenua, que es lo primordial, por definición. Y ahora pone una condición para el idealismo, que un acto de conciencia fuese capaz de reflexión sobre sí mismo, lo que parece que es justo la condición de la reflexión: si el ser consciente humano no tuviera conciencia de sí mismo, nunca podría reflexionar sobre sí mismo. Esto es lo que se llama el ser sabido del ser consciente, si tengo dolor, sé que tengo dolor, y por eso puedo responder a la pregunta de dónde me duele. El párrafo está tan mal redactado que no sabemos si las objeciones se dirigen a la reflexión y, en ese caso, en virtud de qué, ¿de que esta se presenta a sí misma como realidad absoluta? Pero en la primera frase todo está confuso.

El párrafo 7 cabalga ya sobre los anteriores, aunque tampoco sabemos sobre qué en concreto. Comenta que la fenomenología es tan precisa que sorprendemos el instante en que el idealismo comete el delito, convertir el mundo en conciencia: parte de la conciencia primaria, por ejemplo, un dolor de muelas, el mundo real, y ahora, desde otra conciencia, "desde *otra* realidad califica de *mera conciencia* a la primera" (p. 157), lo que solo es una opinión sobre esa primera conciencia, por ejemplo, sobre el dolor de muelas. El idealismo trascendental que supone la fenomenología le lleva a decir a Ortega que el fenomenólogo es un "hombre convencido de que lo que *hay* es pura

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

idealidad, pura vivencia" (i.), pero lo que en realidad hay es un hombre rodeado por un mundo, y "por una enorme cosa llamada «conciencia»" (ib.), además de sentido, noemas, etc. con las que hay que contar. El párrafo toma evidentemente el idealismo husserliano como "idealidad", como si el mundo fuera una idea, como si para la fenomenología el dolor fuera solo la idea del dolor, o el tacto la idea del tacto, por tanto, para la fenomenología no hay ni tacto ni dolor. Como había dicho en el párrafo 3, el mundo es sentido, y como el sentido solo es "ser entendido", la realidad, que es el sentido de "realidad", es solo "*inteligibilidad* pura" p. 155). Esto está también en relación con el error típico de la comprensión de la fenomenología como solo ciencia de esencias, que serían ideas, y por convertir en definitiva el mundo en una esencia o idea. Sería preciso clarificar de una vez todos estos malentendidos que tanto obturan la comprensión de la fenomenología. Aquí está implicada también la confusión de la reducción trascendental con la eidética.

Los párrafos 8 y 9 (p. 158) van juntos y tienen importancia porque con más o menos semejanzas, sus ideas aparecerán en *La idea de principio en Leibniz*. La conciencia es ponente del mundo, y eso significa "encuentro inmediato con la realidad", por eso ese concepto, el del idealismo, es contradictorio: pues para el idealismo "significa conciencia, precisamente, la irrealidad del mundo", por tanto, si la conciencia, por ejemplo, la perceptiva, es ponente de mundo, contradice totalmente a la conciencia que propone el idealismo. El párrafo 9 parecería dar la razón de lo anterior. La fenomenología, por la epojé, suspende la ejecutividad de la conciencia, mas eso es lo único que no se puede hacer, de acuerdo con la noción que ha defendido en el párrafo 4 referido al recuerdo. A un recuerdo, modelo de conciencia según ese párrafo, no se le puede revocar. La conciencia es irrevocable, por tanto, la epojé no es viable.

¿Qué tenemos que decir a este párrafo? Que Ortega no tiene en cuenta –y no entro en si hubiera debido él tener en cuenta o no eso– los niveles de la fenomenología. También es profundamente confusa la explicación o comprensión de qué significa la epojé, que él mismo había definido poco antes, en 1929, como un "desasimiento virtual". Con esa palabra Ortega capta muy bien el sentido de la fenomenología, aunque no sé si era consciente de todo lo que eso implicaba. Si hacemos caso a lo que dice en ese párrafo, no mantiene la posición de que la filosofía requiere ese desasimiento virtual, virtual porque el ser consciente es experiencia del mundo y del mundo como real, pero que el filósofo no se compromete con esa evidencia natural solo para poder escrutarla, siguiendo el principio de los principios de que lo que se da debe ser aceptado en los límites en que se da. Respecto a que la conciencia es *weltsetzend*, ponente de mundo, solo sería exacta si se entiende que en la posición de un objeto, sea real, ideal o fingido, siempre hay un mundo como fondo del mismo. Por ejemplo, si pongo un número, se pone el mundo matemático o de los números como fondo, por eso hay que distinguir el tipo de posición de acuerdo con los diversos tipos de

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

objetos. Precisamente a este estudio primero le llama Ortega en el "[Discurso para el ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas]", filosofía primera (Expósito 2021: 53). El ser consciente que es consciente de un objeto irreal no pone ese concepto como real, sino como irreal; el mundo que veo a través de un cuadro, o la historia que leo desde una novela no son puestas como reales, y en cualquier momento pueden ser cambiados. Ahora bien, el ser consciente que percibe el mundo lo percibe como algo real con el que tiene que contar. La fenomenología, cuando practica epojé, no "suspende la ejecutividad de la conciencia" directa, que sigue su vida, solo no toma como algo definitivo esa posición para poder escrutarla, pero hace eso solo como filósofo, que, como decía Fichte, es un sinvivir, o incluso, como dirá Ortega, des-vivir. Ortega desconoce los dos niveles en que la fenomenología se mueve, el ser consciente del mundo en la vida ordinaria, que pone el mundo como su horizonte de actuación, y el fenomenólogo que descubre que ese ser consciente, siendo parte del mundo, también es centro trascendental de la organización de ese mundo, pues el mundo, además de ser donde estoy con mi cuerpo, también está a mi alrededor, un alrededor cuyo centro se mueve con mi movimiento. El mundo cósmico se ha convertido y reducido a un mundo vital (*El tema de nuestro tiempo*, III, 616)

Las dos formas de verse cada uno y que descubre el fenomenólogo son, él mismo como 1) parte del mundo; 2) como centro del mundo; a esas dos situaciones hay que añadir ahora una más, la 3) la del espectador de esta situación (fenomenólogo); la tres son imprescindibles para entender la fenomenología. También hay que aclarar esa confusión de que el mundo "es realidad y *no* conciencia". Es una frase confusa porque la realidad siempre será lo dado al ser consciente, y como ser consciente no es la realidad de la que es consciente. La dualidad de los *dii consentes* hace que el objeto no sea sujeto y no se puedan ni deban confundir porque cada uno tiene sus derechos. Esta era la posición de Ortega que parece ignorar en esa frase, que solo tiene sentido si es desarrollada: la realidad es realidad consciente y no conciencia de la realidad, porque la conciencia de la realidad no es la realidad. Si en vez de "realidad" ponemos "mundo" lo entenderemos mejor: el mundo es mundo y no conciencia, es decir, el mundo dado cuando somos consciente no es el ser consciente del mundo. Pongamos el caso del horizonte que veo. El horizonte que veo no es la visión del horizonte, porque el horizonte está fuera de mí, mientras que la visión es parte real mía, de mi vida mientras que el horizonte es parte intencional de mi vida, pero no real. Una vez más, la inexactitud del párrafo lleva a entender y justificar que Ortega quitara estos párrafos de la edición alemana, y que tampoco hiciera nada por publicarla en español.

El párrafo 10 (p. 158) es el que ofrece la gran propuesta de Ortega, que la conciencia es resultado de una manipulación, porque no existe, y por eso debe ser enviada al lazareto, en la medida en que es una mera hipótesis, una construcción. Porque, a la hora de la verdad, no hay conciencia y en ella idea

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

de las cosas; esto es lo que Ortega viene diciendo desde hace unos pocos años, que para la fenomenología las cosas son las ideas de las cosas. Es curiosa una frase, que "no se puede prescindir de que el hombre existe porque entonces desaparecen las cosas" (ib.). Es una frase curiosa, que hace que las cosas dependan del ser humano. Justo esta relación de dependencia parece que se pone en cuestión en todo lo anterior, solo que ese anterior ha sido deformado por la palabra "idea".

Ahora bien, cabe preguntar qué de las cosas depende de la presencia del ser humano. Y este es el problema. La fenomenología es el análisis de la experiencia humana, que es el elemento en el que se hace la vida biográfica humana, porque la vida biológica no es sino nuestra animalidad orgánica, de la que tengo pocas noticias, directas solo la "masidad" (Rainer Sepp) o volumen del cuerpo y, luego, lo que se me hace ver a través de las urgencias de esta vida. Ahora bien, en mi experiencia entra la presencia ineludible, inexpugnable de mi cuerpo, que me pertenece y por el que estoy en el mundo como parte de este, y como centro de este mundo, un centro variable. Esa experiencia, en la que lo primero que aparece en continuidad es el mundo, es el tema fundamental de la fenomenología. Un rasgo inherente de esa experiencia es que en todo momento tenemos un saber de ella, la experiencia es sabida, es consciente de sí misma en los rasgos fundamentales; y, si me preguntan por ella o me pregunto yo, por necesitar cuestionármela, por lo general sé en qué tarea estoy, si presto atención a algo; si estoy centrado en una u otra cosa; sobre qué sentimientos tengo; qué conozco, etc. En todos esos actos, muy diversos y múltiples, siempre estoy referido al mundo. Una prueba de ese saber de uno mismo es cuando estamos distraídos pensando en algo y me preguntan qué hago, sin dudar diré que estoy pensando, y podré decir sobre qué pienso. Por eso Ortega, en el *Sistema de la psicología*, acusó a los objetores de la posibilidad de la reflexión que decir que no saben de su pensar es una "tesis … acrobática" (VII, 481), pues deben dar un salto acrobático, lo mismo que decir antinatural, para saber aquello que, por hacer caso a esa teoría, no pueden saber, sencillamente que están pensando y qué están pensando.

El problema de la frase de Ortega es que indica una sustantivación de la conciencia, que aparece como una entidad, para decir que esa entidad no existe. Y es evidente que no existe esa conciencia "realidad". La conciencia no es realidad alguna, porque la única realidad es el ser consciente, pero la cualidad de "consciente" no es sino la presencia –cognoscitiva, valorativa o práctica– del mundo al ser que es consciente. Y esa presencia, evidentemente, no es nada real a lo que se puedan aplicar atributos reales, porque es una relación intencional, que no puede ser más que virtual –intensional–, pero tal que nada se sustrae a ella, pues todo aparece en ese estado. Sin ese estado, nada existe para mí; más aún, tampoco los otros y, por tanto, tampoco sus mundos existen para mí, porque tampoco yo existo para mí.

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

El párrafo 11 (p. 158 s.) es ya una presentación de la teoría de Ortega que, analizada con precisión, no contradice nada de lo anterior si eliminamos la sustantivación de la conciencia, es decir, de esa cualidad de ser consciente. El ser consciente no es ninguna entidad específica que aparece en el mundo cuando me despierto, y desaparece cuando me duermo; en ambos casos se trata de estados míos, pero que hacen que aparezca el horizonte, el sentido, mis proyectos, mis sentimientos. La ira no es una entidad física; quien existe es el yo airado, pero la ira no es nada real, lo real es el sujeto airado. Una vez clarificado ese malentendido, en el estado del ser consciente el mundo es aquello de que se es consciente, pero por esa cualidad del "ser consciente" podemos decir que el mundo es lo que llamamos "ser objeto de un ser consciente". Aquí viene otra confusión en el lenguaje de Ortega, que en este caso se hizo usual en el ambiente de origen heideggeriano; por el afán de eliminar todo lenguaje moderno, se elimina hasta aquello que no son sino funciones cognoscitivas de la vida humana, porque "ser objeto de un sujeto" no es tampoco ninguna entidad añadida sino un modo de ser del ser que aparece, que aparece a alguien, sin cuyo aparecer ese ser no tiene ninguna existencia para el ser al que aparece, y sin ella no existe en absoluto. Por eso la frase de Ortega de este párrafo: "ese ámbito ontológico –la existencia, sea de mi persona, sea de las cosas– está constituido por el puro y mutuo dinamismo de un acontecer. A mí me acontecen las cosas, como yo les acontezco a ellas, y ni ellas ni yo tenemos otra realidad primaria que la determinada en ese recíproco acontecimiento" (p. 158), es perfectamente asumible dentro de lo que es la teoría de la constitución husserliana, pues esa mutualidad del objeto y el sujeto significa que solo hay sujeto en la medida en que se da el estado consciente, en las diversas modalidades, y por tanto que es sujeto de un objeto, que se le aparece en ese estado; y viceversa, solo hay cosas en la medida en que se me dan las cosas en ese estado. Es ese "puro acontecer" que es el estado consciente, que por otro lado es la condición de posibilidad de la vida humana.

La terminación del párrafo incluye una exageración e imprecisión doble. Primero, ofrece una definición inexacta del lenguaje, atribuyéndole una inspiración estática, cuando no es necesariamente estática, pues lo único que se puede decir es que es puntual. Pero desde esa definición, normaliza una interpretación de la fenomenología que solo haría asumir esa interpretación del lenguaje, con lo que la fenomenología no sería sino seguir esa interpretación estática del lenguaje, por la cual "tomamos por tal [por realidad] lo que sólo es precipitado de nuestra interpretación, mera idea nuestra, intelectualización." (p. 159). La fenomenología, interpretada por Ortega como aquella intelectualización, no sería sino un resultado de dejarse llevar por una interpretación intelectualista del lenguaje. Pero no se puede decir que el lenguaje es una intelectualización, una interpretación intelectualista de la realidad. En mi opinión, se trata de una exageración, pues es una caída en un lingualismo extremo, que ignora la base experiencial del

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

lenguaje, que por sí misma va elaborando los tipos en la experiencia, de acuerdo con la constitución de esquemas de reconocimiento, valoración y acción. Estos esquemas son los que terminan siendo denominados con un sonido material, que se inserta y reconfigura en otros complejos de sonidos, con sus correspondientes ecos semánticos, cuyas referencias no son sino complejos de experiencias resumidos en el sonido o en las letras escritas. En esos procesos no hay ninguna intelectualización, sino al revés, una ampliación de la experiencia sensible misma. La intelectualización viene solo cuando sobre esos tipos se generan formas de semejanzas y atribuciones que exigen una intuición categorial de formas que ya no tienen correspondencia ninguna en la realidad, sino que son resultado de operaciones del sujeto consciente en esa modalidad intuitiva categorial. El lenguaje no intelectualiza la realidad, la designa con sonidos que, pronunciados y oídos por mí y por los otros, elevan la realidad a un nivel compartido, lo que no ocurre con los otros sentidos, que están encerrados en la esfera de pertenencia de cada uno. Por eso, el lenguaje no es algo estático, sino que es una actividad de los seres conscientes para manejar la experiencia de modo compartido.

El párrafo 12 postula la necesidad de liberar al *Erleben* de todo residuo de significación intelectualista. Supongo que si le hubiera dicho esto a Husserl este le habría respondido inmediatamente que cómo alguien puede pensar las sensaciones cinestésicas, o ubiestésicas –las sensitidades– y, en general, las sensaciones vinculadas a la piel, como algo intelectual; o ¿es que no son vividas? Es una conclusión de Ortega que nunca sabremos de dónde la saca, al menos a la altura de nuestro tiempo. Se puede sospechar que al identificar Husserl su filosofía con un idealismo trascendental y entender la palabra "idealismo" en un sentido absolutamente estricto y restringido tradicional, lleva esa "idea" al núcleo de la conciencia de uno mismo, al vivenciar y vivirse, por ejemplo, en el dolor. Por eso, para Ortega, la conciencia de dolor es algo que ve el dolor, pero a la que el dolor no duele, como no me duele el dolor del otro; el dolor sería solo la idea de dolor. Pero eso implica que el dolor no es consciente, luego es inconsciente, lo que es un absurdo. En realidad, es un absurdo proponer que para Husserl todo *Erleben* es intelectual, cuando la primera vivencia es la del cuerpo propio vivido, el *Leib*, que es el que nos da la primera *Hyle*, la *Hyle* que constituye el mismo *Leib*, mi carne sensible. Pero esto vale para todas las emociones y para los sentimientos sensibles, que no son teóricos, puesto que son elementos que funcionan en la valoración y preferencia; pensemos, por ejemplo, en las urgencias básicas. Y si al *Erleben* le quitamos el elemento "ser consciente", la cualidad de "ser sabido", ¿qué nos queda? El ser humano no es *res cogitans*, pero no porque sea *res dramática*, sino porque en cuanto ser humano no es *res*, es lo contrario de *res*, porque es ser humano precisamente por esa cualidad de ser consciente que no es nada sustantivo, sino solo la presencia del mundo en el conocer, valorar y hacer. El ser humano en cuanto *res* es la materialidad biológico-orgánica, que no es sino el lugar a

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

partir del cual se da la vida humana auténtica, la que Ortega llamó muy bien la vida biográfica, pero que en mi opinión incluye también la vida psicológica –tomada esta en sentido trascendental[11]–, es decir, la vida consciente presente. Siguiendo la frase de Descartes, el ser humano ni existe porque piensa ni piensa porque existe, sino que su existir es el ser consciente del mundo y de su vida. Sin eso el ser humano no existe.

Por fin, el último párrafo, el 13 (p. 159 s.) es muy importante porque sería el que reaparece en *La idea de principio en Leibniz* con alguna modificación. Aquí empieza acusando al idealista de engañarse, porque parte en busca de lo positivo y dado, y lo halla en la conciencia pura, fabricación suya y pura ficción. Quiere superar o eliminar el pensamiento, y la conciencia pura es resultado de un "proceso intelectual", es decir, de un pensamiento. Por el contrario, lo que encuentro al ir a la búsqueda de algo que se me impone es la conciencia primaria, a la que voy a extirpar su ejecutividad, lo que ya ha dicho que es imposible, porque la conciencia es lo irrevocable, tal como ha dicho en el párrafo 5. Por eso repite: "Creer que *suspendiendo* la ejecutividad de una situación primaria, de una "conciencia ingenua", se ha evitado la posición que ésta hace, es una doble ingenuidad y un olvido de que hay el modo *tollendo ponens*." (p. 159), quitar –*tollere*– la conciencia ingenua y poner –*ponere*– una nueva, una conciencia suspendida, que será la considerada "conciencia pura", una conciencia cloroformizada, porque se le ha extirpado hasta el posible dolor, porque no es más que pensamiento o idea.

Según Ortega, en este mismo párrafo, hay que hacer lo inverso: buscar lo que verdaderamente hay, la realidad radical, y no hacer nada, sino detenerse –qué interesante y sorprendente que Ortega no tome nota de que 'epojé' significa eso: "detenerse", de ἐπέχμαι– para ver lo que hay: un hombre que busca la pura realidad, "no algo nuevo, que no estaba ya ahí y que requiere manipulaciones de «reducción» para ser obtenido" (p. 160).

¡Sería impresionante saber qué le contó Ortega a Fink de todo esto! Porque en la fenomenología la "detención", que es lo que "epojé" significa literalmente, detención del compromiso con la vida ordinaria, es "cortar las raíces y ligamentos de nuestros intereses mundanos" (V, 486), por tanto, el *desasimiento* de esos compromisos; eso es exclusivamente para mostrar la naturaleza de lo que hay, la naturaleza de ese ser consciente ingenuo, que se cree *determinado* por el mundo, porque nuestra misma corporalidad es una parte material del mundo, y por

[11] La vida psicológica no trascendental es por una apercepción propia de la actitud natural en la que lo psicológico es una parte del mundo, pero, como Husserl terminó viendo, eso le quita a lo psicológico lo peculiar suyo por lo que, en última instancia, lo psicológico debe ser considerado de modo trascendental. Es la ya famosa apelación a la trascendentalidad de todo antropólogo y psicólogo, que le llevaría a Husserl a identificar psicología (y si quieren antropología, como lo dice en la conferencia de Berlín) y fenomenología trascendental. Al respecto, ver Javier SAN MARTÍN, 2019, 223 ss.; y 2020, 211 ss. y 224 ss.

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

eso se vive como una parte más del mundo, cuando el mundo se nos convierte en parte de nuestra vida, en un mundo vital, en el mundo de la vida.

Hasta aquí lo quitado de la edición alemana. El último párrafo, el 14 (p. 160) resume los puntos anteriores: el filósofo no necesita descubrir "una realidad nueva que solo bajo su óptica gremial aparece". El problema es si tan a la vista está ¿cómo los que no son del gremio no la describen en términos técnicos? Los literatos sí la describen, pero hace falta ser literato y bueno para ello. En realidad, la filosofía es un mirar nuevo, no para suplantar la realidad que somos sino para descubrir en ella aspectos que pasan desapercibidos porque quedan ocultos por muchas sobredeterminaciones que provienen, primero, de nuestros intereses inmediatos; segundo, de la ciencia y de la técnica; y, por fin, pero tal vez no menos, de los relatos tradicionales de carácter mítico que pretenden dar un sentido a la vida no extraíble de la experiencia propia.

No es de extrañar que Ortega no terminara su "Prólogo"; y, segundo, que en la traducción alemana se suprimieran todos esos párrafos.

En realidad, toda la argumentación de Ortega se basa en una interpretación de la palabra "idealismo" en sentido kantiano. Me he permitido buscar las veces que Ortega cita el modo *tollendo ponens,* que, sin ser muchas, son muy significativas, y en una de ellas se la aplica a Kant, que es el que descubrió que hay que practicar ese modo en la filosofía: hay que quitar a la realidad lo que el pensamiento ha puesto en ella. En otra llega incluso a calificar su pensamiento con ese modo del *tollendo ponens*[12]. Parece que aquí también acusa a Husserl de olvidar ese modo, cuando lo cierto es que la epojé es exactamente quitar –*tollere*– a la realidad ingenua las sobredeterminaciones y apercepciones que la vida pone sobre ella, para quedarse –*ponere*– con lo que ella es, a saber, experiencia directa del mundo, siempre en las tres modalidades de esta, cognitiva, afectiva-axiológica y práctica.

3. 2. La objeción y el relato en *La idea de principio en Leibniz*

En la nota 2 de la página 1119 (IX), pero ya habiendo pasado a la página siguiente, encontramos el relato que hace Ortega trece años después de la visita que hizo a Husserl. En realidad, es el primer relato conocido que tenemos de parte de Ortega. Hasta ese momento no teníamos ningún relato de las objeciones

[12] Pues dice: "Estando en Buenos Aires y como homenaje a esta ciudad no tengo inconveniente en *denominar mi teoría del conocimiento* [cvas., JSM] como la teoría gnoseológica del «hasta por ahí no más», porque esta expresión de ustedes es un ejemplo perfecto de lo que llamo el modo *ponendo tollens*, [que quito poniendo, que pongo quitando...]" (IX, 554). El texto es de las lecciones sobre la razón histórica leídas en Buenos Aires en 1940. La primera vez que Ortega utiliza esta expresión es nada menos que en el «Ensayo de estética a manera de prólogo» (I, 675). También sería el modo de Velázquez, ironizar, *ponendo tollens* (VI, 739 y 899); o el de Kant, que basa su filosofía en poner las ideas —categorías, intuiciones puras— en la realidad para luego quitárselas y ponerlas en el sujeto (ver IX, 554).

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

que le presentó, no tanto a Husserl, que como dice en ese momento, "su edad y sus enfermedades no dejaban ya a éste entrar en temas difíciles de su propia producción" (ib.), sino a Fink: "hallándome de paso en Friburgo, a quien expuse mi objeción liminar a la Fenomenología, que es ésta, *reducida a último esquema*" (ib.). Ortega no se hallaba "de paso" por Friburgo, había ido expresamente a Friburgo, cierto que pasando por otros muchos sitios. Por lo que dice aquí, no expuso su objeción a Husserl, aunque este piensa que Ortega estaba introducido en lo más profundo de su filosofía, pero, a tenor de lo que dice Ortega, no parece que ese juicio de Husserl vaya más allá de una opinión poco fundada si no le hizo a él la objeción básica. Por otro lado, Husserl tenía 75 años, y justo en 1934 estaba en plena productividad, pues de ese año arrancan todos los textos que más tarde darán lugar a todo el complejo de escritos relacionados con *La crisis de las ciencias europeas*. De todos modos, si Husserl hubiera oído las dificultades de Ortega, habría respondido con una leve sonrisa, sobre todo al oír que Ortega identificaba intencionalidad con idealidad, por tanto, con idea, y esta con intelectualidad o pensamiento en el sentido de algo accesible solo al entendimiento, negando en consecuencia la presencia de la sensibilidad en la consideración del fenomenólogo, él, que por entonces estaba ya hablando de las bases más materiales sensibles del ser consciente como son los instintos más básicos, que son las urgencias, los *Urinstikte*. Se habría preguntado Husserl si, según la interpretación de Ortega, para él esos instintos y sentimientos originarios, las urgencias y necesidades básicas, tiene algún sentido que sea "ideas".

De todos modos, es muy interesante saber que en este relato Ortega se esfuerza en mostrar su objeción en "esquema", por cierto, un esquema que solo a duras penas sale de los párrafos del "Prólogo para alemanes". La mejor prueba es que en el esquema hay conceptos básicos que no aparecen en el "Prólogo", por ejemplo, el de actitud natural de la conciencia, o conciencia natural. También el orden es distinto. En el "Prólogo" se entra de repente en lo que el fenomenólogo encuentra de "realidad primaria, ejemplar, a que poder referir todo" (IX, 155), y que "Husserl cree encontrar la realidad primaria, lo positivo o dado, en la conciencia pura" (ib.). Este es el cambio fundamental de la objeción "reducida a último esquema": que, en *La idea de principio en Leibniz*, la actividad del fenomenólogo es descrita en tres pasos, primero, el intento de "describir el fenómeno de la conciencia natural". Precisamente este concepto no aparece en el "Prólogo". Segundo, esa descripción hay que hacerla desde la conciencia reflexiva. Como hemos visto, en el párrafo 6, esto es muy confuso, porque la «conciencia refleja» es el yo que se limita a mirar. Tercero, esa descripción se hace contemplando la refleja a la natural sin tomarla en serio, es decir, "suspendiendo su ejecutividad". La claridad del "esquema" es extraordinaria y no aparece en el "Prólogo". ¿La tenía Ortega? Si la hubiera tenido, ¿no la habría expuesto en el "Prólogo"?

Pero veamos. La conciencia natural es la conciencia en su modo ordinario de funcionamiento, la conciencia que está en el objeto. Por ejemplo, el ser cons-

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

ciente que ama está en el objeto amado y no en su amor como sentimiento, sino en lo amado. El ser consciente amante vive en lo que su amor crea, el mundo común en el que vive con la otra persona, traspasado de esa ejecutividad que el amor provoca y cuyo resultado es un mundo compartido. El ser consciente natural vive en aquello de que es consciente, sea teóricamente –el objeto conocido–; afectivamente –el objeto valorado/deseado/recha-zado–; prácticamente –el objeto o proyecto que estoy llevando a cabo–; esa es la conciencia natural que el fenomenólogo quiere describir. Esta descripción del proyecto fenomenológico no aparece en el "Prólogo".

También en el "Prólogo" aparece la "conciencia primaria", pero tarde, en el párrafo cuarto, una vez que ha explicado que lo que el fenomenólogo toma como realidad primaria es la conciencia pura, que es puro espectáculo, pura inteligibilidad, olvidando Ortega el fenómeno primario del cuerpo vivido, la vitalidad o el intracuerpo que es directamente vivido. Solo en el párrafo 7 hay algo parecido al comienzo del relato de *La idea de principio en Leibniz*, pues ha dicho ahí: "Parte, en efecto, de un «acto de conciencia primaria e ingenua»" (IX, 157), sin embargo, no la llama "conciencia natural o actitud natural de la conciencia".

La segunda idea fundamental de este resumen es que la conciencia natural debe ser descrita desde una conciencia reflexiva. Aquí no se pone en cuestión la capacidad de la reflexión, a lo que se va a objetar es al método como se constituye la "conciencia reflexiva" para ejercer la descripción de esa conciencia natural, que, por lo que dice en la tercera objeción, es la primaria.

Tengamos en cuenta, por tanto, que Ortega empieza el relato de *La idea de principio en Leibniz* con la intención de describir la conciencia primaria. En el "Prólogo", en cambio, empieza, sin más preámbulo con que la "realidad primaria es la conciencia pura". La conciencia natural –que es la primaria– va a ser descrita desde otra conciencia, "desde una conciencia reflexiva que contempla aquélla sin «tomarla en serio», sin acompañarla en sus posiciones" (IX, 1119), por tanto, suspendiendo su ejecutividad, lo que exactamente es la epojé (Ortega aún la escribe en trascripción del griego: *epokhé)*. La suspensión de la ejecutividad de la conciencia primaria o natural, a efectos de describirla, aparece en el "Prólogo" muy adelante, en el párrafo 9, mientras que aquí está en la descripción misma del método, y las objeciones se centran justo ahí, en la imposibilidad de esa acción. Primero, porque extirparle a una conciencia su ejecutividad es quitarle lo más constitutivo de ella, es decir, destruirla como conciencia. Esto aparece en el párrafo 9, pero fijémonos topológicamente en el lugar, aquí es la primera objeción al método. Cierto que en el "Prólogo" ya lo ha hecho en cierta medida al explicar la conciencia como recuerdo, y ser lo recordado irrevocable, como irrevocable es el edicto de Nantes, que mencionaba en el párrafo 5.

Hay que decir que la explicación de la epojé por parte de Husserl es altamente confusa y que la suspensión de la ejecutividad o la puesta entre paréntesis de la fuerza dóxica de la actitud natural no es para invalidar la conciencia

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

primaria, que sigue su curso exactamente igual, sino una acción por la que el fenomenólogo se constituye en cuanto tal, constituye esa "conciencia reflexiva" que no puede, en principio, asumir todo lo supuesto en la actitud natural que está llena de prejuicios –apercepciones, asunciones, creencias e interpretaciones– sobre lo que es la realidad, por ejemplo, que es un ámbito que me *determina* y del que dependo totalmente (las circunstancias), porque yo mismo pertenezco a él. El fenomenólogo no cambia la conciencia natural, sino que toma la decisión de no hacer uso de las posiciones que se dan en ella con el único objetivo de levantar acta de las mismas. Por eso no invalida el Edicto de Nantes, sino que lo toma desde la experiencia de su emisión para ver qué implicaba esa experiencia, cómo sucedió, qué era exactamente, el alcance que su autor previó, etc.

La segunda objeción es precisamente una reflexión sobre la relación de las dos conciencias, la conciencia natural primaria y la refleja, o reflexiva, que es la que ejerce la suspensión. Esto es lo que Ortega llama la reducción fenomenológica, que aparece ampliamente descrita en el largo párrafo 4 del "Prólogo". Para Ortega esta conciencia refleja no tiene ningún título para invalidar la otra, lo que es obvio si la invalidación fuera real, lo que Husserl nunca dice, ni nadie pretende en una reflexión. Lo único que se dice con la epojé es que el fenomenólogo no puede hacer uso de lo que el ser consciente pone como dado en presencia; no le quita ningún valor a lo que se presenta, solo que trata de comprobarlo desde su propia atalaya fenomenológica. En esa inspección puede que haya elementos que acompañan a lo que se presenta respecto a los cuales se pensaba que tenían detrás una experiencia que no es tal. Es lo mismo que hace el científico –y es un ejemplo de Husserl en sus lecciones de 1910/11– cuando propone a la comunidad evaluar los resultados de su investigación, que, a la espera del juicio definitivo, *quedan en suspenso*. También quedan para él en esa situación, en suspenso, pues por más seguro que esté en sus resultados, mientras estos no tengan el asentimiento de la comunidad tampoco vale su propio asentimiento. O como si yo quiero evaluar mi fe en los sacramentos católicos y, mientras no lo haga, prefiero suspender mi asentimiento a su validez. Por eso llama mucho la atención que Ortega se haya olvidado de la definición que él había hecho, en *Qué es filosofía*, de que el "desasimiento" –traducción de la palabra alemana *Enthaltung*, con que Husserl describe la epojé–, necesario para empezar la filosofía, era un desasimiento *virtual*.

Ahora bien, la tercera objeción es la más interesante, y marca la auténtica diferencia con el "Prólogo", pues una vez que la conciencia refleja suspende –aunque para Ortega sea imposible– la ejecutividad de la conciencia natural –la primaria–, "se deja a la conciencia reflexiva que sea ejecutada y que ponga con carácter de ser absoluto a la conciencia primaria, llamando a esta *Erlebnis* o vivencia". Según está expresado en este relato, lo absoluto es esa conciencia primaria a la que se ha extirpado su ejecutividad. Aun dando por supuesta la tesis de Ortega de que no se le puede quitar la ejecutividad si ha de seguir sien-

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

do conciencia, lo importante es que esa conciencia cuyo objeto está puesto entre paréntesis sería el ser absoluto, aunque ahora como vivencia, como *Erlebnis*.

Pero es en la "Consecuencia de estas objeciones" donde Ortega saca el idealismo –que hasta aquí no había salido en *La idea de principio en Leibniz*– porque esa "conciencia de…" absoluta como vivencia solo pone objetos intencionales, por tanto irreales, en definitiva, el nóema, al que no se le pueden atribuir predicados de realidad, por eso la "conciencia …de" pone solo objetos irreales, es decir, ideales, y por eso es idealismo. Este viene del rasgo intencional. Por eso, para que el objeto sea real, y no irreal, Ortega suprime la conciencia, y esto es la principal identidad de este texto con el "Prólogo", que el idealismo se suprime suprimiendo la conciencia intencional porque lo que hace la epojé y la consiguiente reducción es "idealizar el mundo", convertir las cosas en ideas. Por eso, el resultado de este texto es que no hay tal conciencia como fenómeno, que la conciencia es una hipótesis. Y en esto la objeción de *La idea de principio en Leibniz* sí es idéntica a la del "Prólogo", pero no se debe olvidar que aquí la puesta como absoluta es la conciencia primaria a la que se suspende la ejecutividad convirtiendo sus objetos en irreales. No encuentro que en el "Prólogo" aparezca esta idea, aunque se pudiera decir que estaría latente.

Teniendo en cuenta lo que aquí relata Ortega, se hace difícil pensar qué le dijo realmente, primero, a Husserl y, luego, a Fink, a quien expuso su objeción. Recuérdese la carta a Helene Weyl de 1939, en la que mantiene del "Prólogo" la cuestión de las generaciones del siglo XIX y, después, la objeción al idealismo fenomenológico. Este, como hemos visto, tanto por el "Prólogo" como por la obra de 1947, se debe a concebir la intencionalidad como generadora de ideas, de objetos irreales, como si el objeto de una percepción fuera un objeto irreal, y el tacto, que es el primer sentido, fuera también una pura idea.

3.3. El relato para *El hombre y la gente*

En 2010, con la publicación del último tomo de las *Obras completas*, conocimos un nuevo relato de la visita de Ortega (X, 210-212), pero que yo sepa nos ha pasado desapercibido. El hecho de que fuera desechado por Ortega ha podido contribuir a que no nos hayamos fijado en él. Veámoslo. Lo primero que encontraremos es alguna diferencia con el anterior, que había sido escrito tal vez hacía muy poco. En el de 1947 dice que Husserl no podía entrar en esas cosas, por eso las dificultades se las expone a Fink; aquí, por el contrario, dice que se la expuso a Husserl, incluso que "él escuchó con la ecuanimidad de todo gran pensador". Y Ortega comenta su osadía porque "de salida corta su raíz misma" a la fenomenología, porque de entrada le niega que exista la conciencia, que Husserl pondría como realidad radical. Y esto tras escribir algo que extraña mucho después de lo que hasta esta fecha había dicho Ortega, que «La fenomenología, tomada como doctrinal filosófico, nos parece hoy cosa un poco trivial», pero eso lo conjuga con

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

que como "mero instrumento intelectual el método fenomenológico" es un "instrumento prodigioso" (X, 210). Llama la atención que con tal instrumento solo se hayan conseguido resultados filosóficos triviales.

A continuación de estas opiniones, que están lejos de la altura intelectual que Ortega había mostrado, da la razón clara de su rechazo de la fenomenología, muy de acuerdo con todo lo anterior, a saber, que poner la conciencia intencional-de como la realidad radical obliga a que "todo es idea"; y eso equivale al hecho de que todo sea "fenómeno de la conciencia". Después de esta entrada, pasa Ortega a explicar por qué empieza con esta puesta a punto de esta objeción, y no es otra que la dificultad de la fenomenología con la teoría del otro. Pero antes de centrarnos en este punto, fijémonos en la distorsión de la intencionalidad que la interpretación de Ortega supone.

Si comparamos esta explicación del "idealismo" con lo que decía Ortega en 1928, veremos que ha cambiado la noción de "sentido" –que la fenomenología descubría en el mundo–, con la noción de "idea": de "todo es sentido", en 1928, en la necrológica de Scheler, ha pasado a "todo es idea". De decir que "la reducción o conversión del mundo a horizonte no resta lo más mínimo de realidad a aquél; simplemente lo refiere al sujeto viviente, cuyo mundo es" (III, 616), pasa ahora Ortega a decir que ese mundo es para Husserl "idea", algo intelectual, meramente inteligible. Ahora bien, la falta de precisión es considerable, porque eso significa decir que, para Husserl, el horizonte que vemos sería algo ideal, que también el color que vemos sería ideal por el hecho de que dependa del sujeto, como toda cualidad secundaria; también que la distancia que tenemos que recorrer para llegar a nuestro objetivo, distancia que depende de dónde estemos, sería una "idea" y, por tanto, irreal; implica decir que la experiencia solo es experiencia de cosas ideales, de ideas y nunca de realidades. ¿De dónde podría venir esta tergiversación? De tomar el "idealismo" en sentido riguroso de la palabra "idea", y no tomarla en el sentido amplio que hay que tomarla desde Descartes, quien habla del *cogito*, no como pensamiento en sentido estricto, sino como ser consciente. Ortega ha sucumbido a la sustantivación de la palabra "conciencia", que, en mi opinión, se evita sencillamente si se habla de ser consciente. La cualidad de "consciente" no aporta ninguna nueva realidad al ser que es consciente, solo la presencia del mundo para hacer la vida humana. Esa nueva situación de "consciente" es lo que hace la experiencia que necesariamente es experiencia en las diversas modalidades de la experiencia, primero, del mundo presente real, experiencia del horizonte real, del horizonte temporal, que en su interior implica más horizontes; de las ideas en sentido estricto, de proposiciones matemáticas, de toda la "selva virgen" [*Urwald*] (Hua XXXV, 93) de posibilidades que representa la experiencia humana. Ortega considera que para la fenomenología toda experiencia es solo experiencia de una idea, por eso de que Husserl se adscribe al "idealismo trascendental", lo que Husserl hace solo porque las cosas son cosas de la experiencia.

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

Creo que no es necesario insistir más en esto, en que la fenomenología lo que se encuentra es la experiencia concreta de las cosas, del mundo, en la que el primer deber es tomar la experiencia en los términos en que se da, es decir, la experiencia de lo real no puede ser tomada más que como experiencia de lo real, con lo que esta implica. Este mandato es lo que ha olvidado el Ortega cercano a los cincuenta años de edad (1930, 47 años), frente al Ortega de los treinta años (1913, 30 años), por más que, por otra parte, en su práctica tratara de seguir ese "método prodigioso" del que sigue hablando. La experiencia de lo real implica que lo dado ya estaba ahí antes de ser dado, que precisamente es dado como estando ya ahí, y que seguirá estando ahí después de dejar de aparecer. La esencia de la percepción, como nóesis del ser real, es el poner las cosas como cosas reales que estaban y seguirán estando como un horizonte de experiencias reales y posibles sostenidas por una doxa de continuidad inquebrantable. Es posible que aún se diga que al hablar de "poner" estamos en un subjetivismo y por eso en un "idealismo". Sin embargo, ese "poner" ha de ser entendido como "función de", es decir, el horizonte lo *pone* la posición del sujeto, los ojos del sujeto; son estos los que *ponen* el horizonte, pero no de manera que pudieran no hacerlo. Las cualidades secundarias, por ejemplo, el color, dependen de la vida animal, una vida que ha evolucionado en relación con esa *posición*. La experiencia es la que hace de un *libro* material de matemáticas el que sea libro de *matemáticas*, lo que no quiere decir que esas matemáticas sean algo subjetivo. La matemática solo existe desde la comprensión de un sujeto, que está obligado por esa comprensión. Lo mismo, la realidad del mundo se impone a la experiencia perceptiva que, aun siendo *ponente*, no puede dejar de poner. Este es justo el argumento de Ortega, malinterpretando lo que la epojé husserliana quiere decir, que no está para des-poner sino para tomar la experiencia como lo que es, aunque ello le obligue a "quitar" para poner –*tollendo ponens*–, quitar las malinterpretaciones, asunciones y apercepciones que tergiversan la vida, para ponerla tal como es.

Y para terminar, veamos la razón de por qué Ortega escribe y desecha este texto en este lugar. Y aquí tengo que hacer una confesión biográfica. No es cómodo acudir a hechos biográficos, a no ser que aclaren el sentido de lo que se habla. Y aquí, efectivamente, el hecho biográfico de mi relación con Ortega está marcado por este libro. A esta publicación póstuma de Ortega, *El hombre y la gente*, llegué desde la lectura en el libro de Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro,* más en concreto, de la objeción que Ortega hace ahí a Husserl, justo cuando en verano de 1970 estaba trabajando sobre la reducción intersubjetiva. Después, sería ya adelantado 1972, cuando leí *El hombre y la gente*, después de haberle comprado los nueve primeros tomos de las *Obras completas* de Ortega a Víctor Farías en 1971. La doble sorpresa de esa lectura fue, primero, que las clases de doctorado que, en el curso 1967/68, nos impartió el entonces recién incorporado a la Universidad de Madrid Luis Cencillo eran un resumen de ese libro. Recuerdo que la descripción de las leyes del mundo y su organización

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

en campos pragmáticos supuso para mí una conmoción intelectual, porque me asomaba a un mundo filosófico nuevo. Pero no recuerdo que Cencillo nos dijera nada de *El hombre y la gente*. La segunda sorpresa que me marcó en adelante fue que encontré en ese libro un aire de familia total con la fenomenología, pues las leyes del mundo no son sino una descripción del mundo de la vida; además la presencia del ser humano en esta es de radical soledad y, a la vez, continua presencia de los otros, junto con un olvido de su realidad radical, lo que es el olvido de su realidad trascendental, lo que coincide plenamente con la teoría husserliana de los dobles humanos y de la estructura de la fenomenología.

Dicho esto, ¿por qué pone Ortega ese texto en ese lugar, aunque luego lo deseche? Pues porque quiere aplicar en *El hombre y la gente* la imposibilidad que el idealismo fenomenológico husserliano tiene para hacer fenomenología del otro. En *El hombre y la gente* hasta el capítulo V se ha expuesto, primero, el campo de trabajo, el ámbito de la experiencia que se está describiendo, el mundo, pero no el mundo físico, sino ese mundo vital, pues "ese mundo, ya en cuanto a su estructura, se parece muy poco al mundo físico; quiero decir, al mundo que la física nos revela" (X, 189); y, en segundo lugar, las cosas que hay en ese mundo, las piedras, las plantas y los animales, mostrando la diferencia entre las dos primeras y los terceros, porque estos nos reciprocan, de manera que para actuar con ellas debemos contar con la reacción que van a tener ante nuestra acción. Y aquí vienen los humanos, los otros. Y por eso la pregunta de cómo nos aparecen los otros es absolutamente pertinente.

Todo el mundo sabe que fue Husserl el primero que se pregunta cómo aparecen los otros, que ese es, por tanto, un problema típico de la fenomenología, y ello porque esta es análisis de la experiencia, de acuerdo con las diferencias de las diversas experiencias, y ahí entran las experiencias de las diversas cosas que aparecen en el mundo. Ortega se enfrenta entonces con la descripción que Husserl hace de la experiencia del otro. Además, tenía fresca la descripción que ofrece Husserl en las *Meditationes cartesiennes*, en francés, únicas publicadas por entonces[13]. Desde la teoría que Ortega había firmemente interiorizado, de que la intencionalidad solo ponía ideas, objetos irreales, el otro es para mí una irrealidad. Por eso dice Ortega: «De aquí que al plantearse el problema de la realidad que nos es el otro Hombre no tenga más remedio que mostrar cómo nuestra conciencia la construye dentro de sí.» (X, 211); y sigue: "Y como nuestra conciencia o *yo* o –como él dice– *ego*, no tiene sino las ideas que en ella nacen y hay, que ella es, se ve forzado a sacar el *alter Ego*, el otro Hombre, del *Ego* que

[13] Como ya hemos visto, Husserl dio a Ortega una copia de las *Cartesianische Meditationen*, para su traducción al español, pero Ortega tuvo que dar esa copia a Gaos, ya que fue este quien en 1936 estaba con la traducción. Esa copia no ha aparecido, por lo que hay que suponer que se perdería en el bombardeo anteriormente mencionado. Esa es la razón de que Ortega en 1949 no cite de la copia alemana, sino de la francesa.

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

cada cual, según él, es desde luego." (*idem*) Esto estaría escrito en 1949; es la comprensión que en ese momento tiene de la fenomenología: el *ego* se saca de sí mismo las ideas de todo, del mundo, de las cosas en el mundo, y de los otros, y, por eso, construye a los otros según él mismo es.

Y para que no quede duda de en qué está pensando, dice que, para él –se entiende, a diferencia de lo que dice Husserl– la pared que yo veo no es una idea mía ni una imagen, como sería para la fenomenología – ¡dónde quedó la confesión de la intuición propia del método fenomenológico!–:

> Esa pared me es no una idea o imagen de pared sino la pared misma y estas luces me son esas luces que son y esa damita tan rubia y floreciente que está ahí y en cuyos rizos se enreda todas estas lecciones mi mirada y, con ella, mi atención de orador poniéndome en riesgo de perder mi hilo, no me es una imaginación mía… (X, 211).

Y aquí para dar a su lectura más énfasis y gracejo, aunque yo diría, en este caso, de gusto discutible, pero, por otro lado, significativo porque incorpora el cuerpo al tema, se refiere a "esa damita tan rubia y floreciente que está ahí", que le distrae poniéndole en riesgo de perder el hilo, "no me es una imaginación mía sino, ¡diablo!, la más inquietante y precisa realidad, esa realidad inquietante que es siempre una mujer muy joven y muy bella", para un viejo en el que aún quedan y "se encrespan procelosas resonancias de su hombría" (ib.).

Nada más plástico que el contraste con la forma de la fenomenología de entender la realidad, incluso la de la mujer, que como no sería más que una idea para nada le "encresparía". Decir que todas esas cosas me son porque hay en mí una cosa que se llama conciencia, es algo a lo que Ortega no puede asentir porque no la encuentra en su realidad radical, que a tenor de la frase no debe de ser consciente, ni de esa pared, ni de esa mujer, que parecerían actuar por métodos ¿mecánicos? Y termina su alocución Ortega de un modo curioso: la conciencia sirve para explicar "por qué medios y mecanismos esas realidades son para mí realidades" (X, 211 s.). Digo que es curioso porque esa conciencia o mente no es más que una forma de explicar *mediante qué mecanismos* se produce la presencia del Otro, es decir, una explicación de los pasos mecánicos que siguen las realidades hasta hacerse presentes, dando a entender que la conciencia sería el *artilugio* que ponen los psicólogos para hacer su ciencia, y que por tanto no es consciente, porque los mecanismos no son conscientes, son "procesos", en alemán, *Vorgänge*, *lo que va antes* del acto final, que es la presencia. La conciencia para Ortega sería el mecanismo psicológico que antecede al hecho de que esa mujer bella se le presente a Ortega. Es muy seguro que así tomara Ortega los análisis minuciosos de las *Meditaciones cartesianas*, pero también es cierto que algo no le debía de cuadrar, porque el texto fue desechado.

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

¿Por qué ocurrió eso, un texto que parecía en sintonía con todo lo que Ortega estaba diciendo desde mitades de 1929 hasta entonces, en 1949? En mi opinión porque la teoría de que el otro es una mera idea que yo saco de mí mismo, no se compagina en nada con lo que él estaba leyendo en las *Meditaciones cartesianas*. Este texto es plenamente coherente con los otros, pero, por lo que dice un poco más adelante respecto a la objeción que le hace a Husserl, no es tan seguro que la teoría que acaba de exponer le sirva para algo. Estamos en el Capítulo VI de *El hombre y la gente*, profundizando en la presencia del otro, que Ortega escribe con mayúscula, y empieza por reivindicar a Husserl: "Ha sido Husserl quien ha planteado de manera precisa –nótese que digo sólo "planteado"– el problema de cómo nos aparece el Otro Hombre y ello en la última obra publicada en su vida –las *Meditaciones Cartesianas*, de 1931." (X, 218). Más adelante explicará que lo plantea, pero no resuelve: "El desarrollo del problema por Husserl es, a mi juicio, mucho menos afortunado que su planteamiento, a pesar de que en ese desarrollo abundan admirables hallazgos" (X, 219). Lo cierto es que Ortega sigue bastante al pie de la letra la página que cita de las *Méditationes cartésiennes*, las páginas 78 y 79, del § 44 (pp. 125 s. de la edición alemana [Husserl 1950[14]), donde se habla de la constitución del otro en la percepción del cuerpo ajeno. Y Ortega lo hace con gran fidelidad al texto de Husserl, pero para atribuirle «un error garrafal», y otro menor. No voy a entrar aquí en el error garrafal, sino solo para decir que apenas tiene importancia y que además Husserl no incurre en él, porque lo que es semejante es el cuerpo físico del otro, pero que necesariamente es apercibido como soma, cuerpo vivido como el mío mismo, que siendo soma, intracuerpo o cuerpo vivido –*Leib*–, como cuerpo que expresa una vida, pero que también es siempre percibido como cuerpo. Pero lo interesante me parece ser que esa dificultad nada tiene que ver con el idealismo, con aquella objeción que "segaba de raíz el suelo de la fenomenología", el sernos las cosas ideas.

En mi opinión este es el punto clave del fracaso de esa entrada desechada: que luego Ortega no puede aplicarla para nada, porque Husserl describe cómo se me presenta el otro, en mi intencionalidad, en mi realidad radical. Y la objeción radical a la fenomenología no le ha servido para nada. Lo más cercano a su objeción sería la que da paso a su reflexión sobre la mujer, páginas de las que ahora diríamos que son mucho más que impertinencias sobre la mujer. Quiere mostrar Ortega el error garrafal, porque el cuerpo del otro nunca es como el mío, sobre todo si es un cuerpo de mujer: «La aparición de Ella es un caso particular de la aparición del Otro que nos hace ver la insuficiencia de toda teoría que, como la de Husserl, explique la presencia del Otro, como tal, por una proyección sobre su cuerpo de nuestra persona íntima.» (X, 222). Esa

[14] Edmund HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, trad. de Mario Antonio Presas, Madrid: Ediciones Paulinas, 1979, pp. 156-158.

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

teoría puede ser sustituida por otra, la que sea, pero nada tiene que ver con el idealismo, porque según el idealismo el cuerpo mío y el del otro serían ideas, o imágenes, y nada de eso aparece en las *Meditaciones cartesianas*. Por tanto, la objeción que desde el "Prólogo" estaba manejando Ortega se desvanece cuando sigue a Husserl en la V Meditación cartesiana.

Yo creo que esto es lo que le lleva a desechar esa entrada. Pero, creo que no es solo eso lo que ocurre. En mi opinión –aquí se abre una conjetura mía–, es precisamente en ese momento cuando debió de decirle a su editor alemán que quitara del "Prólogo para alemanes", que aún está sin terminar, justo la parte correspondiente a la objeción. Es una conjetura que habría que investigar hurgando en la correspondencia de Ortega.

Me he preocupado aún de otro punto. Estamos en 1949/50. Podemos investigar qué referencias hay a Husserl a partir de esa fecha, para ver si hay alguna huella crítica. Pues bien, hay dos referencias positivas en textos publicados, ambas en una reflexión sobre el Coloquio de Darmstadt, en 1951 (VI, 803 y 897), una de ellas, sobre un texto de *La filosofía como ciencia rigurosa*, que Ortega cita varias veces, de que la filosofía está para llevar las cosas ocultas a la superficie; y otra en la que habla de que Husserl tenía una gran inspiración denominativa, por la gran cantidad de palabras que introdujo en la filosofía. Respecto a los textos inéditos, en 1950, habla de Husserl como fundador de la fenomenología para exponer el cambio del neokantismo a la fenomenología, que ocurre en 1900 y que dominó la filosofía en la primera mitad del siglo (X, 342); y en 1954, en un texto muy bello sobre la concepción del tiempo en Husserl, que quiero citar para finalizar con él este trabajo:

> El gran filósofo Husserl nos hizo ver que el inmediato pasado no se ha ido aún del todo, sino que, *en* cierto modo, está aún ahí, bien que con el carácter de haber sido ya. Por eso, nos dice, la conciencia de ese inmediato algo pasado no es aún propiamente memoria, no es un volver a representarnos algo que desapareció, sino que es lo que él llama con un vocablo latino, muy certero, *retención* –algo así como *Beibehaltung*. Parejamente el inmediato porvenir no es algo futuro que imaginamos sino algo que *está ya ahí* ante nosotros y que en todo momento percibimos como gravitando sobre nosotros. A esa conciencia del inmediato porvenir llama Husserl *protention* –algo así como *Voranhaben*. (X, 438).

Quienes estén familiarizados con la concepción husserliana del tiempo vivido no podrán sino reconocer en este párrafo una bella descripción de esa concepción, que extrañaría en quien se ha alejado de Husserl de modo tan fuerte como se anunciaba en el "Prólogo para alemanes" en una crítica que mantiene hasta 1949, pero que, a la vista de los datos, es al menos dudoso que la siguiera sosteniendo. ●

Fecha de recepción: 11/02/2022
Fecha de aceptación: 21/02/2022

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

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

EXPÓSITO ROPERO, N. (2021): *La ética de Ortega: del deber al imperativo biográfico,* Prólogo de Javier San Martín. Madrid: UNED.

EXPÓSITO, N. y QUEPONS, I. (2020): "Manuel Granell: filósofo, discípulo y lector de Ortega. El camino fenomenológico de la Estimativa a la Ethología", *Daimon. Revista Internacional de Filosofía,* Suplemento n.º 8, pp. 119-136.

GRACIA, J. (2014): *José Ortega y Gasset.* Madrid: Taurus.

HEIDEGGER, M. (1994): *Einführung in die phänomenologische Forschung,* Vorlesung 1923/24, editado por F-W. von Hermann, GA 17. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.

HUSSERL, E. (1931): *Méditations cartésiennes.* Introduction à la phénoménologie. traducción del alemán al francés por Mlle Gabriel Pfeifer y Enmanuel Lévinas. París: Vrin.

— (1950): *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge.* Husserliana I, editado por St. Strasser. La Haya: Martinus Nijhoff. En español, *Meditaciones cartesianas,* trad. de J. Gaos y M. García Baró. México: F.C.E, 2005; y, *Meditaciones cartesianas,* trad. de M. A. Presas. Madrid: Ediciones Paulinas, 1979.

— (1994): *Briefwechsel: Die Göttinger Schule,* en Husseliana Documente III/3, (cit. *Briefe,* III), ed. de Karl y Elisabeth Schumann. Dordrecht: Kluwer.

— (1994): *Briefwechsel: Wissenschaftler Korrespondenz,* en Husseliana Documente III/7 (cit. *Briefe,* VII). Dordrecht: Kluwer.

— (1994): *Briefwechsel: Familienbriefe,* en Husseliana Documente III/9. (cit. *Briefe,* IX), ed. de Karl y Elisabeth Schumann. Dordrecht: Kluwer.

— (2002): *Einleitung in die Philosophie.* Vorlesungen 1922/23. Husserrliana XXXV, editado por Berndt Goossens. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

LAÍN ENTRALGO, P. (1968): *Teoría y Realidad del otro.* Madrid: Revista de Occidente,

MÄRTENS, G. (2008): *Correspondencia. José Ortega y Gasset, Helene Weyl.* Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset.

ORTEGA Y GASSET, J. (1998): *Schriften zur Phänomenologie,* ed. de Javier San Martín, trad. de Jorge Uscatescu y Arturo Lleó. Friburgo: Alber.

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

ORTEGA, M. (1983): *Ortega y Gasset, mi padre.* Barcelona: Editorial Planeta.

PAREDES, María del C. (1994): "Dimensiones fenomenológicas de la creencia", en Jaime Salas/ Carmen Rodríguez (eds.), *Estudios sobre la creencia en Ortega.* Volumen 2. Madrid,1994, pp. 1-24.

RODRÍGUEZ RIAL, N. (1990): "Ortega – Phenomenologist", en *Analecta husserliana, The Yearbook of phenomenological research,* Volume XXIX, Man's self-interpretation-in-Existence. Phenomenology and philosophy of life. - Introducing the Spanish perspective, pp. 107-134.

SAN MARTÍN, J. (2019): "Las ciencias humanas (antropología, historia y psicología) de acuerdo al último Husserl", en *Acta fenomenológica latinoamericana.* Volumen VI (Actas del VII Coloquio Latinoamericano de Fenomenología), Círculo Latinoamericano de Fenomenología. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. pp. 413-431.

— (2020): "La relación de la fenomenología con la psicología como un motor de la fenomenología transcendental de Husserl", en *Phenomenology, Humanities and Sciences,* 2020, pp. 219-231. En inglés: "The relation between phenomenology and psychology as the driving force of Husserl's transcendental phenomenology", en Phenomenology, Humanities and Sciences, 2020, pp. 206-218.

ZAMORA BONILLA, J. (2002): *Ortega y Gasset.* Barcelona: Plaza y Janés, Barcelona.

La escuela de Ortega

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

< Luis Díez del Corral y José Ortega y Gasset. San Sebastián, 1948

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

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

Ortega y Luis Díez del Corral

Introducción de **Ana Sánchez-Sierra Sánchez**
ORCID: 0000-0001-7744-3887

Del estudio y comunicación personal con un autor surge un magisterio especialísimo. Máxime, si el maestro es Ortega. Estudiando la obra de Luís Díez del Corral (Logroño 1911- Madrid 1998) se des-cubre a Ortega de diversas formas. Desde su concepción de la historia donde pasado, presente y futuro no quedan desligados en el fluir de la vida histórica[1]. Pasando, por el papel de las ideas-creencia y las ideas-ocurrencia, para estructurar su pensamiento y el enfoque de la cátedra de Historia de las ideas y formas políticas[2]. Las ideas políticas serían ideas-ocurrencia y las formas políticas vendrían a corresponder con las ideas-creencia. En notas de clase, Díez del Corral lo explica del siguiente modo:

> Las ideas las vamos a tocar de un modo amplio, mayor de cómo se estudia en un tratado de historia de las ideas políticas. Pero no es sólo esto lo que a nosotros nos interesa, nos interesa también el otro término, que nos obliga a ver el término ideas con una gran amplitud y no como contraposición. Porque las formas van a ser un tejido de ideas, porque son ideas no personales, no originadas por una cabeza personal, no son ideas intelectuales, no son ideas que se articulan en un sistema lógico, sino que son ideas expandidas en el cuerpo social, pero verdaderas ideas[3].

El tema de Europa y de España, junto con la concepción del arte y de la técnica son aspectos centrales en los que se vislumbra a Ortega. Por último, podríamos destacar dos aspectos más: el uso del mito como vehículo de pen-

[1] Ana Sánchez-Sierra, El *liberalismo en el pensamiento de Luis Díez del Corral*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2016, p. 126.

[2] Luis Díez del Corral obtuvo en 1947 la cátedra de Historia de las Ideas y Formas políticas en la Universidad Central de Madrid.

[3] Luis Díez del Corral, Notas-archivo asignatura *"Historia de las ideas y formas políticas"*. ADC, 67, p. 5. Fundación San Pablo-CEU, Archivo General de la Asociación Católica de Propagandistas. Archivo Díez del Corral-Fondo personal del autor, en adelante se citará este archivo como ADC.

Cómo citar este artículo:
Sánchez-Sierra Sánchez, A. (2022). Ortega y Luis Díez del Corral. *Revista de Estudios Orteguianos*, (45), 159-176.
https://doi.org/10.63487/reo.94

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

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

samiento y análisis de la realidad histórica y social; y, el cultivo de la literatura viajera, fruto de una sensibilidad especial para contemplar el paisaje. Porque las circunstancias sociales e históricas del pensamiento vendrían configuradas por el medio: "Nuestra vida es un diálogo –afirma Ortega– donde es el individuo sólo un interlocutor: el otro, es el paisaje, lo circundante"[4].

Desde un punto de vista cuantitativo Ortega es el autor más citado por Díez del Corral (y ello, excluyendo los trabajos directamente consagrados a su maestro). Pero su presencia es más compleja y rica, fruto de un magisterio vital. El propio Díez del Corral explica en un borrador de una conferencia titulada *Vida y sociedad en la filosofía de Ortega*, los motivos de su viaje a Japón en sustitución de Ortega y las cualidades de su magisterio: "Con harto sentimiento por su parte, las fuerzas que ya le flaqueaban no le permitían lanzarse a tan largo viaje, y me animaba a emprenderlo en su lugar. La especie de delegación con que me honraba Ortega venía a ser el remate de largas conversaciones"[5]. El magisterio orteguiano era personal y directo: "Con Ortega no se podía entrar en mero contacto. O se estaba lejos de él o muy dentro de él, amistosamente. Sus ideas trasparentaban su personalidad y su personalidad se manifestaba como productora de ideas, de estupendas ideas, llegaría a su grado máximo al aplicárselo a las páginas o a la conversación de Ortega, en la cual brillaba de manera incomparable su capacidad de gozosa creación intelectual"[6].

En enero de 1962, concluido ese primer viaje a Japón, la viuda de José Ortega y Gasset escribe una carta a Luis Díez del Corral, donde muestra la proximidad entre las familias, así como, la estima intelectual de Ortega hacía su discípulo. En ella podemos leer: "Creo que, aunque su indicación y el conocimiento que tuviesen de Pepe en el Japón haya contribuido, en parte, a su éxito el mayor se debe a lo que usted vale y trabaja, a su gran capacidad intelectual, tan reconocida por él. ¡Cuánto le hubiese alegrado tus triunfos! No puedo acostumbrarme a que esté ausente de todo ya…"[7].

El análisis de la correspondencia refleja una relación maestro-discípulo, estrecha y personal, desde las primeras cartas: gestiones bibliográficas, compra de libros, liquidación de derechos de autor, e incluso, alojamiento eventual[8]. Ortega, por su parte, atiende las solicitudes bibliográficas y a las preocupacio-

[4] José Ortega y Gasset, *Notas*. Madrid: Espasa, 1955 (1ª ed. 1938), p. 78.

[5] Luis Díez del Corral, Borrador conferencia "*Vida y sociedad en la filosofía de Ortega*". ADC, 131, p. 1.

[6] Luis Díez del Corral, *Obras completas* II. Madrid: Centro de Estudios Políticos Constitucionales, 1998, p. 1024.

[7] Carta de Rosa Spottorno a la familia Díez del Corral. Madrid, enero 1962. ADC, 197-4.

[8] En una misiva de Díez del Corral a Ortega podemos leer: "Le adjunto la última liquidación de su libro *Ideas y creencias*, que me envía Stock. Usted me dirá lo que quiere que haga con el importe". Archivo José Ortega y Gasset. Fundación Ortega-Marañón. Correspondencia (C-59/13ch). En adelante citaremos este archivo como Archivo José Ortega y Gasset. FOM.

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

nes intelectuales de su discípulo[9] y le comunica sus impresiones y proyectos. Durante una estancia en Alemania, Ortega escribe a Luis Díez del Corral:

> Las cosas han ido aquí fantásticamente. […] en la Reunión de grandes arquitectos en Darmstadt, donde tuvimos un mano a mano Heidegger y yo. Probablemente -aunque no estoy seguro de estar yo libre- vendré como fast-professor para hacer aquí el próximo semestre.
>
> Le agradeceré que envíe las pesetas correspondientes a mi mujer- Rosa Spottorno de Ortega –Hotel Niza– San Sebastián.
>
> Ayer estuve en Farmunch que es un escenario maravilloso. Fui a ver a mi amiga la Walkiria, maravillosa mujer que vive desde hace seis años, sola con sus cuatro niños, en una casita absolutamente perdida en el bosque y que era la casa de Ludendorf y hoy sigue perteneciendo a su mujer. Siento mucho tener que decir al marido de Rosarito que una mujer así no la hay en todo el mundo hispánico[10].

Desde un punto de vista formal y cuantitativo la obra más citada por Luis Díez del Corral es *La rebelión de las masas*. Le siguen: *Velázquez, Historia como sistema* y "[Tocqueville y su tiempo]". Por otra parte, el trabajo que presentamos en este espacio, *El Rapto de Europa,* entronca con la mirada europea de Ortega y desvela su influencia a la hora de analizar las causas y proceso de crisis europea y española. En primer lugar, por la utilización del mito como método o camino de pensamiento para analizar la realidad europea. Para Díez del Corral era necesario un nuevo método intelectual que alejándose de rigorismos conceptuales diera cabida a la intuición e imaginación en el análisis de Europa[11]. Así como para Ortega, la ciencia histórica requería de un doble trabajo para quitar el velo que oculta la realidad de los hechos: uno puramente imaginativo y creador, que posteriormente se confrontaría con los hechos, con los datos[12]. Ese es el camino seguido por Díez del Corral en esta obra.

Diez del Corral ve en *La rebelión de las masas* una apuesta decisiva y constante de Ortega por la unidad europea. Pero la realidad es que Europa duda a fon-

---

[9] "Mucho desearía –expone Díez del Corral- poder colaborar con usted, dentro de la escasa medida de mis fuerzas, en la tarea del nuevo Instituto. Sigo preocupado con la cuestión del «Régimen mixto» de que le hablé el año pasado, así como con Tocqueville. También me interesa mucho el gótico, en especial su arquitectura. Recojo y leo todo lo que puedo sobre el particular y son ya varias decenas las catedrales que hemos visto". Luis Díez del Corral, Carta a José Ortega y Gasset. Archivo José Ortega y Gasset. FOM. Correspondencia (C-59/13b).

[10] José Ortega y Gasset, Carta a Luis Díez del Corral. Múnich, 12 de agosto de 1951. ADC, 197-4.

[11] Luis Díez del Corral, *El rapto de Europa.* Madrid: Alianza, 1974, p. 113.

[12] José Ortega y Gasset, *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, tomo VI, pp. 373-374. A partir de ahora esta edición de las *Obras completas* de Ortega se citarán directamente con el tomo en números romanos, seguidos de la página en arábigos.

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

do de sí misma y presenta una fase claramente crepuscular, como bien reconoce Ortega en *Meditación de Europa.*[13] Según el diccionario de la Real Academia de la Lengua, el término "rapto" encierra dos significados, uno que sería la propia acción de robo y otro "accidente que priva de sentido". Para Díez del Corral ambas significaciones están enlazadas:

> En el caso de Europa, ambos significados concurren. El proceso de "expropiación" de la cultura europea se ve acompañado de un proceso interno de "alienación", a veces de verdadera alienación mental: de clases dirigentes, de pueblos enteros. En otras palabras, Europa se "arrebata" al mismo tiempo que "es arrebatada", se "enajena" de sí misma, hasta llegar a extremos de patológica enajenación. No son fenómenos heterogéneos; se encuentran todos ellos en estrecha conexión, y el empleo de un mito como eje central del libro nos permite considerarlos conjuntamente, con una amplitud y matización de puntos de vista que no se alcanzaría si nos limitáramos a utilizar abstractas formas conceptuales[14].

Europa es raptada a la vez que se enajena así misma. ¿Cómo se produce esa enajenación? La pérdida de sentido europeo tiene su equivalencia en una categoría propia del pensamiento de Ortega: ensimismamiento. Ensimismamiento consistente en un repliegue nacionalista, que predispone e intensifica el rapto. Ensimismamiento que desgarra los tejidos históricos de Europa, la polaridad universalismo-particularismo de origen medieval, que el feudalismo, como sistema, trató de cohonestar, en la medida de lo posible[15]. Una forma dual de vida[16], diría Ortega. Porque para él el tesoro mayor de Occidente es el carácter unitario de la pluralidad europea[17]. Al igual que para Ortega, para Luis Díez del Corral las naciones europeas "por mucho que se perfilen, destácanse siempre sobre un fondo común"[18].

---

[13] José Ortega y Gasset, X, 77.

[14] Luis Díez del Corral, *El rapto de* Europa, ob. cit., p. 115.

[15] *Ibidem*, pp. 290-291.

[16] "Este enjambre de pueblos occidentales que partió a volar sobre la historia desde las ruinas del mundo antiguo se ha caracterizado siempre por una forma dual de vida. Pues ha acontecido que conforme cada uno iba poco a poco formando su genio peculiar, entre ellos o sobre ellos se iba creando un repertorio común de ideas, maneras y entusiasmos... Porque en ellos la homogeneidad no fue ajena a la diversidad. Al contrario, cada nuevo principio uniforme fertilizaba la diversificación". José Ortega y Gasset, IV, 352. Ver también, X, 88.

[17] "Esta muchedumbre de modos europeos, que brota constantemente de su radical unidad y revierte a ella manteniéndola, es el tesoro mayor de Occidente. Los hombres de cabezas toscas no logran pensar una idea tan acrobática como ésta en que es preciso brincar, sin descanso, de la afirmación de la pluralidad al reconocimiento de la unidad y viceversa". José Ortega y Gasset, VI, 356.

[18] Luis Díez del Corral, *El rapto de Europa*, ob. cit., p. 294.

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

"La suerte de la cultura –afirma Ortega–, el destino del hombre, depende de que en el fondo de nuestro ser mantengamos siempre vivaz esta dramática conciencia, y, como contrapunto murmurante en nuestras entrañas sintamos bien que sólo no es segura la inseguridad"[19]. El problema de Occidente, diagnostica Ortega, es que el hombre llegó a creerse seguro y pensó que el progreso sería fulgurante e inexorable. Esta idea de progreso "cloroformizó al europeo"[20]. Para Díez del Corral el alma europea comprende un modo especial de historicidad que le dota de un impulso especial o vigor histórico, una dinamicidad que le ha permitido acoger "de continuo a lo excepcional, el ansia insatisfecha siempre de perfeccionamiento, la incapacidad para descansar bajo una sola dominación, escindida desde su raíz por la concurrencia de Estado e Iglesia son características, entre otras, peculiares y exclusivas desde antiguo de la historia de Occidente"[21].

Dinamicidad y vigor que explican la ciencia y técnica moderna europea, que en su obra Díez del Corral analiza partiendo del magisterio orteguiano. "Ortega y Gasset ha señalado con insistencia cómo en cada uno de los sistemas técnicos hay que indagar sus supuestos en un ideal previsor de bienestar, de felicidad humana. El hombre no se conforma simplemente con estar en la naturaleza, sino que quiere el bienestar, el "estar bien", término esa último que introduce una dimensión nueva sobrenatural, en la naturaleza"[22].

En el texto que presentamos se puede constatar la capacidad de Ortega para vivificar el pensamiento del discípulo. Esa vivificación no es mera copia, Luis Díez del Corral emprende su propio vuelo, pero en la estela de su trabajo podemos entrever un renacimiento de Ortega.

[19] José Ortega y Gasset, V, 541.
[20] Idem.
[21] Luis Díez del Corral, *El rapto de Europa*, ob. cit., p. 97.
[22] *Ibidem*, p. 338-339.

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

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DÍEZ DEL CORRAL, L. (1974): *El rapto de Europa. Una interpretación histórica de nuestro tiempo.* Madrid: Alianza.

— (1998): *Obras completas.* 4 vols. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

ORTEGA Y GASSET, J. (2003-2010): *Obras completas.* 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.

ORTEGA Y GASSET, J. (1955): *Notas.* Madrid: Espasa.

SÁNCHEZ-SIERRA, A. (2016): *El liberalismo en Luis Díez del Corral. Los contrastes como estructura de la vida histórica.* Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

REFERENCIAS DE ARCHIVO

DÍEZ DEL CORRAL, L.: *Correspondencia a Ortega y Gasset.* Archivo José Ortega y Gasset. FOM. Correspondencia (C-59/13b).

— *Correspondencia a Ortega y Gasset.* Archivo José Ortega y Gasset. FOM. Correspondencia (C-59/13ch).

— Notas de clase, *Historia de las Ideas y Formas políticas.* ADC, 67.

— *Vida y sociedad en la filosofía de Ortega y Gasset.* ADC, 131.

FUNDACIÓN JOSÉ ORTEGA Y GASSET - GREGORIO MARAÑÓN (FOM): Archivo José Ortega y Gasset.

FUNDACIÓN SAN PABLO-CEU: Archivo General de la Asociación Católica de Propagandistas. Archivo Díez del Corral-Fondo personal del autor. (AG-ACdP-CEU. ADC)

ORTEGA Y GASSET, J.: *Correspondencia.* ADC, 197-4.

SPOTTORNO, R.: *Correspondencia.* ADC, 197-4.

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

LUIS DÍEZ DEL CORRAL

El rapto de Europa

Las repercusiones sobre Europa de la expansión de su cultura.

Ese contraoleaje producido por la universalización de la cultura europea comienza a presentarse ya en forma peligrosa en las últimas décadas del siglo XIX, y de manera muy seria durante la primera Guerra Mundial. Pero, cualquiera que fuese el provecho que de ella dedujera el Japón para poner las bases de una política imperial, antioccidental; cualquiera que fuese la importancia del peso que Norteamérica arrojara en la balanza para inclinarla del lado de los aliados, y aunque casi todos los pueblos del planeta, en una u otra medida, participaran en la conflagración, ésta es todavía esencialmente una guerra europea al estilo tradicional, y, una vez terminada la situación en el Viejo Continente se restablecería de tal suerte que a los veinte años justos de la contienda un solo pueblo europeo, y vencido, sería capaz de replantearla.

Mas el tiempo no pasa en balde, y el desajuste entre el marco político europeo, en su sentido geográfico y el mundial, aunque también europeo por su origen, se había agrandado lo suficiente para constituirse, al margen de las viejas naciones europeas, potencias y mentalidades políticas que acabarían volviéndose contra ellas y triturando literalmente el paisaje histórico de Europa. La historia universal de Occidente, por su misma fecundidad, por la objetividad racional y la expansibilidad de muchas de sus creaciones, adoptadas por pueblos extraños, se había vuelto contra la historia concreta de la Europa geográfica. Era una especie de reversión ingente, y las mismas ideas, hábitos y estilos descubiertos o producidos por Europa, después de haber sufrido transformaciones y, sobre todo, simplificaciones extrañas, se volverían contra el seno materno.

Verdad es que Europa no estaría exenta de muy concretas responsabilidades. El proceso de "expropiación" de su cultura se encuentra acompañado de otro interno, paralelo y coadyuvante, de "alienación", incluso mental. Pero, aunque no escatimemos las responsabilidades europeas, y aunque se insista en el lado interno de la crisis de Europa, habrá que situarlo siempre dentro de la perspectiva creada por la universalización de su historia. Las causas de la desmoralización de Europa –afirma Ortega[1]– son muchas, y una de las principales es "el desplazamiento del poder que antes ejercía sobre el resto del mundo y sobre sí mismo nuestro continente. Europa no

[1] *La rebelión de las masas*, Ob. comp., IV, págs. 271-2.

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

está segura de mandar, ni el resto del mundo de ser mandado. La soberanía histórica se halla en dispersión…. Los europeos no saben vivir si no van lanzados en una gran empresa unitiva. Cuando ésta falta, se envilecen, se aflojan, se les descoyunta el alma".

Peor aún que tal aflojamiento serían las reacciones espasmódicas producidas por una irracional voluntad de mando a que una parte de Europa se entregaría, tratando de proseguir ciegamente una función rectora sin tener en cuenta las circunstancias mundiales que ella había creado. Europa no fue capaz de sacar las consecuencias de la situación general que la expansión de su cultura, y en no pocos casos de su misma sangre, había producido, y que una sana razón histórica debía haber puesto de relieve. No amoldó su vocación de regencia al horizonte mundial de su historia, y se puso temerariamente en la actitud que llegaría a su aplastamiento. Al tremendo dolor físico vendría de esta suerte a sumarse un redoblado dolor moral. En el fondo, las actitudes fatalistas persiguen una mitigación del dolor por anulación de los factores más acuciantes de las conciencias sensibles: la responsabilidad y el arrepentimiento. Ya decía Sófocles de su rey Edipo, máximo paciente de la fatalidad: "Sacará a la luz desgracias que son voluntarias, que no han sido impuestas. Ahora bien, de todos los sufrimientos, los más dolorosos son aquellos de que se es autor"[2].

Europa, creadora por excelencia, se ha fabricado también, directa o indirectamente, la mayor parte de sus desdichas. El gran fallo de Europa sería su espíritu hazañoso, su afán juvenil y su incapacidad de renunciar. Europa ha sido, en el fondo, más acción que sabiduría, y, a pesar de la experiencia política acumulada a lo largo de su movida historia y de su entusiasmo por la razón, acabaría desoyendo sus dictados. No se trataba, sin más, de un momento de desvarío, sino, en buena parte, de trágica fidelidad a una misión creadora, arriesgada y peligrosa por su misma esencia. "La raison et la justice, mieux écoutées –escribía Turgot [3]– auraient tout fixé, comme cela est à peu près arrivé à la Chine. Mais ce qui n'est jamais parfait ne doit jamais être entièrement fixé. Les passions tumultueuses, dangereuses, sont devenues un principe d'action et conséquent de progrès".

Avance siempre, sin pausa, impulsado por los motores irrefrenables, por pasiones tumultuosas, aunque el camino discurriera al borde del precipicio. Un extraño precipicio, con más claridades que tiniebla; con cegueras, sí, pero producidas por deslumbramientos. Como diría Malthus, un *precipice of perfectibility*.

---

[2] *Edipo rey,* 1229-32.

[3] *Plan du premier Discours sur la formation des gouvernements et le mélange des nations*, Oeuv. compl. París, 1913, I, pág. 283.

Escuela de Ortega

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

La aceleración de la historia

Los peligros de esa perfectibilidad habían comenzado a ser señalados casi al mismo tiempo que se dibujara con trazo claro y tentador en el horizonte europeo. "Estoy convencido –escribía Diderot[4]– de que la industria del hombre ha ido demasiado lejos, y que si se hubiera detenido hace tiempo y hubiera sido posible simplificar sus resultados, habríamos salido ganando… Creo que hay un límite para la civilización, un límite conveniente para la felicidad del hombre en general, y menos distante del estado salvaje de lo nos imaginamos; pero ¿cómo retornar a él, una vez dejado atrás o cómo permanecer en él, si en él nos encontramos? Yo no lo sé".

Frente a esta pretensión de poner límite y medida al desarrollo de la cultura occidental, se apresuraría éste afanosamente a lo largo del siglo XIX. El ritmo de la historia europea se va acelerando sin cesar, según puntualiza en reciente libro Daniel Halévy[5]. En 1872, Michelet, con setenta y cuatro años de edad, escribía en el prefacio a su *Histoire du XIX siècle*: "Un des faits les plus graves, et les moins remarqués, c'est que l'allure du temps a tout à fait changé. Il a doublé le pas d'une manière étrange. Dans une simple vie d'homme (ordinaire de soixante-douze ans), j'ai vu deux grandes révolutions qui autrefois auraient peut-etre mis entre elles deux mille and intervalle".

"Je suis né au milieu de la grande révolution territoriale; ces jours-ci, avant que je ne meure, j'ai vu poindre la révolution industrielle".

"Né sous la terreur de Babeuf, je vois avant ma mort celle de l'Internationale".

¿Cuál no sería el asombro de Michelet si resucitase ahora y viera la revolución de las masas, o la de la concepción física del universo, la de la técnica industrial o la vivida por las vetustas poblaciones de Asia, que han pasado brevísimas etapas del neolítico casi a los motores de reacción?

La ley pendular de la historia hispana

Los pueblos europeos han sentido con frecuencia sus relaciones con el resto del continente en forma de enfrentamiento, pero nunca con la concreción de España. Los que se encontraban en su centro era de toda evidencia que no podían concebir a Europa como una entidad aparte. Fuera de su frontera no se veía a Europa, sino a otros pueblos europeos: Alemania podría afrancesarse o italianizarse, pero no europeizarse; Francia sería capaz de britanización, pero no de europeización. A Inglaterra Europa se le aparecería al otro lado del Canal como continente, algo más geográfico y cercano, menos significativo y unitario que esa Europa que se divisa desde los Pirineos.

[4] *Réfutation de l'oeuvre d'Eslvetius,* CEuv. Com. Paris, 1875, III, pág. 461.

[5] *Essai sur l'accélération de l'histoire*. París, 1948.

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

En cuanto a Rusia, percibiría desde su inmensidad geográfica hacia el Oeste sencillamente eso: el Occidente, lejano, impreciso, frágil, nervioso y expropiable. En cambio, al otro extremo de Europa, en su finesterre, se mantendrá una extraña actitud ambigua o, mejor dicho, alternativa, precisamente por exceso de occidentalismo, centrado en una geografía peninsular –con apoyatura africana– que sirve de recipiente aislador y particularista, pero que, una vez desbordado, llega a verter mareas inundatorias de super-occidentalismo. España se verá sometida a un balanceo entre actitudes casticistas y europeístas, pasando del máximo apartamiento –"noli foras ire; in interiore Hispaniae hábitat veritas", según decía Ganivet parafraseando a San Agustín– a la más estrecha implicación con Europa, como es evidente en nuestro pasado político, en la historia de nuestro pensamiento y aun en cada uno de nuestros escritores, incluso de aquellos que parecen mostrar una actitud más definida.

Tomemos un ejemplo, y bien aleccionador: Unamuno. "Fué grande al alma castellana –escribe[6]– cuando se abrió a los cuatro vientos y se derramó por el mundo; luego cerró sus balbas y aún no hemos despertado. Mientras fue la casta fecunda no se conoció como tal en sus diferencias; su ruina empezó el día en que gritando: "Mi yo, que me arrancan mi yo" se quiso encerrar en sí. ¿Está todo moribundo? No; el porvenir de la sociedad española espera dentro de nuestra sociedad histórica, en la intrahistoria, en el pueblo desconocido, y no surgirá potente hasta que le despierten vientos o ventarrones del ambiente europeo". En el mismo ensayo *Sobre el marasmo actual de España* sostiene Unamuno "que la miseria mental de España arranca del aislamiento en que nos puso toda una conducta cifrada en el proteccionismo inquisitorial que ahogó en su cuna la Reforma castiza e impidió la entrada a la europea". Pero, frente a ese ensayo, Unamuno escribirá otro con el título *Sobre la europeización*[7], en el que a las pretensiones del mundo "europeo moderno" contrapone las del "africano antiguo", el de San Agustín y Tertuliano, donde hunde sus raíces "nuestra vieja sabiduría africana", llamada, con extremismo celtibérico, a españolizar a Europa.

Parejas contradicciones entre actitudes europeístas y casticistas se encuentran en Azorín[8], en Baroja y en tantos escritores de la *Generación del 98* y de la posterior.

---

[6] *Ensayos*, ed. Aguilar, Madrid, 1945, I, pág. 138.

[7] Ob. cit., I, págs.889 y ss.

[8] Azorín, animado de ansias renovadoras de España, reformador del gusto literario, abierto y propicio a calidades estéticas ultrapirenaicas, sentirá desde el ambiente suave y húmedo de las orillas del Sena encumbrársele en la lejanía la imagen de España con netos caracteres contrarios. A España la veía, desde París, Silvino Poveda –un personaje suyo; es decir, Azorín ya maduro–, "cobijado en el aposente de una callejuela apartada, allá arriba, como una fortaleza eminente, claro y límpido el aire, seco el suelo. Sí, España era la seca España... Silvino Poveda continuaba meditando. Todo el litoral alicantino semeja porción África. Pero España, ¿es África o Europa? La cuestión le preocupaba hondamente… Silvino Poveda, estudiándose a sí mismo, se sentía africano. Y claro es que no se lo decía tampoco a nadie. Pero era africano, en tanto que buen

Escuela de Ortega

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

Tales oscilaciones no se explican tan sólo por el talante tornadizo de los referidos escritores; reflejan de una parte, cierto es, una evolución personal, en la que no es ocasión de entrar; pero, al mismo tiempo, descúbrese en ellas una legalidad pendular, una íntima y contradictoria implicación de los problemas de España y de Europa, en que se rebota de un extremo al otro. El mismo Unamuno lo pone de relieve: "… se dió el caso de aquel archi-español Joaquín Costa, uno de los espíritus menos europeos que hemos tenido, sacando lo de europeizarnos y poniéndose a *cidear* mientras proclamaba que había que cerrar con siete llaves el sepulcro del Cid y… conquistar África. Y yo di un ¡muera Don Quijote!, y de esta blasfemia, que quería decir todo lo contrario que decía…, brotó mi *Vida de Don Quijote y Sancho* y mi culto al quijotismo como religión nacional"[9]. Retrueque semejante –con todas sus esenciales diferencias– encontramos en Ortega y Gasset[10], que escribía en la revista *Europa*: "Como Descartes empleó la duda metódica para fundamentar la certidumbre, emplean los escritores en esta revista el símbolo Europa como metódica agresión, como fermento renovador que suscite la única España posible. La europeización es el método para hacer esa España, para purificarla de todo exotismo, de toda imitación. Europa ha de salvarnos del extranjero".

Tales contradicciones aparentes se corresponden, en definitiva, con una dramática condición de nuestra historia. La historia hispana se encuentra sometida a un movimiento pendular de aislamiento y ecumenidad, desde sus más remotos orígenes: contraste entre la máxima resistencia con que Roma tropieza para la conquista de una provincia, y la entrega y devoción que encuentra en la hispana en cuanto le empiezan a flaquear sus fuerzas itálicas; contraste luego entre la hispanidad de los mejores tiempo del Imperio romano y el arrinconamieto en que va quedando la península al desplazarse hacia el Oriente y el Norte los centros de gravedad de aquél, hasta ser puesta en dependencia administrativa de las Galias.

Luego, en una brusca alternativa que San Isidoro calificaba de rapto amoroso –"la raza pujante de los godos vino más tarde y te raptó para amarte, después de múltiples victoriosas guerras reñidas en la vastedad del orbe"[11]–, bajo la égida de pueblo más romanizado entre los bárbaros, el péndulo de la historia se inclinó hacia la península ibérica y hombres hispanos fueron los más fieles testamentarios de la cultura clásica. Pero, de pronto, la península queda casi enteramente sustraída al Occidente cristiano… Será preciso rehacer su occidentalismo histórico paso a paso, en fuer-

alicantino, por su silencio, por su gusto de la inmovilidad, por sus yantares sobrios, por su goce del momento presente, por su odio al maquinismo, a la superstición de la ciencia y al mentido progreso incesante del género humano". (*Sintiendo a España:* "La seca España". Madrid, 1942).

[9] *El sentimiento trágico de la vida en los hombres y los pueblos*. Ob. comp., IV, Madrid, 1950, pág. 703.

[10] Ob. comp., I, pág. 144.

[11] *De laude Hispaniae*.

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

te tensión existencial. Mas, apenas rematada la empresa doméstica de la Reconquista, con la facilidad de una presa que rebosa, la península comienza a verter a raudales, oleada tras oleada, sobre el continente y sobre el orbe entero. Dentro de estas grandes líneas, Menéndez Pidal ha destacado, en el prólogo a la *Historia de España* por él dirigida, la continua alternancia de nuestra historia entre corrientes casticistas y europeístas, de exclusivismo y de comunicación; predominantes las segundas en las épocas de Alfonso VI, de Alfonso X, de Carlos V, de Carlos III, etc., y las otras en épocas encabezadas por nombres de sobra conocidos.

Explicación europea de las antinomias en la historia de España

Pero si se examinan los supuestos y las raíces de las épocas aislacionistas de nuestra historia, también se les descubre un profundo sentido europeo, aunque sea de signo negativo, que en un complejo histórico abigarrado, lleno de claroscuros, como el de Occidente, no es menos esencial que el de signo positivo y claro.

En apariencia, la historia de España sigue una trayectoria más peculiar y propia que la de otros pueblos europeos, con sacudidas y cortes que la hacen estremecerse y casi desaparecer y, para recobrar sus fuerzas, le obliga a concentrarse en sí misma. La historia para España ha sido, cabría decir, más sustantivamente vital que para los otros pueblos europeos. No era modulación de un ser sino cuestión de ser o no ser, o bien de ser de una manera superabundante o ínfima, de extraordinaria plenitud o de autodisolución. Y por eso parece pertenecerle su historia a España de una manera más propia, más inexorable y radical que las suyas a los otros pueblos europeos, que, con todas sus alternativas, han seguido trayectorias más reposadas, consecuentes y paralelas.

España comienza la historia medieval de una manera bien extraña: desapareciendo casi con el hundimiento súbito de la Monarquía visigoda, mientras que los otros pueblos del continente se disponen a entregarse a la fermentación tranquila, en definitiva, del mundo feudal. ¿Cómo explicar suerte tan singular entre los países constituyentes de la futura Europa, si no es interrogando a los protagonistas que desertaron traidoramente del escenario? ¿Quiénes fueron aquellos visigodos que jugaron tan mala pasada a nuestra península? ¿Eran ya españoles? ¿Resultaban demasiado cultos, excesivamente romanizados, con poca sangre germánica fresca? ¿O pecaron de indisciplina, de falta de civismo, de barbarie teutónica, como pretendieron ciertos historiadores, hasta el punto de entregar a los enemigos de la cristiandad la población hispano-romana de la península, única valiosa históricamente?

Cualquiera que sea el sentido de las preguntas y de las respuestas, una cosa es clara: la conciencia de la "sustracción" de España, que opera efectivamente

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

como piedra angular de toda su historia medieval, según patéticamente reconoce, seis siglos después de ocurrido el desastre, cuando casi se había rematado la reconquista, la *Crónica General:* "¡Espanna mezquina!, tanto fue la su muerte coytada, que solamientre no fincó y ninguno que la llante; llámanla dolorida, ya más muerta que viva, et suena su voz como dell otro sieglo, e sal la su palabra assi como de so tierra".

Pero lo extraño y trágico de tal destino hispano aclarase o, por lo menos, manifiéstase con más nitidez su significado histórico, si la mirada del historiador se levanta y contempla la suerte bien parecida a la ibérica que corrieron tantos países desde la Índico hasta el Ródano. La conquista de España por el islam no se puede explicar si se deja de tener en cuenta la garra poderosa del mismo y la debilidad congénita del mundo antiguo, en la que con el pueblo visigodo coinciden tantos otros del contienen africano y asiático.

Prometeo y Fausto

Con mucha frecuencia se utiliza en nuestros días la imagen de rebeldía y la "hybris" prometeicas para ilustrar la situación del hombre supertécnico, desligado de vinculaciones tradicionales; pero cualquiera que sea el alcance de tal ruptura, la imagen prometeica no le va, por ser de todo punto insuficiente. Zeus no consentía el dominio de la naturaleza por el hombre, porque la naturaleza era divina de por sí. Cualquier descubrimiento de sus secretos, cualquier utilización de sus fuerzas no concedida expresamente por una divinidad mítica, constituía un sacrilegio[12]. En el caso del hombre occidental el saber, por el contrario, implica el cumplimiento de una vastísima consigna divina. " La science avec son impérieux pouvoir de conquête –escribe D. Dubarle[13]–, continue la vocation de l'homme à l'universelle régence sur la création. Il est chrétienne-

[12] Es realmente muy significativo el tono radical de la condenación que el mundo moderno del trabajo y los menesteres materiales merece de los pensadores o literatos más impregnados de los valores humanos de la Antigüedad. El entronque antiguo en una estimativa centrada en el ideal de "otium" presta a la referida condenación un carácter profundamente despectivo, que nunca alcanza la de los pensadores o poetas de raigambre cristiana, aunque sea románticamente medieval. Es preciso tener en cuenta tales razones para comprender el desprecio que Nietzsche o Burckhardt sentían por la burguesía decimonona o el que, con carácter más genéricamente humano, de latan los siguientes versos de Hölderlin:

> "Mas, ¡ay!, nuestro linaje vaga en la noche, vive como en el Orco sin lo divino. Ocupados únicamente en sus propios afanes, cada cual sólo se oye a sí mismo en el agitado taller, y mucho trabajan los bárbaros con brazo poderoso sin descanso; mas, por mucho que se afanen, queda infructuoso, como las Furias, el esfuerzo de los míseros".

(*El Archipiélago*. Estudio y traducción del poema, por Luis Díez del Corral. Madrid, 1942, pág.104).

[13] *Humanisme scientifique et raison chrétienne*. París, 1953, pág. 134.

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

ment raisonnable d'espérer qu'elle n'achoppera pas inopinément et de façon totalement destructive pour l'homme à quelque méchanceté cachée des choses. Par ailleurs, nous sommes assurés qu'en lui-même l'effort de la science n'a rien qui aille contre l'ordre de l'univers…Elle est l'accomplissement un peu plus poussé, mais continuant d'être magnifique, de ce que Dieu a donné d'être à l'homme en le couvrant de sa bénédiction fondamentale".

Verdad es que el hombre, para el cristianismo, se presenta como pecador, pero las más graves consecuencias del estado de pecado del hombre no se manifiestan en el nivel de las relaciones primordiales entre la ciencia y la creación, sino en el de las relaciones interhumanas[14]. No es la ciencia en cuanto tal, sino la aplicación de la ciencia es lo fundamentalmente problemático desde el punto de vista de la moral cristiana, con un problematismo tanto mayor en el último caso cuanto más improblemático, inocente y acuciado por la misma actitud cristiana se muestra el primero. Por eso las consecuencias prácticas de la rebelión fáustica son infinitamente superiores a las de la prometeica, en cuanto que la misma instancia ético-religiosa, que exige responsabilidades por el empleo de la ciencia y la técnica, fomenta su fabuloso desarrollo, mientras que la moral y la religión antiguas las limitaba *ab ovo*. Para el pobre Prometeo, atenido a sus meras fuerzas humanas, la invención del fuego constituía ya un robo sacrílego, hazaña máxima de rebeldía que acarreaba una máxima punición.

De otra parte, las ambiciones de Prometeo resultaban mezquinas al lado de las de Fausto. El margen dejado para las fantasías de la creación técnica del hombre antiguo era reducido, porque lo era también su supuesto fundamental; a saber, la idea concreta del bienestar. Ortega y Gasset ha señalado con insistencia cómo en cada uno de los sistemas técnicos hay que indagar sus supuestos en un ideal previo de bienestar, de felicidad humana. El hombre no se conforma simplemente con estar en la naturaleza, sino que quiere el bienestar, el "estar bien", término ese último que introduce una dimensión nueva, sobrenatural, en la naturaleza. "Si nuestra existencia –escribe el pensador español[15]– no fuese ya desde un principio la forzosidad de constituir con el material de la naturaleza la pretensión extranatural que es el hombre, ninguna de esas técnicas existiría. El hecho absoluto, el puro fenómeno del universo que es la técnica, sólo pueden darse en esa extraña, patética, dramática combinación metafísica de que dos entres heterogéneos –el hombre y el mundo– se vean obligados a unificarse, de modo que uno de ellos, el hombre, logre insertar su ser extramundano en el otro, que es precisamente el mundo".

Ortega ha puesto de relieve, con razón, frente a los aspavientos seudoespiritualistas de no pocos pensadores modernos, el carácter esencial de la técnica

[14] D. Dubarle: Ob. cit., pág. 134.

[15] *Meditación de la técnica*, Ob. comp., V, pág. 339.

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

para la vida humana: "el hombre empieza cuando empieza la técnica"; pero, al mismo tiempo, señala su profundo sentido histórico, su condicionamiento por los supremos ideales vitales del hombre. Entre tales ideales, el de la bienaventuranza cristiana se ha mostrado enormemente eficiente para la técnica, cuya teoría en la mente de Ortega y Gasset está impregnada, como el pasaje citado claramente delata, de intuiciones cristianas: extranaturalidad, extramundanidad del hombre, dramática combinación metafísica de dos entres heterogéneos, hombre y mundo, etcétera. Tal concepción de la técnica, válida en general para todos los humanos, tiene que considerar como deficiente la actitud griega consistente en concebir al hombre como trozo de la naturaleza, cuya felicidad sólo podía consistir en encontrarse perfectamente encajado en ella, o la actitud oriental, extremadamente representada por la creencia en el nirvana budista, que pone la felicidad en la progresiva anulación del ser personal. En Oriente habrá no una técnica de configuración humana de la naturaleza, sino, al revés, una técnica psíquica de desfiguración de la individualidad humana y de disolución de la misma en el fondo misterioso y divino de la naturaleza.

Otra vez la secularización

Cierto es que en algunos períodos de la Edad Media, en ciertas corrientes espirituales al menos, el hombre parece volver las espaldas al mundo e interpretar estática, conclusamente el orden de la naturaleza, cuya realidad queda esfumada en una interpretación simbolicista. La felicidad no es buscada en este mundo, sino en el más allá; preténdese un *bienestar* futuro, ultramundano que se contrapone al *malestar* presente del mundo; pero, en el fondo, no es una huida del mundo, una dejación de los deberes humanos de configurar el mismo, aunque efectivamente hubiera no pocos ejemplos de una tal dejación. Muy al contrario, en términos generales, el ímpetu de la trascendencia es condición imprescindible para una reobrar enérgico sobre el mundo, como lo prueba en plena Edad Media el impulso de realización técnica que, desde la arquitectura a la agricultura, demuestran los centros sociales más representativos de su mentalidad religiosa.

La capitalización de anhelos, de ilusiones, de tensión espiritual, de disciplina moral, de esperanza en un infinito bienestar, producirá rentas cuantiosas y prolongadas cuando se proceda a su inversión en el orden material de la técnica. Si la técnica europea se ha mostrado desde antiguo insatisfecha con lo realizado, con el nivel de bienestar logrado, sentido pronto como angosto, ha sido porque se le aplicaban como medidas criterios infinitos de bienaventuranza mundanizada.

Nos encontramos aquí de nuevo ante el problema de la secularización, con sus dos vertientes, positiva y negativa. Ignorado con frecuencia el fenómeno, admíteselo, a lo más, por su vertiente negativa, sobre el supuesto de la referida interpretación quietistas, simbolicista, ultramundana de la época medieval.

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

Cualquier señal que en ella se presente de interés por la naturaleza, de producción de riqueza, de nuevos métodos de conocimiento, es considerada como indicio de ruina del mundo medieval y de rebeldía contra él. Pero como, por ejemplo, en lo que se refiere a Roger Bacon ha puesto de relieve Stewart C. Easton, en un libro reciente[16], la pretendida interpretación del fraile inglés como "rarísima avis", "nacida a destiempo"[17] oculta la verdadera figura de un pensador escolástico inspirado en una visión de saber universal, y que, por temer la llegada próxima del Anticristo, quería reforzar el cristianismo con un nuevo método de conocimiento. Ya antes que él, su maestro Robert Grosseteste había puesto los cimientos efectivos de la ciencia experimental, que luego sería desarrollada en el mundo moderno. "La concepción de la estructura lógica –afirma A.C. Crombie[18]– de la ciencia experimental profesada por tan eminentes maestros como Galileo, Francisco Bacon y Newton era precisamente la creada en los siglos XIII y XIV".

También sigue operando en aquellas grandes figuras, de una manera consciente y positiva, la creencia cristiana. En el caso de Descartes la posibilidad de un conocimiento científico pende directamente de Dios. En cuanto a Galileo, sigue siendo un buen católico, aunque por él se efectúe el proceso positivo de secularización de una manera más eficaz que por las invectivas de panteístas y ateos. No es una casualidad que los hombres célebres del siglo XVII, tales como Galileo, Descartes, Leibniz, Newton y Pascal, fueran hombres devotos; daban cumplimiento, con todo el enorme problematismo que suscitaban

[16] *Roger Bacon and his Search for a Universal Science.* Oxford, 1952.

[17] Vid. Dampier: Ob. cit., pág.93. George Sarton, en su *Introduction to the History of the Science* (Baltimore, 1931, II, pág. 960), insistirá, como consecuencia de su peculiar enfoque de la historia de la ciencia, en la contradicción existente entre la visión científica de Bacon y su "fundamentalismo", al que considera como una especie de atavismo de que no fue capaz de liberarse el fraile inglés, a pesar de su actitud "moderna".

[18] *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science. 1100-1700.* Oxford, 1953, pág.3. Interesa señalar, en relación con diversas cuestiones planteadas a lo largo de estas páginas, cómo en dicho libro se destaca la función meramente suscitadora o, mejor dicho, cuestionadora, desempeñada por el pensamiento científico de la Antigüedad en el orto de la ciencia experimental, así como la parte decisiva que en el mismo tienen los hábitos practicistas y tecnicistas del mundo medieval. "El extraordinario acontecimiento científico de los siglos XII y XIII fué la confrontación del empirismo vigente de tiempo atrás en las artes prácticas del Occidente con la idea de una explicación racional contenida en los textos científicos recientemente traducidos del griego y el árabe. La cuestión planteada por tales textos a los filósofos naturalistas del occidente era: ¿cómo resulta posible obtener, con la mayor certeza posible, premisas verdaderas para el conocimiento demostrado del mundo de la experiencia, en el sentido, como, por ejemplo, se encuentran demostradas las conclusiones de los teoremas de Euclides? Los filósofos occidentales atacaron el problema partiendo de la concepción de que la "ciencia natural" era una parte especial de una actividad filosófica única relativa a la busca de la realidad y la verdad". (VID. CAPS. I y XI). Vid. Etienne Gilson: *La philosophie au Moyen Age*, 2eme ed. París, 1944, págs. 469 y sigs.

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

y los tormentosos horizontes que se abrían para el futuro de la humanidad, a un viejo principio del humanismo cristiano. "Las ciencias de otras culturas –escribe H. Freyer[19]– fueron conscientes de que el saber puede ser nobleza, dignidad, fruición. Que el saber es poder, sólo lo sabe la ciencia occidental; y sólo para ella es válido tal principio. Un poder sin comparación para construir y para destruir fue puesto con la madera de la Cruz en las manos del hombre medieval".

No sólo en las manos de unos cuantos pensadores geniales, cuyos descubrimientos y orientaciones serán luego aplicados anónimamente; también en la conducta vulgar del tercer estado se traducen las exigencias de la ética cristiana en motivaciones enérgicas para la vida económica. Sombart ha puesto de relieve cuánto deben los últimos siglos medievales en su desarrollo burgués al impulso de la moral tomista[20]; y por lo que se refiere a la génesis del capitalismo en el mundo moderno, es bien conocida la tesis de Max Weber sobre el empuje de dio la ética calvinista al reconocer en el éxito económico el signo externo de una predestinación favorable[21]. E. Troeltsch, R. H. Tawney, A. Fanfani y tantos otros sostendrán tesis más o menos diferentes sobre la implicación de cristianismo y capitalismo, que ha sido uno de los más debatidos durante las últimas décadas en el campo de la sociología y la historia de la cultura, y que pone de manifiesto, por diversas que sean las interpretaciones, las virtualidades racionalistas y eficientes del cristianismo para la moderna vida económica.

Secularización no quiere, sin más, decir como se ha puesto de relieve en estas páginas, degradación del cristianismo, conversión paulatina de la creencia en conocimiento positivo y orientación útil de la existencia, según sostenía Comte, consciente del global proceso de la historia occidental y en espacial de su Medievo, pero desconocedor del carácter pluridimensional en todo momento de la vida humana. La religión no se agota, aunque se vaya secularizando la vida social y cultural; es decir, aunque se traduzcan propulsoramente los esquemas de aquélla, dentro de la fundamental unidad de la existencia humana e histórica, en los diversos órdenes de la cultura. Cada uno de ellos tiene su propia estructura y sus propias leyes: la filosofía es filosofía y no religión, la ciencia es ciencia y no filosofía, el arte es arte y no conocimiento. Existe, ciertamente, entre estos órdenes una sintaxis y una jerarquía; los esquemas formales

[19] *Weltgeschichte Europas*, pág 810. "El cristianismo –añade Freyer, pág. 700– podrá en lo sucesivo ser reformado, secularizado. Puede ser transmutado en la ciencia, en la vivencia subjetiva, en el esfuerzo intramundano, hasta resultar irrecognoscible. Sin embargo, allí donde una vez rigió, determina la ley de la vida y el lugar de las decisiones". Vid. Christopher Dawson: *Religion and Culture*. London, 1948.

[20] *Der Bourgeois*. Leipzig, 1913.

[21] Vid. "Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus", en *Gesammelte Aufsätze zur Religiossoziologie*, I, páginas 17 y sigs.

se trasmiten, pero el perfil y el contenido concretos del orden inferior no se limitan a reproducir en su ámbito los del superior, cualquiera que sea el alcance de su fundamentación y su condicionamiento. La historia no es el desarrollo progresivo de gérmenes originarios, según postulan no pocos filósofos de la historia. La historia es, en definitiva, peripecia, vicisitud y, por encima de ellas, inventiva, cuasi-creación, aunque no ilimitada, sino a lo largo de cauces que ella misma se va abriendo. La historia es producción y realización de concretas y concatenadas posibilidades.

El rapto de Europa. Una interpretación histórica de nuestro tiempo.
Madrid: Revista de Occidente, 1954

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

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

LA ESTIMATIVA DE ORTEGA O LA CUESTIÓN DE CÓMO PODER CREER EN EL VALOR DE LA VIDA

ORTEGA Y GASSET, José: *Antología de textos sobre Estimativa y Valores*, edición de Javier Echeverría y Lola S. Almendros. Madrid: Editorial Tecnos, 2021, 440 páginas.

FRANCESCO DE NIGRIS
ORCID: 0000-00022-2849-3113

La *Antología de textos sobre Estimativa y Valores* de José Ortega y Gasset, editada en Tecnos en 2021, tiene la pretensión de hacer conocer al gran público la filosofía de los valores de Ortega. Para este propósito, los editores Javier Echeverría y Lola S. Almendros, con la colaboración de La Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón y, también, de la Real Academia de Ciencias Políticas y Morales, reúnen textos publicados en vida, así como inéditos en que Ortega ha reflexionado sobre el sentido filosófico del valor. Se llega a apreciar en ellos una amplia influencia que se extiende desde los precursores de la filosofía y teoría del valor, como Nietzsche, Herbart, Lotze, Brentano, Meinong, Ehrenfels, Rickert o Windelband, a las aportaciones de la psicología y de la pedagogía contemporáneas, así como, finalmente, a los más conocidos estudios fenomenológicos de Husserl, Scheler, Hartmann. Y no deja de detectarse, en esta selección de obras, también, la exploración de porciones de la historia de la filosofía en que Ortega reconoce que se ha atisbado, y en cierto modo tratado, la necesidad de distinguir una dimensión cordial de la razón, estimativa del valor, no reconducible a su uso teórico o práctico. Desde los antiguos estoicos, hasta los empiristas ingleses, pasando por Pascal, se ha divisado, con menor o mayor claridad, que las cosas, además de ser conocidas mediante atributos ónticos de realidad ("puras cosas"), o prácticos de voluntad o deseo ("puros bienes"), son, dice Ortega, inspirándose en Scheler, "cosas valiosas", es decir, bienes portadores de valores (pp. 151, 155).

En efecto, conocemos las cosas cuando son términos de juicios apo-

Cómo citar este artículo:
De Nigris, F. (2022). La estimativa de Ortega o la cuestión de cómo poder creer en el valor de la vida. Reseña a "antología de textos sobre "Estimativa y Valores". *Revista de Estudios Orteguianos*, (45), 177-183.
https://doi.org/10.63487/reo.95

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

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

fánticos en que se copula universal o parcialmente su pura posibilidad de ser, es decir, desde su última raíz ontológico-filosófica o, por ejemplo, desde el ser matematizable de las ciencias; pero seríamos incapaces de reconocer el valor de esos juicios, así como de fundar, en general, la transcendencia del obrar humano si todo acto, teórico o práctico, no se remontara a una jerarquía material de valores y a la espontaneidad de un sentir, propio de la carne humana, que no consistiese en estimarlos. Tanto Ortega como Scheler podrían suscribir estos supuestos básicos, si bien, un mayor recorrido en sus respectivas doctrinas permitiría verlos, *a tergo*, como un momentáneo punto de convergencia que mide su definitivo alejamiento, porque los valores para el primero, a diferencia de lo que entiende el autor de la *Ética*, no *son*, sino que esencialmente *valen*.

Ya Brentano, en la última fase de su filosofía, había admitido que los actos intencionales del sentir –en los que incluía los de la voluntad–, reconducibles al amor y al odio, podrían desligarse de toda cognición óntica intencional que presenta y juzga la existencia de los fenómenos físicos. Scheler distingue claramente el mundo de las cosas (*Dingwelt*) del mundo de los bienes (*Güterwelt*), para mostrar a la vez su profunda correlación. Los valores, dirá, siguiendo definitivamente esta estela, son "como una isla en medio del océano del ser" (OA, GW 10, 356-357)[1], pues orientan en el sentido más radical de permitir incluso reconocer *lo que es* por su *ser valioso*, y, a la vez –a diferencia de Brentano– fundan todo fenómeno tendencial de la vida práctica. No se tiende anímicamente, ni se elige y quiere sin conocimiento de los valores en su jerarquía.

Primariamente hallamos en el mundo, según Scheler, las cosas como meros objetos útiles (*Sachen*), términos de nuestra praxis. La actitud epistémica pretende definirlas, describirlas como puras cosas, cuyos atributos, si acaso, impulsan usos prácticos en que se atisban transitoriamente como valiosas (*wertvolle Dinge*). Pero el puro ser de las cosas, a pesar de que parece revelarse desde la intuición, desde la *idea* en que se resumen sus variaciones perceptivas, ordenada luego en juicos ontológicos, en realidad se reconoce también por su intrínseco valor, en este caso epistémico. Por lo tanto, la cosa siempre es, en cuanto capaz de ser un bien, de efectuar mundanalmente el valor, cosa-valor (*Wertding*); su auténtica cosidad (*Dinghaftigkeit*) está hecha de valores, ordenados en vista de uno dominante mediante el cual cada cosa se compone como un bien concreto (FE, GW 2, p 43ss)[2]. Las cosas, incluso las puras cosas *son* en tanto en cuanto *son* bienes, productos históricos capaces de traer al mundo valores. Radicalizando esta perspectiva de Scheler, Ortega llega finalmente a desmarcarse de ella, e in-

[1] Cf. Max SCHELER, *Ordo Amoris*, Gesammelte Werke (GW) Band X, Hrsg. Maria Scheler. Bern: Franke Verlag, 1957 (Citado OA).

[2] Cf. Max SCHELER. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethichen Personalismus.* Gesammelte Werke (GW), Band I Hrsg. Maria Scheler. Bern: Franke Verlag, 1957 (Citado FE).

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

spirándose en la más antigua tradición, sobre todo en Rickert, como se pone en evidencia en el curso a este dedicado en la presente antología (p. 201), afirma que los valores *no son*, sino que *valen*, y que, además, si bien tienen una fuerza de imposición objetiva, no son atemporales. Una vez desarraigados del ser, como cualidades de su eternidad, los valores han de comprenderse a partir de la vida como realidad radical, de ahí que los paralelismos conceptuales que seguirán manifestándose entre Scheler y Ortega tendrán siempre una raíz postreramente diferente, que se revela especialmente a parir de las ideas de "persona" y "acto" en Scheer y "yo", "mi vida" y "proyecto" en Ortega.

Es evidente la influencia de Scheler desde el comienzo de las *Meditaciones del Quijote*, donde Ortega halla en el amor lo que permite conducir toda realidad circunstancial por el camino más breve a su perfección, es decir, salvación, de suerte que, llegadas algunas de ellas a ser imprescindibles, todo lo que a su vez entrañan estas mismas cosas como imprescindibles lo será también para quien las ama, ensanchándose de esta suerte, indica Ortega, el rango de su individualidad (I, 2010, p. 748). Puede encontrarse el rastro de estas ideas en la obra de Scheler *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass, de* 1913. Pero la espontaneidad de ese movimiento del amor de la vida, que define la ejecutividad inobjetivable de la persona, como ascenso y descubrimiento de valores cada vez más altos, no representará para Ortega, como para Scheler, la unión esencial de todos sus actos. La concepción de "mi vida", en su integridad, como "programa", "proyecto", en suma, como pretensión circunstancial, aparta Ortega de todo actualismo (incluso como co-ejecución entre persona y acto, como devenir de aquella en este, según desarrolla Cusinato[3]) y le obliga a un estudio –poco presente en la obra de Scheler, fundamental en las *Meditaciones del Quijote*– de su temporalidad, esencialmente biográfica. De ahí habrá que distinguir cuidadosamente conceptos que a menudo sugieren un gran paralelismo entre los dos amigos filósofos. En particular, los de "estilo", "destino", "vocación" y "adecuación del hombre consigo mismo" (en Scheler, *individuelle Bestimmung*, *Schiksal*, *ethos*, en definitiva, la dicotomía entre *Person*, *Welt* por una parte, e *Ich* y *Umwelt*, por otra, así como de un orden normativo y descriptivo del valor) y, sobre todo, de la idea de tipos de hombre (*Vorbilder* en Scheler) en que se manifiesta la índole proyectiva, credencial, histórica y biográfica de la razón vital.

Queda entonces por preguntarse: ¿cómo inserta Ortega su filosofía del valor, que –como se subraya en la Introducción (p. 45)– no coincide para él con *la filosofía*, en su metafísica de la vida humana y en método que la anima, esencialmente no fenomenológico, que es la razón vital?

[3] Cf. Guido CUSINATO, *La Totalità incompiuta, Antropología filosofica e ontologia della persona*, Milano: Franco Angeli, 2010, pp. 264-278.

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

En la profusión de datos aportados por Echeverría y Almendros se ofrecen pormenores de las elecciones terminológicas de Ortega, entre ellas, la fundamental de "estimativa", herencia de Vives, como seña de una reflexión sobre los valores que pretendía trascender el ámbito de la ética y abarcar todos los órdenes de la vida. Precisamente esta indicación de los mentados editores justifica una idea clave que proponen como hilo conductor no solo de su Introducción, sino de la misma doctrina de Ortega: que la filosofía de los valores es precursora de los conceptos fundamentales de "ideas" y "creencias" estudiados en su homónimo ensayo de 1929 (p. 9, 19). Es a partir de esta fecha que Ortega abandonaría la terminología axiológica que le había ocupado entre 1913 y 1923, e integraría definitivamente el valor en su metafísica de la razón vital, cuya primera exposición dataría de 1914, en su primer libro, las *Meditaciones del Quijote*.

Esta sugerencia, permite, en efecto, insertar la exploración filosófica de los valores en el contexto más amplio de reflexiones pedagógicas, políticas, sobre el arte y su historia, en definitiva, antropológicas, que a través de otras herencias e inspiraciones le habían ocupado al comienzo de su producción literaria, y que tampoco abandonaría a lo largo de su entera trayectoria filosófica. Entre ellas, el estudio sobre tipos de hombres, que se repite como uno de los temas fundamentales a partir de los cuales hay que comprender el sentido y el alcance de la filosofía de los valores, tal y como Ortega de hecho propone en el documento de mayor relieve que la presente antología incluye: El Discurso de 1918 a la Real Academia de Ciencias Políticas y Morales[4].

En *Arte de este mundo y del otro*, serie de breves ensayos inspirados en las ideas de los historiadores August Schmarzow y sobre todo Wilhelm Worringer, Ortega, como ya había hecho en *Adán en el paraíso*, se inspira en el arte, en cuyo gesto ejecutivamente creador reconoce la raíz filosófica del movimiento de la vida[5]. El precipitado de la creatividad del gesto artístico son los estilos, que corresponden a tipos de hombres, expresiones creadoras fundamentales

[4] "Lo primero que habría de hacerse sería la reconstrucción descriptiva, por decirlo así, la anatomía de los sistemas típicos de valoración que caracteriza las condiciones facticias de los sujetos. Así –y sirva como muestra de la abundancia de temas que la Estimativa trae a la futura investigación– habría que fija los sistemas de valoración propios a:

a) Cada pueblo. b) Cada etapa histórica (Edad Antigua, Media, Moderna, Contemporánea son, ante todo, modificaciones típicas en la valoración, perspectivas de valores). c) Cada oficio y clase social. d) Las grandes figuras cuya obra ha sido principalmente la invención de nuevos valores en la conducta humana (así Budha, Cristo, San Francisco de Asís, Napoleón, etcétera). e) Las grandes figuras que no han tenido un carácter específico de hombres «prácticos», esto es de moralistas, políticos, etcétera. Así, los grandes artistas y pensadores no moralistas ni políticos: Miguel Ángel, Goya, Cervantes, etcétera. La lista de temas sería muy larga, aun sin salir del orden descriptivo. Frente a éste, sobrevienen las investigaciones genéticas en que se indagarán las causas o condiciones de la variación en los sistemas de valorar: los cambios estimativos en un pueblo, en una clase, en la humanidad culta entera, en un individuo, etcétera". (p. 157)

[5] Cf. esta cuestión en Francesco de Nigris, "El estilo de Adán, primer artista y primera obra de arte. Metafísica y estética en el nacimiento de la razón vital de Ortega", *Pensamiento*, 2019.

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

de la vida. Esto mismo estudiará Ortega en las *Meditaciones del Quijote* con los géneros literarios, a partir de los cuales se comprende el sentido más profundo de los estilos idealistas y realistas, incluso en sus acepciones filosóficas; se asomará continuamente en varias obras de relieve, entre ellas *Ensimismamiento y alteración* (1939) y, por supuesto, en el "hombre masa" como tipo antropológico que protagoniza y a la vez contradice las posibilidades de convivencia ofrecidas por las incipientes formas de Estado democráticas de comienzos del siglo veinte.

La vida desde los inicios de la obra de Ortega, y por ineludible influencia de Unamuno, lejos de tener algún tipo de significado científico, especialmente biológico (recuérdese su condena explícita en *Adán en el paraíso*, II, 65), es variación antropológica, es decir, historia. Se descarta la naturaleza en el sentido griego o científico moderno y se adopta una teoría de la vida como intrínsecamente interpretativa de lo que significa el hombre, el cual se revela personalmente, esto es, biográficamente, en cada "yo", que es quién *cree ser* y *piensa ser* a lo largo de la historia. No se trata, naturalmente, de "el yo" o subjetividad, en suma, de la "conciencia", como desafortunadamente a menudo se ha afirmado, sino del "yo" como "mi vida" que inicia la famosa fórmula de Ortega de 1914 "yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo" (que acertadamente Echeverría y Almendro ponen a la base de toda comprensión de las exploraciones filosóficas de Ortega; p. 12). Otra cosa es que el valor se haga consciente en la vida, y que sea una manifestación del sentido humano de la conciencia, frente a otros tipos posibles de ella (animal, vegetal). "Yo", "mi vida", soy, continua o biográficamente, quién creo circunstancialmente ser, vertebrándose la esencial virtualidad de la circunstancia desde el insondable esqueleto de las creencias más ancestrales, sobre las que se articulan las ideas, las opiniones..., es decir, los valores como *valoraciones* históricas, biográficas, esencialmente proyectivas, y, por tanto, responsivas de la cuestión humana y personal: ¿quién soy?

Por eso mismo "pensar", para el hombre, como repite Ortega a lo largo de toda su obra, distinguiéndose de inmediato de la tradición fenomenológica husserliana, es saber a qué atenerse. Si para Husserl pensar es intención significativa, y conocer es dar impleción intuitiva a lo que se mienta, en definitiva, recuperar la clásica *adaequatio intellectus ad rem*, para Ortega el saber es situacional, narrativo, esencialmente biográfico, en suma, circunstancial: es saber quién creo ser ante los crecientes grados de problematicidad de las situaciones vitales, hasta los problemas más radicales. Y cuando no sé a qué atenerme entonces pienso, llego a tener ideas.

Creencias, ideas, son valoraciones antropológicas circunstanciales. De las creencias no se tiene "ni idea"; son el subsuelo que, al quebrarse, enfrenta al hombre al abismo de sí, de no saber qué creer, es decir, quién creerse. La razón vital es razón personal y, por tanto, antropológica, de un «hombre» que es, a la vez, "la gente", en definitiva, una "nostridad" –como la define Ortega en *El hombre y la gente*– como término medio, "reci-

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

procante" de la vida interindividual, y sujeto de la historia como historia de las sociedades. De ahí que, dirá Ortega en sus obras ya maduras, como la *Meditación sobre la técnica*, el hombre no tiene naturaleza sino historia. Esta es una sobre-naturaleza que surge intrínsecamente de la vida humana, la cual está en franquía de las necesidades instintivas de la carne animal, indisoluble del *medio*, pues crea intrínsecamente sus necesidades. Ni siquiera el impulso de beber, la necesidad de dormir son para el hombre mero alimento o refugio, si no, respectivamente, entre otros, condimento, gusto, hábito…, hogar, morada, familia…. Si el tigre, suele repetir Ortega, ya tiene dada su *tigreidad*, el hombre ha de crear su propia humanidad, lo que convierte su vida en "quehacer", en "drama", en "faena poética", y, lo que aquí más nos interesa, en la responsabilidad moral de tener que dar valor a la propia vida creyéndose como un hombre u otro, con un sistema epocal de creencias y sus variaciones ideales generacionales que –hasta un mínimo de cuatro– lo componen.

Desde este punto de vista se entiende que vivir para el hombre es, respecto del animal, el fundamental esfuerzo ético de dar valor a la propia vida para poderla vivir, lo que implica creerla humanamente de un modo u otro, en un sistema histórico de valoraciones proyectivas que configuran la historia, intrínseca variación antropológica. Y es desde este punto de vista que se llega a comprender la inexorable función de *individuación* de esa creencia fundamental, a menudo inconfesable, que es la vocación, en la cual uno se hace irrenunciable para sí mismo, revelándose como proyecto personal de comprensión o salvación de una circunstancia que finalmente deviene tan única como insustituible. Solo a través de esta experiencia de la vida que es la vocación, precipitado de la auténtica vivencia del hombre creyente, biográfico, social, histórico, se pueden llegar a comprender los conceptos filosóficos fundamentales del pensamiento de Ortega, en especial modo los de "proyecto" y "circunstancia", enlazados no mediante cópula ontológica, sino por lazos de salvación: la propia a través de la circunstancia, es decir, esencialmente, del prójimo, que sume al individuo en la radical soledad como revelación de infinita compañía, esto es, libertad.

La razón vital, como metafísica de vocación antropológica, de profunda inspiración artística, concretamente cervantina, y, como respuesta al desafío espiritual de Unamuno, que había contrapuesto vida y razón (ontológica), aleja inevitablemente a Ortega, *ab initio*, del transcendentalismo descriptivista egológico de la filosofía fenomenologica husserliana, así como de la analítica existencial del existir humano (*Dasein*) de Heidegger, como propedéutica a una metafísica todavía ontológica. La circunstancia *no es*, *no existe*, es contingencia fáctica; mas no por finitud como mero *no ser* del modo de ser del hombre, su existencia (*Existenz*), sino por creerse antropológicamente en el presente irrepetible, proyectivo de comprensión personal, creyendo por tanto también la muerte, en la vida, más allá de su arbitrario "no ser". De ahí que la vida tampoco "es" sino que se hace, es quehacer biográfico.

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

La ejecutividad de la vida orteguiana, por otra parte, tampoco es sinónimo del acontecer pre-reflexivo de la conciencia, así concebida por creer Husserl que el trascurso intencional de esta es sustrato ontológico de regiones ónticas intersubjetivas catalogables. Descarta Ortega el isomorfismo entre la estructura del entendimiento y el de la fenomenicidad que transcendentalmente se le revela, porque, prescinde del fundamental instrumento que predica Husserl para tener acceso a todas estas prestaciones filosóficas: la *epokhé*, como reflexión que ha de neutralizar la creencia ontológica fundamental de todo juicio metafísico.

Este semblante de Ortega, que aquí estoy trazando, y precisamente en razón de su mismo método, es, inevitablemente, "mi Ortega", es decir, aquel que cada uno está llamado a comprender en la medida en que se ha comprometido a hacer de la historia de la filosofía la propia historia, que es el único método para que aquella, así, personalmente, se comprenda. Mas esto quiere decir que para filosofar con los muertos solo podemos hacerlo *creyendo* que estamos *realmente* dialogando con ellos, resucitándolos en este mundo para seguir creando al otro. De cara a ello hay que liberarse de todo "escolasticismo", categoría orteguiana que correspondería hoy en día al academicismo de quienes se instalan en el habito impersonal que consiste en creer poder repetir lo que un autor ha dicho, que equivale a creer, inevitablemente, en el fondo, la grotesca e inconfesable pretensión de convertirse en él –y no con él–, suplantando su personalidad, enterrándolo en ideas tan eruditas como muertas, que no reviven filosóficamente la filosofía, porque nunca han confiado en poder crear la propia.

JAVIER SAN MARTÍN AND THE RECEPTION OF PHENOMENOLOGY IN ORTEGA Y GASSET

DÍAZ ÁLVAREZ, Jesús M. y LASAGA MEDINA, José (eds.): *La razón y la vida. Escritos en homenaje a Javier San Martín.* Madrid: Editorial Trotta, 2018.

RUI ROMÃO

Festschriften are quite particular and *sui generis* books. As scholarly publications, they may be said to constitute an important and nowadays indispensable tradition within academic institutions. They usually consist of compilations of studies dedicated to accomplished scholars on an important moment of their careers, most commonly on their retirement. Some colleagues close to the dedicatee generally edit the *Festschriften*, and the collaborations include not only friends and other colleagues but also ex-students (and particularly those whose doctoral theses were directed by the honouree) and specialists on the subjects mainly researched by the celebrated figure. Unfortunately, not all *Festschriften* significantly contribute to the academic domain of the celebrated scholar as desired. In most cases that is

Cómo citar este artículo:
Romão, Rui. (2022). Javier San Martín and the reception of phenomenology in Ortega y Gasset. Reseña de "La razón y la vida. Escritos en homenaje a Javier San Martín", de Jesús M. Díaz Álvarez y José Lasaga Medina. *Revista de Estudios Orteguianos*, (45),183-188.
https://doi.org/10.63487/reo.96

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

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

due to the heterogeneity of the collaborations, in other cases to their uneven quality. It may also occur that some authors select texts that would possibly be less easily publishable in scientific journals or in books on a single theme than in this kind of collections. It may also happen that many of the included essays do not avoid showing their entire dependence on the incidental circumstance of their reunion.

La razón y la vida. Escritos en homenaje a Javier San Martín, dedicated to the Spanish philosopher Javier San Martín obeys to the main obliged conventions of the academic subgenre of *Festschriften*, namely in its structure.

Apart from a four-page general introductory presentation by the two editors, accompanied by one page of acknowledgments and followed by a two-page poem by Antonio Domínguez Rey, and from four concluding paratexts, the book is divided in four sections. Two texts that, despite the differences between them, can be classified as both testimonies from friends and biographical notes ("De Añorbe a Compostela, a cidade das sete portas" by Xosé Luis Barreiro and "Carta a un amigo, el filósofo Javier San Martín" by Lucia Parente) and seven essays in which the reference to the interpretation of the honouree's work is fundamental constitute the first section, that is entitled "Biográfica y Filosófica" (pp. 21-103). The second section, "Fenomenológica", that includes eighteen essays on sundry phenomenological themes is the longest of the entire volume, totalling almost two hundred pages, approximately a third of the whole book (pp. 107-299). Quantitatively in number of pages and of essays it is followed by the fourth section, "Antropológica" (pp. 389-550), with one hundred and sixty-two pages and fourteen essays. The third section, "Orteguiana" (pp. 303-386), with eighty-four pages distributed by eight essays, has dimensions similar to those of the first section, which comprises nine texts in a total of eighty-three pages. The four already mentioned concluding paratextual elements (pp. 551-613) consist of a list of works referred to in the volume (pp. 551-579), which naturally includes many items by San Martín, an index *nominum* (pp. 607-613), the catalogue of short biographical notices of the fifty collaborators of the book (pp. 595-605) and the indispensable complete bibliography of the celebrated scholar (pp. 581-593). An *index rerum* and a *tabula gratulatoria*, despite being two usual items in *Festschriften*, are absent.

The editors qualify as "almost natural" (p. 13) their choice of the division of the whole book in four categories or sections, gathering "the main occupations and theoretical concerns of [the honoured] author" (*ibidem*). According to the geographical analogy they use to reinforce the naturalness of the organization, the four sections function as the four "cardinal points" (*ibidem*), ordering the configuration of "the intellectual space in which the professional career of Javier San Martín has unfolded" (*ibidem*).

The first section, "Biográfica y Filosófica", was chosen to represent the North, for its guiding role as prime direction. It is purported to present the "vocational activity" (*ibidem*) of the

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

dedicatee, which receives special attention in the alluded to texts by Barreiro and Parente. Four of the other already mentioned seven texts that compose this section ("La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte según Javier San Martín. Hacia una antropología fenomenológica" by Noé Exposito Ropero, "Condiciones y alcances de la antropología filosófica fenomenológica" by Antonio Zirión Quijano, "La idea del hombre racional: el proyecto antropológico de Javier San Martín" by Marcela Venebra, and "En la escuela de la fenomenología hermenéutica y de la crítica. ¿ Qué antropología filosófica?" by Tomás Domingo Moratalla) are essays on San Martin's interpretation of Husserl's phenomenology and on his conception of a phenomenological anthropology. One of the other three essays in this northern group, "La fenomenología de la razón de Husserl" by Luisa Paz Rodríguez Suárez, follows, in a close reading, the interpretation of Husserl's phenomenology as "utopy of reason» presented by San Martín in one of his books. If "Sujeto transcendental y dirección racional de la vida" by Roberto J. Walton also defends San Martín's interpretation of the coherence of Husserl's thought, Isabel Ferreiro Lavedán in "Lo uno y lo otro: creer y descrier" takes a rather different approach on San Martín's work, giving priority to his dialogue with Ortega y Gasset around "ideas and beliefs" from a standpoint that tries to throw light on some much philosophically debated contemporary issues.

For the editors it seems that, in philosophy, the Sun rises as phenomenological since the "Fenomenológica" section corresponds to the East in their imagery and the texts placed in it

> tell us about the development of philosophy and its reason for being as a historical activity that originates in Greece as an unsatisfied inquiry; about [...] its permanent search in the form of doubt, of criticism, of reduction of the world extracting certainties, of eidetic intuitions; about articulating subjectivity and intersubjectivity, and this in all the dimensions of inquiring (*ibidem*).

Under the general classification of this section a varied collection of essays is offered to the reader. "Hacia una comprensión de sujetos no humanos. El planteamiento de la pregunta en la filosofía husserliana" by Agata Bak and "Nóema, humanidad y animalidad" by Luis Román Rabanaque both contain personal reflections stimulated by San Martín's considerations on animal subjectivity. Francisc Pereña's "Subjetividad, intersubjetividad y antropología filosófica" deals with philosophical issues raised by San Martín's project of the convergence of transcendental phenomenology and philosophical anthropology, comparing it to Tugendhat's project. Whereas the articles by Pedro M. S. Alves, "Intuición eidética en *Ideas* I de Edmund Husserl y más allá", and by Rosemary Rizo-Patrón de Lerner, "Constitución teleológica de la identidad, del instinto a la razón", present well-argued reappreciating interpretations of Husserl's philosophy, or aspects of it, the essays by Francisco José Martín, "Foucault y la fenomenología",

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

Lester Embree, "Notas sobre la constitución de la cultura en Cairns", Maria Luz Pintos Peñaranda, "El pensamiento existencial de Merleau-Ponty ante el materialismo histórico de Marx", Dalius Jonkus, "La primacía de la intuición en fenomenología: ¿ realismo crítico o realismo transcendental?", and Jorge Acevedo Guerra, "Época técnica, sociedad del conocimiento y educación. Heidegger", centre on the analysis of philosophical conceptions of later figures in the tradition of phenomenology, respectively, Foucault, Cairns, Merleau-Ponty, Seseman and Heidegger. The articles "La sombra anterior a la luz. Escultura de Apel·les Fenosa", by Antonio Domínguez Rey and "«Poética filosófica»" by Nel Rodríguez Rial are two essays that use phenomenological approaches in the fields of art and aesthetics. Both "La fenomenología como paradoja" by Maria del Carmen López Sáenz and "La vida absoluta. Hecho primordial fenomenológico e *intimidad transcendental* (Husserl-Ortega)" by César Moreno Márquez take ground on San Martín's interpretation of the relation between Ortega and phenomenology for their meditations. Manuel Fraijó and Bernhard Waldenfelds provide with their articles, respectively named "Aproximación fenomenológica al hecho religioso" "Respeto", two powerful syntheses on their subjects.

The third section stands for the South. The editors justify this analogy with the importance of the influence of Ortega y Gasset's philosophy on Javier San Martin as second only to Husserl's one, both considered as possessing "a certain intellectual and moral superiority over other philosophies more or less in vogue" (ibidem) at the time of the honouree's youth. In their opinion, San Martin had a crucial role in redressing a paradoxical historical "anomaly" (*ibidem*) –whereas Ortega's disciples were "philosophically speaking" (*ibidem*) authoritative in Spanish institutions, they along with Ortega himself were "not only out of the Universities, but no one was studying or reading him [Ortega]" (*ibidem*). This affirmation would require a longer and more careful examination than that allowed to the whole of the space reserved to this review. Anyhow, as it is, the reviewer, though not being an expert on the history of Spanish philosophy in the last decades of the twentieth century, takes it *cum grano salis* and considers that it could perhaps be expressed in a more nuanced way and sustained with more precise dates. While it is exact that Ortega y Gasset and his disciples named in the introduction ("Gaos, Zambrano, Ferrater Mora, Marías") were kept out of the Spanish university institutions of the period, there were other distinguished figures in Spanish thought somehow related to the "School of Madrid" (a designation proposed and consecrated in the 1950's by one of the best-known members of it, Julián Marías), like Aranguren, Laín Entralgo or Garagorri, just to name a few, that had ties with Spanish universities, though not necessarily teaching in departments of Philosophy. The circumstances that most of Ortega's books were not completely out of print in Spain during all the period since 1950's till 1980's and that the *Revista de Occidente* was published with success between

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

1963 and 1975 must also be considered. That San Martín played an important role in the renewal in the 1980's of the studies on Ortega's philosophy is a point which Díaz Álvarez and Lasaga Medina emphasize: "since 1983, which is when San Martín began his approach to the «School of Madrid», a term recovered from oblivion and that the author himself has contributed to legitimize, his books and articles have been decisive in substantially modifying the aforementioned «anomaly»" (pp. 13-14). However, they should have perhaps mentioned in the same context other scholars and philosophers that also played an important role in the development and proliferation of the Orteguian tradition in the 1980's period.

Two texts in this section ("Una crónica filosófica de integración. Husserl y Ortega en la interpretación de Javier San Martín", by one of the editors of the collection, Lasaga Medina, and "De la imagen al sentido. Comentario a la *Fenomenología de Ortega y Gasset* de Javier San Martín", by Maria Lida Mollo) deal with San Martín's interpretation of Ortega' relation with phenomenology. The articles "La dinámica histórica entre barbarie y cilivilización: un itinerario del pensamiento de Ortega y Gasset", by Clementina Cantillo, "El doble reto de la ética orteguiana. Primeros apuntes sobre la dimensión de la moral en Ortega", by Sonia Rodríguez García, and "El filósofo y sus filosofías. Ortega, la fenomenología y algo más", by Días Álvarez (the other editor of the *Festschrift*) and Jorge Brioso, are studies on Ortega's philosophy. "Una vocación evidente" by Alicia de Mingo Rodríguez is a reflection on the notion of vocation from an Orteguian standpoint. The two extant articles on this section, "Azaña y Ortega", by Antonio García Santesmases, and "Claves de la pedagogía de Manuel García Morente", by Juan Manuel Monfort Prades, respectively treat Ortega's political thought and his pedagogical conceptions in relation to two of his contemporaries.

The West is represented by the fourth and last section, "Antropológica". The editors claim that "in it the previous [three other sections] are absorbed and deepened, for Husserl and Ortega [...] end up conceiving their philosophies as «learnings of the human»" (p. 14). Furthermore, they highlight that in philosophical anthropology the theoretical and practical dimensions of the philosophical activities exercised by San Martin are reunited. This section is in fact a motley one, under the umbrella designation it has. It not only covers articles on variegated philosophical anthropological and cultural anthropological themes ("La invención de la raza blanca: entre la igualdad política y la desigualdad de la naturaleza" by Paz Moreno Feliu, "Las asociaciones de amigos del Camino de Santiago: un caso de participación social en la gestión del patrimonio inmaterial", by Nieves Herrero, "¿Imaginación o etnografía? Imaginación y «realismo mágico» en la obra gallega de Álvaro Cunqueiro", by Marcial Gondar Portasany, "Antropoténica y naturaleza humana", by Antonio Diéguez, "Antropología filosófica y arte. En torno a la antropología de Goya" by Joan B. Lina-

res, "El lazo entre sexualidad y cultura. Para una antroplogía psicoanalítica" by Carlo Gómez, "De la razón situacional a la razón intercultural. Una propuesta de diálogo" by Santiago Santasilla, and "Teotihuacan: fragilidad del nosotros. Un capítulo para la filosofía interdisciplinar", an outstanding essay by Hans Rainer Sepp) but also other ones on general or specific ethical subjects, including approaches to them by contemporary thinkers (like "Ética hermenéutica del cuidado de la vida" by Jesús Conil, "La agenda ética de los tiempos globales" by Amelia Valcárcel, "Adolfo Sánchez Vásquez. Humanismo y praxis" by Pedro Ribas, "El personalismo y la obra de Fernando Rielo: Convergencias y nuevas propuestas", by Juana Sánchez-Gey Venegas) or even on sundry topics of history of philosophy, either ancient or early modern ("La paideía hermenéutica de Aristóteles. Reflexiones sobre Metafísica, IX. 6-10" by Teresa Oñate Zubía, "Kant y la cosa en sí" by Jacinto Rivera de Rosales, and "Maquiavelo, lector de Aristóteles", by Moisés González).

As expected, the core of the homage paid to San Martín is constituted by the essays exploring either some aspects of his own philosophy or the combination of both his announced two main philosophical influences (Ortega and Husserl) and not focusing just one of them in isolation. Anyhow, this book, providing its potential readers with a varied range of studies on the work and thought of Javier San Martin along with reflections on the main themes on which he focused, constitutes a precious contribution to philosophical studies.

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

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

Tesis Doctorales

ORCID: 0000-0001-6592-857X

Grande Sánchez, Pedro José: *Ontología política de Ortega y Gasset y su recepción ideológica en el fascismo español.* Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2021.

Tesis presentada en el Departamento de Lógica y Filosofía Teórica de la Universidad Complutense de Madrid, dirigida por los doctores Juan José García Norro y Miguel García-Baró.

Esta tesis presenta una completa fundamentación ontológica del pensamiento político de José Ortega y Gasset dividida en cuatro fases histórico vitales. Toda filosofía contiene una determinada ontología política y, por tanto, todo filósofo debe conocer que su reflexión tiene consecuencias directas como indirectas sobre la comunidad. La ontología es considerada en este trabajo como una categoría política.

El autor de esta tesis ha analizado el pensamiento orteguiano desde la concepción política que lo vertebra. Ahora bien, la ontología entendida como filosofía primera, es decir, examinada a partir de la ética, nos lleva a una comprensión filosófica de la política como "ética política". Podríamos afirmar que en realidad el estudio de cualquier filosofía política estaría dirigida no sólo a dilucidar las cuestiones teóricas de los fundamentos sociales y organizativos de los individuos o colectivos, sino, sobre todo, a reflexionar sobre la responsabilidad moral de las acciones humanas en el conjunto de la sociedad. No en vano, esto es lo que han hecho los filósofos a lo largo de la historia cuando han emprendido la tarea de analizar las distintas formas de gobierno.

En este sentido, el autor se ha ocupado de analizar el fascismo *in genere* como una determinada corriente ontopolítica que apareció en el siglo XX. Sus antecedentes ideológicos nos muestran que sus elementos resultan coincidentes con la ontología política de Ortega y Gasset. Se descubren confluencias con Nietzsche, Sorel, Mosca, Pareto, Michels, Le Bon y, sobre todo, con Spengler, cuyas ideas no solo tuvieron un papel destacado en la configuración de la obra del filósofo español, sino también en el fascismo. Además, revisa críticamente las interpretaciones que se han ofrecido de este movimiento como fenómeno político, social, antropológico, ético, religioso y cul-

Cómo citar este artículo:
Grande Sánchez, P. J. (2022). Ontología política de Ortega y Gasset y su recepción ideológica en el fascismo español. *Revista de Estudios Orteguianos*, (45), 189-190.
https://doi.org/10.63487/reo.97

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

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

tural, incluyendo, por supuesto, la formulada por Ortega y Gasset. Lo novedoso es que en esta actualización la respuesta orteguiana se completa con la propuesta defendida por el intelectual marxista Antonio Gramsci.

En la última parte el autor estudia la configuración ontopolítica del fascismo español, revisando en primer lugar su genealogía. Para entender este punto, el doctor Pedro José Grande Sánchez ha tomado como guía un trabajo de María Zambrano que le sirve para darnos a conocer lo que él ha llamado la *triple fuente configuradora* del fascismo español. Asimismo, estudia detenidamente las relaciones de Ramiro de Maeztu y Miguel de Unamuno con los fascistas y con Ortega y Gasset, deudores todos ellos del influjo de los pensadores vascos. Provistos de estos antecedentes analiza qué es el fascismo español y quiénes fueron sus protagonistas. Esta revisión le ha llevado a encontrar en Ramiro Ledesma Ramos, José Antonio Primo de Rivera y Onésimo Redondo, los principales responsables del fascismo español. Diez años comprendidos en cuatro etapas histórico vitales, cuyos textos y acontecimientos han sido detenidamente estudiados en esta tesis doctoral junto al de otros fascistas. El examen de este ciclo histórico termina con la revista *Jerarqvía* y el *Decreto de Unificación* de la Falange con los Carlistas en 1937.

El estudio de la ontología política del fascismo español muestra que, en su configuración, hay numerosos elementos que nos llevan a descubrir una recepción interesada de los análisis ontopolíticos del filósofo. Por tanto, el problema de esta investigación no es si Ortega y Gasset fue o no fascista, que evidentemente no lo fue, sino más bien si los fascistas fueron o no orteguianos. El trabajo se ha basado en el estudio sistemático de las primeras fuentes de los fascistas españoles como no se había hecho hasta ahora. El autor despliega un monumental trabajo de archivo y de hemeroteca que actualmente se encuentra en proceso de publicar.

La máxima de su investigación ha sido la de *volver a los textos mismos* para poder entender a los autores, siguiendo el enfoque empático propuesto recientemente por el historiador Roger Griffin. Sin embargo, la recepción y crítica de la ontología política orteguiana por parte del fascismo español es un hecho que sigue causando polémica, particularmente por las lecturas ideologizadas que se hacen del filósofo. Por eso, el autor ha creído necesario acudir directamente a los textos de los fascistas para poder interpretar su recepción.

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

ORCID: 0000-0002-9056-8809

Martínez Amorós, María Alba: *La expresividad del cuerpo como signo de lo humano en Ortega y Gasset: hombre versus mujer.* Valencia: Universidad de Valencia, 2018.

Tesis presentada en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Valencia, dirigida por el doctor Jesús Conill Sancho.

La tesis se centra en el tema del cuerpo humano a la luz de la antropología de José Ortega y Gasset. Responde a la búsqueda de respuesta ante un hecho de nuestro tiempo que es la banalización del cuerpo.

Para realizar el diagnóstico acerca de las razones del vertiginoso cambio de sensibilidad ante la corporeidad humana, el método empleado ha sido la revisión de las *ideas* y *creencias* que constituyen la *"vigencia cultural"* en nuestra sociedad, y de la relación problemática entre ésta y el individuo, siguiendo la concepción orteguiana. Hemos llamado "rebelión de las minorías" a esta relación porque, en nuestro tiempo, las ideas vigentes son el resultado de la imposición de unas minorías "no selectas" que triunfan ante el mutismo y la indiferencia, o el miedo, de una mayoría social. Esta nueva masa apoya sus afirmaciones en el sentimiento y no en la razón. La rebelión patentiza un cambio de paradigma que, por nuestro interés, hemos centrado en la visión del cuerpo, pero que podría extenderse a otros muchos campos socio-políticos.

El comportamiento sobre nuestro cuerpo habla de qué ideas tenemos acerca del ser humano y del mundo; significa toda una cosmovisión. José Ortega y Gasset enarbola una comprensión del cuerpo como *expresividad* de lo humano. Se distancia así de posiciones reduccionistas, tanto materialistas como espiritualistas. La superación de todo dualismo le lleva a defender una nueva concepción del "yo" no cartesiana y que parte de asumir *la vida* como realidad radical, desde la cual ha de pensarse todo lo demás. Esta vida no se concibe en abstracto, sino en concreto, la vida de cada cual, la vida de un "yo" concebido como *ejecutividad*. A partir de este "yo ejecutivo", Ortega formula la "arquitectura" que sostiene al hombre: un cuerpo, un alma, un espíritu, llegando en un último término a defender que hablar de mi cuerpo es hablar de mi vida. Cada vida es un acontecimiento único cuyo molde es irrepetible, de ahí que cada cuerpo sea también insustituible, la identidad de cada uno de los "sí mismos" que componen el universo humano.

Esta antropología orteguiana de la corporeidad se presenta como una posición factible hoy, capaz de hacer frente a la actual visión re-

Cómo citar este artículo:
Martínez Amorós, M. A. (2022). La expresividad del cuerpo como signo de lo humano en Ortega y Gasset: hombre versus mujer. *Revista de Estudios Orteguianos*, (45), 191-192.
https://doi.org/10.63487/reo.98

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

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

duccionista que contempla el cuerpo como mera materia orgánica. El cuerpo humano no es intercambiable, a pesar de que la ciencia pueda objetivarlo y tratarlo como tal. Si tomamos de Ortega la descripción de las actitudes del "hombre-masa" frente al "héroe", la podemos extrapolar al problema de la relación de la persona con su cuerpo, cuestión que Ortega no explicita pero que resulta totalmente extensible: no somos iguales ni física ni psíquicamente.

Esta realidad bicéfala, el cuerpo, patentiza una realidad física, pero significa, expresa, una realidad metafísica. A diferencia de cualquier otra realidad corpórea, *mi cuerpo* es expresión de un mundo interior, de una intimidad única, por cuya identidad reconocemos, no a un ser vivo cualquiera, sino a una persona individual y concreta: un sí mismo. Es necesario restituir la categoría de real a una entidad que parece haberse volatilizado en el imaginario colectivo. Existe ese fondo más íntimo donde se recogen sentimientos, pasiones, creencias, ilusiones, temores. Existe este "intracuerpo" del que mi cuerpo es expresión. Mi cuerpo y yo somos también los *dii consentes*, recordando la metáfora de Ortega.

Ahora bien, no obstante la valía de su defensa del cuerpo como *expresividad* de lo humano, el punto controvertido en su antropología se encuentra en la *diferenciación* de la corporeidad en el varón y la mujer. Según Ortega, la vivencia de la interioridad no es la misma en ambos. La relación de la mujer con su cuerpo se presenta de una forma peculiarísima y es esta visión personalísima sobre la mujer la que va a provocar la incomprensión hacia sus escritos que, en muchos casos, podrían ser acusados de "políticamente incorrectos", a pesar de tener una parte de razón, así como rechazados otros tantos que no tendrían justificación posible. En estas cuestiones nos encontramos ante un Ortega al que no estamos acostumbrados. El peso del mundo masculino que domina históricamente la *vigencia colectiva* de nuestras sociedades ha dejado su impronta también en nuestro filósofo, siendo él, precisamente, uno de los que mejor ha denunciado el papel de los usos como presión social. Queda de manifiesto así que los claroscuros existen también en todo pensador, como en la vida misma.

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

UZAL, DAVID: *Ortega y Gasset y la técnica.* París: Universidad de La Sorbona, 2022.

Tesis presentada en la Universidad de París 1, Pantheón Sorbonne, dirigida por el doctor Xavier Guchet.

El 19 de septiembre de 2022 se defendió en la Universidad Paris 1, Panthéon Sorbonne, una tesis doctoral sobre José Ortega y Gasset. Se trataba, aparentemente, de la primera jamás realizada en un Departamento de Filosofía de alguna Universidad francesa. La temática se centraba en un segmento específico de la obra orteguiana: la técnica. El titulo era, sencillamente: "Ortega y Gasset y la técnica"[1]. El tribunal estuvo compuesto por: Margarida Isaura Almeida Amoedo de la Universidad de Évora; Anne Lefebvre del ENS-Paris Saclay; Antonio Diéguez Lucena de la Universidad de Málaga y Xavier Guchet de UTC (Université Technologique de Compiègne), siendo el profesor Guchet el director de la tesis. Este tribunal internacional y algo heteróclito ilustra, por un lado, la dificultad de reunir un tribunal francoparlante sobre Ortega y Gasset, aún más en esta área específica de su pensamiento y, por otro, las exigencias propias de una investigación que cubre una extensa área. La posición "pionera" de esta tesis advierte que el estudio universitario de Ortega en Francia se ha mantenido extremadamente limitado, reservado casi en exclusiva a los Departamentos de Estudios Hispánicos. Esta divulgación parsimoniosa obliga a un "suplemento" de presentaciones y consideraciones generales que sería, en otros lugares, superfluo.

La tesis se divide en tres partes relativamente similares en dimensión. La primera se interesa en la textura de la presencia o, mejor dicho, la ausencia de Ortega y Gasset en Francia. Sigue una puesta en contexto de su pensamiento sobre la técnica a la hora de elaborar *Meditación de la técnica*, inicialmente un curso de verano impartido en 1933 en la Universidad Internacional de Verano de Santander y publicado en forma de libro, debido a presiones externas, en 1939. Mumford, Heidegger, los tecnócratas, Dessauer, Spengler, Friedrich Georg Jünger tienen sus capítulos respectivos en el ámbito de esta contextualización. Ninguno de éstos pretende ser exhaustivo, pues ya se han realizado tesis sobre este tema, específicamente sobre los dos primeros autores citados. Por contraste, algunos tienen una ausencia casi total de estudios, como es el caso del último citado. Sigue a esta

[1] *Ortega y Gasset et la technique*.

Cómo citar este artículo:
Uzal, D. (2022). Ortega y Gasset y la técnica. *Revista de Estudios Orteguianos*, (45), 193-195.
https://doi.org/10.63487/reo.99

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

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

puesta en relación el resto de pensadores sobre la técnica de su generación, la segunda parte, la más filosófica en el sentido de indagar los conceptos orteguianos en relación con el asunto discutido. En esta fase surgieron varias dificultades, algunas de ellas inherentes a su filosofía y otras debidas al formato del trabajo doctoral. Empecemos por la que podría ser considerada como la más "clásica": el espacio diminuto que ocupa el corpus escrito específicamente dedicado a la técnica en la obra de Ortega. Esto se correlaciona con la difusión en toda su obra de elementos relacionado, en grados variables, con este tema, a veces explícitos y concretos, en textos en los cuales uno se sorprende al tropezar con ellos. Como recuerda Xavier Guchet, esta modalidad pertenecería al tipo "sureño", a los filósofos románicos que abordan la técnica sin ser exclusivamente filósofos de la técnica, lo que en Ortega dificulta la circunscripción de la investigación a partir de lo que serían los pensamientos propios sobre ésta. ¿Hasta qué punto un concepto clave como, por ejemplo, el de "circunstancia" entra en una reflexión sobre la técnica? Esto vale para los demás conceptos que llegan a ser identificados como desempeñando algún papel en su pensamiento sobre la técnica. Por consiguiente, resultó materialmente imposible agotar la reflexión sobre todos los conceptos y nociones "algo técnicos" del pensamiento orteguiano, en el marco de una tesis que se impone la amplia ambición de presentar, ni más ni menos, un filósofo al mundo académico filosófico francés, de evaluar la influencia del pensamiento de éste, en particular en el mundo hispanohablante y, "entre tanto", de estudiar, con la sustancialidad que exige el ejercicio de la investigación doctoral, su consistencia filosófica. Este esfuerzo de dilatación parece haber sido recompensado por la satisfacción del tribunal que, en su diversidad, alcanzaba los puntos cardinales previamente mencionados.

Según Carl Mitcham, considerado como el fundador de la filosofía de la técnica en América del Norte, Ortega y Gasset sería el primer filósofo profesional en haber abordado este objeto del pensamiento. Nos encontramos, por consiguiente, frente a una configuración que reúne elementos dispares: escasez, disolución en una obra abundante y, a la vez, un vanguardismo reconocido al más alto nivel académico internacional, aunque de forma exageradamente desigual. Cabría, por consiguiente, deducir a partir de estas formas de desequilibrio, el campo aún inexplorado de la reflexión que nos incumbe, tanto en lo que se refiere a la sustancia del pensamiento como a su divulgación y reconocimiento. Es notable que en los últimos tiempos se observe una

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

actividad creciente en este sentido, lo que ha constituido a la vez una ventaja y una dificultad ya que durante los siete años de investigación (2014-2021) fue renovándose una literatura, a veces muy consistente como la tesis de 2018; *El problema de la técnica en Ortega y Gasset: la técnica como realidad biológica y antropológica* de Marcos Alonso Fernandez[2], literatura que fue menester consultar hasta el último momento y, a menudo, incorporar. También, en ese periodo, un numero inédito de obras de Ortega y Gasset se fueron publicando en francés, incluyendo *Meditación de la técnica*[3] y *El tema de nuestro tiempo*[4], obras ambas que tuve el privilegio de traducir y que se beneficiaron de una excelente recepción.

En la tercera parte, se evalúa la influencia decisiva de Ortega y Gasset sobre la filosofía de la técnica, particularmente en lengua española y portuguesa, desde su época hasta la actualidad, en Europa, América Latina y más allá. Evaluar la influencia de un autor requiere prudencia y metodología. Una vez expresadas todas las cautelas circunstanciales, declarar con la ponderación que exige este ejercicio que José Ortega y Gasset fue un pionero de la filosofía de la técnica, el instigador de esta disciplina en el mundo ibérico, europeo y americano –en frente o en rivalidad con un Heidegger también determinante– que, no sin razón, fue una área de producción vanguardista en este campo del pensamiento[5], aparece como una conclusión natural a la luz de sus aportes directos e indirectos, sea a través de autores "desterrados", discípulos suyos como José Gaos en México, o que no lo eran como Juan David Bacca en Venezuela, o por la incontenible divulgación de sus ideas y conceptos generales y sobre la técnica, entonces y ahora.

---

[2] Dirigida por Tomás Domingo Moratalla, Universidad Complutense, Madrid, 2018.

[3] Ed. Allia, Paris, 2017.

[4] Ed. Les Belles Lettres, Paris, 2019, con prólogo del traductor.

[5] Más allá del contexto orteguiano, esta cuestión de la producción de filosofía de la técnica o tecnología sin ser un productor destacado de éstas se revela, en mi opinión, como uno de los planteamientos más prometedores que surgieron al hilo de la reflexión.

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

BIBLIOGRAFÍA ORTEGUIANA, 2021*

Andrea Hormaechea Ocaña y Esmeralda Balaguer García
ORCID: 0000-0001-8565-2312 ORCID: 0000-0002-5633-0565

1. Obras de Ortega y Gasset
1.1. Textos inéditos
1.2. Reediciones y reimpresiones
1.3. Traducciones

2. Obras sobre Ortega y Gasset
2.1. Estudios
2.2. Tesis doctorales
2.3. Índice temático

1. OBRAS DE ORTEGA Y GASSET

1.1. TEXTOS INÉDITOS

"Notas de trabajo de la carpeta Conferencia Vives. Tercera parte". Edición de Manuel López Forjas. *Revista de Estudios Orteguianos,* nº 42, 2021, pp. 5-36.

"Notas de trabajo de la carpeta Conferencia Vives. Cuarta parte". Edición de Manuel López Forjas. *Revista de Estudios Orteguianos,* nº 43, 2021, pp. 7-23.

"José Ortega y Gasset – María de Maeztu. Epistolario (1910-1947). Primera parte". Presentación y edición de María Luisa Maillard. *Revista de Estudios Orteguianos,* nº 43, 2021, pp. 25-91.

1.2. REEDICIONES Y REIMPRESIONES

La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva. Del optimismo en Leibniz. Concha Roldán, Javier Echeverría y Jaime de Salas (eds.). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas / Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, 2021, 2ª edición.

La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva. Del optimismo en Leibniz. Concha Roldán, Javier Echeverría y Jaime de Salas (eds.). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas / Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, 2021. Formato EPUB.

* Aunque esta bibliografía corresponde al año 2021, también se incluyen trabajos de años anteriores que no fueron recopilados en su día.

Cómo citar este artículo:
Hormaechea Ocaña, A. y Balaguer García, E. (2022). Bibliografía orteguiana, 2021. *Revista de Estudios Orteguianos*, (45), 197-207.
https://doi.org/10.63487/reo.100

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

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

1.3. TRADUCCIONES

El tema de nuestro tiempo. Francés:
Le thème de notre temps. Traducción de David Uzal. París: Belles Lettres, 2019.

La caza y los toros. Portugués:
A caça e os touros. Traducción de Melissa Solórzano Guterres. Campinas (São Paulo): Vide Editorial, 2021.

La deshumanización del arte y otros ensayos. Portugués:
A Desumanização da Arte & Outros Escritos. Traducción de Wagner Shadeck. Campinas (São Paulo): Vide Editorial, 2021.

Lecciones de Metafísica. Portugués:
Lições de metafísica. Traducción de Felipe Denardi. Campinas (São Paulo): Vide Editorial, 2019.

Meditaciones del Quijote. Portugués:
Meditações do Quixote. Traducción de Ronald Robson. Campinas (São Paulo): Vide Editorial, 2019.

Misión del bibliotecario. Francés:
La Mission du bibliothécaire. Traducción de Mikaël Gómez Guthart. París: Éditions Allia, 2021.

2. OBRAS SOBRE ORTEGA Y GASSET

2.1. ESTUDIOS

Alonso Fernández, Marcos: "Educación, evaluación y narrativa: reflexiones desde Ortega y Gasset". En Ana Belén Barragán Martín et al. (coords.), *Innovación docente e investigación en educación: nuevos enfoques en la metodología docente.* Madrid: Dickynson, 2021a, pp. 209-218.

Alonso Fernández, Marcos: "Educación, evaluación y narrativa: reflexiones desde Ortega y Gasset". En María del Carmen Pérez Fuentes et al. (comp.), *Actas del III Congreso Internacional de Innovación Docente e Investigación en Educación Superior: cambios en el proceso de enseñanza-aprendizaje de las Áreas del Conocimiento. 15-20 de noviembre de 2021,* vol. 1. Madrid: Asociación Universitaria de Educación y Psicología, 2021b, p. 53.

Alonso Fernández, Marcos: "La antropología filosófica y su relación con la propuesta antropo-técnica de Ortega y Gasset", *Veritas: revista de filosofía y teología,* nº 49, 2021c, pp. 31-53.

Alonso Fernández, Marcos: *Ortega y la técnica.* Madrid: CSIC, 2021d.

Almeida Amoedo, Margarida: "Ortega y Gasset en Portugal y Brasil: repercusiones de la obra del filósofo español en el pensamiento de lengua portuguesa", *Revista de Estudios Orteguianos,* nº 43, 2021, pp. 221-224 [Reseña de Braz Teixeira, António y Puerto, Gonzalo del y Epifânio, Renato (orgs.): *Presença de Ortega y Gasset em Portugal e no Brasil.* Lisboa: Instituto Cervantes / MIL /DG Ediçoes, 2017].

Aras, Roberto Eduardo: "Ortega y Gasset. Precursor de la interdisciplinariedad". En Antonio Miguel López Molina, Concha Roldán Panadero, Javier Zamora Bonilla (coords.), *Filosofía como historia de las ideas*

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

y de las formas políticas: Estudios en homenaje a Jaime de Salas Ortueta. Madrid: Guillermo Escolar, 2021a, pp. 145-151.

Aras, Roberto Eduardo: "Ortega y Gasset: precursor de la interdisciplinariedad". En María del Carmen Pérez Fuentes et al. (comp.), *Actas del III Congreso Internacional de Innovación Docente e Investigación en Educación Superior: cambios en el proceso de enseñanza-aprendizaje de las Áreas del Conocimiento. 15-20 de noviembre de 2021,* vol. 1. Madrid: Asociación Universitaria de Educación y Psicología, 2021b, p. 53.

Bagur Taltavull, Juan: "La influencia de Hermann Cohen en la pedagogía social de Ortega y Gasset". En María del Carmen Pérez Fuentes et al. (comp.), *Actas del III Congreso Internacional de Innovación Docente e Investigación en Educación Superior: cambios en el proceso de enseñanza-aprendizaje de las Áreas del Conocimiento. 15-20 de noviembre de 2021,* vol. 1. Madrid: Asociación Universitaria de Educación y Psicología, 2021a, p. 52.

Bagur Taltavull, Juan: "La influencia de Paul Natorp en la pedagogía social de José Ortega y Gasset". En Ana Belén Barragán Martín et al. (coords.), *Innovación docente e investigación en educación: nuevos enfoques en la metodología docente.* Madrid: Dickynson, 2021b, pp. 781-790.

Bagur Taltavull, Juan: "Ortega y Gasset ante la cuestión judía: la religión de la cultura". En Pablo Badillo O'Farrell et al. (eds.), *Relatos de cosmopolitismo en el pensamiento filosófico hispánico. XIV Jornadas Internacionales de Universidad de Sevilla.* Sevilla: Universidad de Sevilla, 2021c, pp. 301-309.

Balaguer García, Esmeralda: "*L'homme comme petit dieu:* la recepción de Leibniz en el pensamiento de Ortega". En Antonio Miguel López Molina, Concha Roldán Panadero, Javier Zamora Bonilla (coords.), *Filosofía como historia de las ideas y de las formas políticas: Estudios en homenaje a Jaime de Salas Ortueta.* Madrid: Guillermo Escolar, 2021a, pp. 261-280.

Balaguer García, Esmeralda: "Ortega y «la aventura de la verdad»: mapa para una navegación filosófica, *Revista de Estudios Orteguianos,* nº 43, 2021b, pp. 217-220 [Reseña de Zamora Bonilla, Javier: *Ortega y Gasset. La aventura de la verdad.* Barcelona: Bonalletra Alcompas, 2021].

Baltar, Ernesto: "La edición digital académica y las *Obras completas* de Ortega", *Revista de Estudios Orteguianos,* nº 43, 2021, pp. 191-184.

Becerril Atienza, Belén: "El manuscrito de Coudenhove-Kalergi, fundador de la Unión Paneuropea, sobre Ortega y Gasset", *Revista de Hispanismo Filosófico,* nº 26, 2021, pp. 121-126.

Caja Hernández-Ranera, Iván: "Análisis de la relación entre perspectiva y estimativa en José Ortega y Gasset entre 1914 y 1923". En Antonio Miguel López Molina, Concha Roldán Panadero, Javier Zamora Bonilla (coords.), *Filosofía como historia de las ideas y de las formas políticas: Estudios en homenaje a Jaime de Salas Ortueta.* Madrid: Guillermo Escolar, 2021, pp. 235-260.

Campos Matos, Sérgio: "Dos teorías y lenguajes de la historia en perspectiva comparada: António Sérgio y Ortega y Gasset". En Javier Fernández Sebastián y Faustino Oncina Coves (coords.), *Metafóricas espacio-temporales para la historia: enfoques teóricos e historiográficos.* Valencia: Pre-textos, 2021, pp. 159-182.

Candia-Cáceres, Alex: "Ortega y Bolaño: Arte nuevo, arte joven, arte salvaje", *Revista de Estudios Orteguianos,* nº 43, 2021, pp. 155-180.

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

Canga Sosa, Manuel Ángel: "«Rumor de fiesta perpetua», o los «Tres cuadros del vino» de José Ortega y Gasset", *Trama y fondo: revista de cultura,* nº 50, 2021, pp. 9-22.

Castilla Cerezo, Antonio: "Vanguardia artística y (des)humanización. Consideraciones a partir de unos pocos textos de María Zambrano", *Revista de filosofía,* vol. 38, nº 98.2, 2021, pp. 84-103.

Castellano González, Rafael Eivan: "La mirada de Ortega y Gasset al teatro", *Sincronía*, nº 77, 2020, pp. 575-586.

Castleton, Alexander: "Actantes, Simetría y Circunstancia: Ortega y Gasset y la teoría del Actor-Red (ANT)", *Endoxa: Series Filosóficas,* nº 47, 2021a, pp. 163-188.

Castleton, Alexander: "Tecnología, desarraigo y prácticas focales: José Ortega y Gasset y Albert Borgmann frente a la alienación tecnológica del mundo", *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo,* nº 10, 2021, pp. 39-68.

Castro Sánchez, Álvaro: "Escolasticismo y retraimiento: unas notas sobre la recepción orteguiana de Heidegger en «La idea de principio en Leibniz»", *Alfa: revista de la Asociación Andaluza de Filosofía,* nº 37, 2021, pp. 224-235.

Delgado Navarro, Daniel: "Ortega y Gasset. Un estado de la cuestión", *Revista de Estudios Orteguianos,* nº 43, 2021, pp. 131-154.

Dinnin, Alec: "Ortega y Gasset, Democracy, and the Rule of the People", *Hispanic Research Journal: Iberian and Latin American Studies,* vol. 20, nº 6, 2019, pp. 548-565.

Echeverría, Javier: "Transhumanismo desde una perspectiva orteguiana", Revista de Estudios Orteguianos, nº 42, 2021, pp. 191-196 [Reseña de Diéguez, Antonio: *Transhumanismo: la búsqueda tecnológica del mejoramiento humano* y Diéguez, Antonio: *Cuerpos inadecuados* Varsovia: Aletheia, 2019].

Egoávil, Jean Christian: "Una huella de Ortega y Gasset en el Perú: la interpretación de la racionalidad en la filosofía de Francisco Miró Quesada", *Revista de Estudios Orteguianos,* nº 42, 2021, pp. 143-164.

Expósito Ropero, Noé: "La Estética Fenomenológica de José Ortega y Gasset (1883-1955). En Leopoldo La Rubia de Prado et al. (coords.), *Teorías contemporáneas del arte y la literatura.* Madrid: Tecnos, 2021a, pp. 171-201.

Expósito Ropero, Noé: *La ética de Ortega y Gasset. Del deber al imperativo biográfico.* Madrid: UNED, 2021b.

Fermandois, Eduardo: "Metáfora y filosofía en Ortega y Gasset", *Palabra y Razón: Revista de Teología y Filosofía,* nº 20, 2021, pp. 99-112.

Fernández, Francisco J. "El lar nuevo del viejo Ortega", *Revista de Estudios Orteguianos,* nº 42, 2021, pp. 181-185 [Reseña de Ortega y Gasset, José: *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva. Del optimismo en Leibniz,* edición ampliada a cargo de Javier Echeverría. Madrid: CSIC / Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, 2020].

Fonck, Béatrice: "Reminiscencias de Le peuple de Jules Michelet en la obra de Ortega", *Revista de Estudios Orteguianos,* nº 42, 2021, pp. 89-98.

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

García Alonso, Rafael: "Releer a Ortega desde Italia", *Revista de Estudios Orteguianos,* nº 43, 2021, pp. 186-188 [Reseña de Federici, María Caterina y Pellicani, Luciano: Rileggere Ortega y Gasset in una prospettiva sociológica. Milano: Meltemi Press SRI, 2018].

García Fernández, Javier: "Los intelectuales del 98 español en la configuración de la cuestión meridional: descolonización, narrativas del post-imperio y génesis de la andaluzofobia", *Revista Letral,* nº 27, 2021, pp. 270-284.

Garrido Ardila, Juan Antonio: "Ortega y Gasset and the twenty-first-century theories of civil society", *Rethinking society: Individuals, Culture and Migration,* vol. 1, 2021, pp. 42-56.

Ginestal Calvo, Sonsoles: "De la razón vital a la razón poética. La metafísica de María Zambrano como respuesta al imperativo de autenticidad". En Antonio Miguel López Molina, Concha Roldán Panadero, Javier Zamora Bonilla (coords.), *Filosofía como historia de las ideas y de las formas políticas: Estudios en homenaje a Jaime de Salas Ortueta.* Madrid: Guillermo Escolar, 2021, pp. 211-234.

Gobi, Giulia: "El cuerpo hablante en la comunicación digital a partir de la reflexión de Ortega y Gasset", *Scenari*, vol. 15, 2/2021, pp. 206-221.

González y Galán, Fernando: *La recepción de José Ortega y Gasset en España.* Madrid: Verbum, 2021.

Guo, Yingying: "El patriotismo de José Ortega y Gasset: la nación, el amor y la misión pedagógica". En Inés González Cabeza, Érika Redruello Vidal y Raquel de la Varga Llamazares (eds.), *Más allá de la página: nuevos ensayos sobre ficción hispánica.* León: Universidad de León, 2021a, pp. 147-157.

Guo, Yinying: "Las nuevas ediciones y la recepción de Ortega en China", *Revista de Estudios Orteguianos,* nº 43, 2021b, pp. 185-196.

Gutiérrez Pozo, Antonio: "La ciencia de la circunstancia y la salvación de la vocación. La filosofía de Ortega y Gasset como integración de ciencia y sabiduría", *Eikasia: revista de filosofía* nº 98, 2021, pp. 67-97.

Gutiérrez Gutiérrez, Eduardo: "La estética de George Simmel en el joven Ortega", *Anales del seminario de historia de la filosofía,* vol. 38, vol. 1, 2021, pp. 91-102.

Gutiérrez Simón, Rodolfo: "Élites y ciudadanía en dos propuestas liberales democráticas: desavenencias sobre la opinión pública en Lippmann y Ortega", *Ápeiron: estudios de filosofía,* nº 14, 2021a, pp. 97-122.

Gutiérrez Simón, Rodolfo: "Ortega y el presente", *Revista de Estudios Orteguianos,* nº 42, 2021b, pp. 188-190 [Reseña de Balaguer García, esmeralda y Ardavín Trabanco, Carlos X. (eds.): *Meditaciones orteguianas.* L'Eliana (Valencia): La Torre del Virrey, 2018].

Haro Honrubia, Alejandro de: "La propuesta de pedagogía cultural y el valor de la interdisciplinariedad en la obra de José Ortega y Gasset", En Ana Belén Barragán Martín et al. (coords.), *Innovación docente e investigación en educación: nuevos enfoques en la metodología docente.* Madrid: Dickynson, 2021a, pp. 53-58.

Haro Honrubia, Alejandro de: "Pedagogía y cultura en «Misión de la Universidad» (1930) de José Ortega y Gasset (1883-1955): hacia una nueva ilustración para una educación del siglo XXI". En María del Carmen Pérez Fuentes et al. (comp.), *Actas del III Congreso Internacional de Innovación Docente e Investigación en Educación Superior: cambios en el proceso de enseñanza-aprendizaje de las Áreas*

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

del Conocimiento. 15-20 de noviembre de 2021, vol. 1. Madrid: Asociación Universitaria de Educación y Psicología, 2021b, p. 51.

Haro Honrubia, Alejandro de: "Contribución de José Ortega y Gasset al campo de la epistemología antropológica", *Cinta de Moebio: Revista Electrónica de Epistemología de Ciencias Sociales,* nº 72, 2021c.

Haro Honrubia, Alejandro de: "El giro antropológico en el pensamiento de José Ortega y Gasset. Del monismo culturalista de mocedad al pluralismo cultural de la razón histórico-vital", *Isegoría: Revista de filosofía moral y política,* nº 64, 2021d.

Haro Honrubia, Alejandro de y Trotta, Francesco Guiseppe: "«Salvación» y «tragedia» en torno al binomio naturaleza / cultura en el pensamiento de José Ortega y Gasset", *Araucaria: Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales,* vol. 23, nº 48, 2021, pp. 601-622.

Herreras Maldonado, Enrique: "Una vida con arte un punto de vista sobre la estética de Ortega y Gasset", *La Torre del Virrey: revista de estudios culturales,* nº 30, 2021, pp. 12-21.

Hernández Sánchez, Domingo: "Cosmopolitismo y nación en José Ortega y Gasset y Friedrich Meinecke". En Pablo Badillo O'Farrell et al. (eds.), *Relatos de cosmopolitismo en el pensamiento filosófico hispánico. XIV Jornadas Internacionales de Universidad de Sevilla.* Sevilla: Universidad de Sevilla, 2021, pp. 97-103.

Jácome González, Sara: "Sánchez Cuervo, Antolín (Ed.). El legado de Ortega y Gasset en el exilio republicano del 30. Continuidades y rupturas. Daimon. Revista Internacional de Filosofía. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia Suplemento 8, 2020, 209 págs.", *Revista de Hispanismo Filosófico,* nº 26, 2021, pp. 220-223 [Reseña de Sánchez Cuervo, Antolín (Ed.). "El legado de Ortega y Gasset en el exilio republicano del 30. Continuidades y rupturas", *Daimon. Revista Internacional de Filosofía.* Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia Suplemento 8, 2020].

Jahanbegloo, Ramin: "Ortega and Camus: Socratic Gadflies in the Public Space", *Revista de Estudios Orteguianos,* nº 42, 2021, pp. 199-112.

Jalif de Bertranou, Clara Alicia: "Una conferencia inédita de Francisco Romero: «El pensamiento de Ortega y Gasset»", *Cuyo: Anuario de filosofía argentina y americana,* vol. 39, nº 1, pp. 131-142.

Kaulino, Adriana: "Lo negativo en la filosofía de Ortega y Gasset", *Límite: revista de filosofía y psicología,* nº 16, 2021.

Lasaga Medina, José: "Una biografía del ensayo. En la obra de Ortega y Gasset", *Cuadernos Hispanoamericanos,* nº 847, enero 2021a, pp. 15-36

Lasaga Medina, José: "Una historia de cartas abiertas. Reyes, Ortega, Gaos". En Juan Pablo Fusi y Antonio López Vega (dirs.): *Diálogos atlánticos: cultura y ciencia en España y América en el siglo XX.* Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2021b, pp. 335-361.

Lasaga Medina, José: "Circunstancia contra vocación: el diálogo de Gaos con Ortega". En Juan Pablo Fusi y Antonio López Vega (dirs.): *Diálogos atlánticos: cultura y ciencia en España y América en el siglo XX.* Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2021c, pp. 392-418.

Lasaga Medina, José: "Ortega en la Argentina. Crónica de tres viajes". En Juan Pablo Fusi y Antonio López Vega (dirs.): *Diálogos atlánticos: cultura y ciencia en España y América en el siglo XX.* Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2021d, pp. 442-470.

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

Leszczyna, Dorota: "Hacia un concepto de la razón histórica de Ortega y Gasset", *Revista de Estudios Orteguianos,* nº 42, 2021, pp. 186-188 [Reseña de Ortega y Gasset, José: *Ideas y creencias, historia.* Varsovia: Aletheia, 2019].

Leszczyna, Dorota: "La vida como una posibilidad limitada. El problema de la libertad en José Ortega y Gasset", *Contrastes: revista internacional de filosofía,* vol. 26, nº 1, 2021b, pp. 27-41.

Lévêque, Jean-Claude: "A vueltas con la relación Ortega-Dilthey: notas sobre la crítica de la noción de conciencia". En Antonio Miguel López Molina, Concha Roldán Panadero, Javier Zamora Bonilla (coords.), *Filosofía como historia de las ideas y de las formas políticas: Estudios en homenaje a Jaime de Salas Ortueta.* Madrid: Guillermo Escolar, 2021, pp. 281-306.

López Molina, Antonio M.: "Jaime de Salas Ortueta: filosofía como historia de las ideas". En Antonio Miguel López Molina, Concha Roldán Panadero, Javier Zamora Bonilla (coords.), *Filosofía como historia de las ideas y de las formas políticas: Estudios en homenaje a Jaime de Salas Ortueta.* Madrid: Guillermo Escolar, 2021, pp. 41-155.

López Rodríguez, Fernando y Maya, Belén: "El manzano entiende de botánica: genealogía del proceso de creación de «Y después?», una conferencia bailada", *Enclaves: Revista de Literatura, Música y Artes Escénicas,* nº 1, 2021, pp. 156-168.

López Sastre, Gerardo: "Individuality in the Philosophy of José Ortega y Gasset", *Rethinking society: Individuals, Culture and Migration,* vol. 1, 2021, pp. 57-79.

Márquez Carrillo, Jesús: "La veta orteguiana y franquista en las leyes orgánicas de la Universidad de Puebla, México, 1937 y 1941", *Espacio, Tiempo y Educación,* vol. 8, nº 2, 2021, pp. 145-169.

Monfort Prades, Juan Manuel: "Educación por competencias: un análisis desde la perspectiva de Ortega y Gasset". En Ana Belén Barragán Martín et al. (coords.), *Innovación docente e investigación en educación: nuevos enfoques en la metodología docente.* Madrid: Dickynson, 2021a, pp. 981-990.

Monfort Prades, Juan Manuel: "Educación por competencias: un análisis desde la perspectiva de Ortega y Gasset". En María del Carmen Pérez Fuentes et al. (comp.), *Actas del III Congreso Internacional de Innovación Docente e Investigación en Educación Superior: cambios en el proceso de enseñanza-aprendizaje de las Áreas del Conocimiento. 15-20 de noviembre de 2021,* vol. 1. Madrid: Asociación Universitaria de Educación y Psicología, 2021b, p. 52.

Mujica Johnson, Felipe Nicolás y Orellana Arduiz, Nelly del Carmen: "El amor en educación física: una perspectiva filosófica basada en Max Scheler y José Ortega y Gasset", *Retos: nuevas tendencias en educación física, deporte y recreación,* nº 39, 2021, pp. 857-862.

Murcia Serrano, Inmaculada: "El clasicismo en Ortega y Gasset: entre el «culturalismo» y la «vida espiritual»", *Revista de Estudios Orteguianos,* nº 43, 2021, pp. 107-130.

Nieto Blanco, Carlos: "Ortega y Gasset, José, La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva. Del optimismo en Leibniz, Edición ampliada, a cargo de Javier Echeverría, que incluye manuscritos inéditos relativos a estas obras, con presentación, selección de textos e imágenes, transcripción, estudio preliminar, índices y notas de Javier Echeverría, y textos introductorios de Jaime de Salas y Concha Roldán, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas / Fundación Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, 2020, 745 págs.", *Revista de Hispanismo Filosófico,* nº 26, 2021, pp. 210-214 [Reseña de Ortega y Gasset, José: *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva. Del optimismo en Leibniz,* edición ampliada a cargo de Javier Echeverría. Madrid: CSIC / Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, 2020]

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

Núñez Ladeveze, Luis; Núñez Canal, Margarita y Álvarez de Mon Pan de Soraluce, Ignacio: "El anuncio de Ortega y Gasset del progreso regresivo hacia el individualismo en red", *Anàlisi: Quaderns de comunicació i cultura,* nº 65, 2021.

Paredes Martín, María del Carmen: "Fenomenología y creencia". En Antonio Miguel López Molina, Concha Roldán Panadero, Javier Zamora Bonilla (coords.), *Filosofía como historia de las ideas y de las formas políticas: Estudios en homenaje a Jaime de Salas Ortueta.* Madrid: Guillermo Escolar, 2021, pp. 307-322.

Perpere Viñuales, Mora: "Vida heorica y fidelidad a uno mismo: una lectura desde el raciovitalismo orteguianos", *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica,* vol. 60, nº 157, 2021a, pp. 21-29.

Perpere Viñuales, Mora: "El carácter utópico de la felicidad: una lectura desde Ortega y Gasset", *Cuadernos salmantinos de filosofía,* nº 48, 2021b, pp. 491-505.

Perpere Viñuales, Mora: "Valado Domínguez, Óscar, Manuel García Morente. Una vida de la correspondencia inédita con José Ortega y Gasset, Salamanca, San Esteban Editorial, 2020, 149 págs", *Revista de Hispanismo Filosófico,* nº 26, 2021c, pp. 213-233 [Reseña de Valado Domínguez, Óscar y Ortega y Gasset, José: Manuel García Morente: una vida a la luz de la correspondencia inédita con José Ortega y Gasset. Salamanca: San Editorial, 2020].

Pro Velasco, María Luisa: "Valado Domínguez, Óscar. Manuel García Morente. Una vida a la luz de la correspondencia inédita con José Ortega y Gasset. San Esteban Editorial, Salamanca, 2020, 149 pp.", *Anuario filosófico,* vol. 54, nº 1, 2021, pp. 207-210. nº 40, 2020a, pp. 87-96. [Reseña a Valado Domínguez, Óscar: *Manuel García Morente. Una vida a la luz de la correspondencia inédita con José Ortega y Gasset.* Salamanca: San Esteban Editorial, 2021].

Redondo Neira, Fernando: "Principios pedagógicos del cine educativo. Aproximación histórica a sus orígenes", *Historia Social y de la Educación,* vol. 10, nº 3, 2021, pp. 380-402.

Revilla, Carmen: "Ortega y Gasset en la obra de María Zambrano". En Antonio Miguel López Molina; Concha Roldán Panadero y Javier Zamora Bonilla (coords.), *Filosofía como historia de las ideas y de las formas políticas: Estudios en homenaje a Jaime de Salas Ortueta.* Madrid: Guillermo Escolar, 2021.

Ribes Leiva, Alberto J.: "Emancipación e individualidad en Simmel y Ortega y Gasset", *Revista mexicana de sociología,* año 83, nº 3, 2021, pp. 523-546.

Rodríguez Martínez, Marina: "Vivir «a la altura de nuestro tiempo», porque «todo tiempo tiene una misión». J. Ortega y Gasset", *Larar-ium: Revista Humanísitico-literaria,* nº 9-10, 2021, pp. 41-42.

Rodríguez Ortega, Nuria: "Tecnologías humano-centradas, y el porqué de Ortega", *Evierna*, nº 9, 2021, pp. 180-194.

Romero, Francisco: El pensamiento de Ortega y Gasset", *Cuyo: Anuario de filosofía argentina y americana,* vol. 39, nº1, 2021, pp. 143-168.

Sánchez Benítez, Roberto: "Las lecciones del silencio: María Zambrano y José Gaos ante José Ortega y Gasset", *Liminar: estudios sociales y humanísticos,* vol. 19, nº 2, 2021, pp. 71-84.

Sánchez Cámara, Ignacio: "El misticismo en Ortega y Wittgenstein". En Antonio Miguel López Molina, Concha Roldán Panadero, Javier Zamora Bonilla (coords.), *Filosofía como historia de las ideas y de las formas políticas: Estudios en homenaje a Jaime de Salas Ortueta.* Madrid: Guillermo Escolar, 2021, pp. 323-346.

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

Sánchez Muñoz, Rubén y Robles Luján, Cintia C.: "Vocación, ethos y educación en Ortega y Gasset", *Metafísica y Persona,* nº 26, 2021, pp. 95-119.

Solbes Borja, Clara: "José Ortega y Gasset y las intelectuales modernas: Rosa Chacel y María Zambrano", *Revista de Estudios Orteguianos,* nº 42, 2021, pp. 113-142.

Trotta, Francesco Giuseppe: "Paiedia y paidia: Filosofía, Pedagogía y Ética lúdica en Ortega y Gasset". En María del Carmen Pérez Fuentes et al. (comp.), *Actas del III Congreso Internacional de Innovación Docente e Investigación en Educación Superior: cambios en el proceso de enseñanza-aprendizaje de las Áreas del Conocimiento. 15-20 de noviembre de 2021,* vol. 1. Madrid: Asociación Universitaria de Educación y Psicología, 2021a, p. 53.

Trotta, Francesco Giuseppe: "Paiedia y paidiá: filosofía, pedagogía y ética lúdica en Ortega y Gasset", En Ana Belén Barragán Martín et al. (coords.), *Innovación docente e investigación en educación: nuevos enfoques en la metodología docente.* Madrid: Dickynson, 2021b, pp. 67-76.

Valero Pie, Aurelia: "Un héroe de papel. Algo más sobre la recepción de José Ortega y Gasset en la filosofía mexicana 1930-1960". En Juan Pablo Fusi y Antonio López Vega (dirs.): *Diálogos atlánticos: cultura y ciencia en España y América en el siglo XX.* Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2021, pp. 363-390.

Vallejo, Ángel: "José Ortega y Gasset la idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva", *Paideia: Revista de filosofía y didáctica filosófica,* nº 116, 2021, pp. 271-278 [Reseña de Ortega y Gasset, José: *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva. Del optimismo en Leibniz,* edición ampliada a cargo de Javier Echeverría. Madrid: CSIC / Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, 2020].

Venebra, Marcela: "Noé Expósito Ropero. La ética de Ortega y Gasset. Del deber al imperativo biográfico. Madrid: UNED 2021, 353 pp. Prólogo de Javier San Martín", *Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología,* nº 18, 2021, pp. 274-280. [Reseña a Expósito Ropero, Noé: *La ética de Ortega y Gasset. Del deber al imperativo biográfico.* Madrid: UNED, 2021].

Wagner, Astrid: "Filosofía como ortopedia de la creencia fracturada. Aproximaciones de Ortega a una filosofía terapéutica". En Antonio Miguel López Molina, Concha Roldán Panadero, Javier Zamora Bonilla (coords.), *Filosofía como historia de las ideas y de las formas políticas: Estudios en homenaje a Jaime de Salas Ortueta.* Madrid: Guillermo Escolar, 2021, pp. 347-373.

Warndorff, Jan: "Ortega y Gasset's metaphysical vision of human life". En Fundación Fernando Rielo (eds.), *Proceedings Seventh World Conference on Metaphysics: Pontificial University of Salamanca, Spain October 24-27, 2018.* Salamanca: Fundación Fernando Rielo, 2021, pp. pp. 323-328.

Zamora Bonilla, Javier: "El filósofo en la esfera pública: Ortega y Gasset como intelectual". En Antonio Miguel López Molina, Concha Roldán Panadero, Javier Zamora Bonilla (coords.), *Filosofía como historia de las ideas y de las formas políticas: Estudios en homenaje a Jaime de Salas Ortueta.* Madrid: Guillermo Escolar, 2021a, pp. 157-182.

Zamora Bonilla, Javier: "Las diversas formas de la labor intelectual de Ortega y Gasset", *Res Publica: revista de historia de las ideas políticas,* vol. 24, nº 3, 2021b, pp. 355-366.

2.2. TESIS DOCTORALES

Balaguer García, Esmeralda: La *"nueva filología" de Ortega, de su teorización histórica-conceptual a su praxis,* 2021.

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

Tesis doctoral presentada en el Departamento de Filosofia, Metafísica i Teoria del Coneixement, Lògica i Filosofia de la Ciència i Filosofia Moral de la Universitat de València, dirigida por el doctor Faustino Oncina Coves, Antonio Lastra Meliá y Javier Zamora Bonilla.

DOMINGO, Carlos Sancho: *Influencias intelectuales españolas en el discurso del nacionalismo costarricense (1940-1980),* 2021.

Tesis doctoral presentada en el Departamento de Historia Contemporánea de la Universidad de Zaragoza, dirigida por el doctor Ignacio Peiró Martín.

GRANDE SÁNCHEZ, Pedro José: *La ontología política de Ortega y Gasset y su recepción ideológica en el fascismo español,* 2021.

Tesis doctoral presentada en el Departamento de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, dirigida por el Juan José García Norro y Miguel García-Baró López.

MARTÍNEZ AMORÓS, María Alba: *La expresividad del cuerpo como signo de lo humano en Ortega y Gasset: hombre versus mujer,* 2018.

Tesis doctoral presentada en el Departamento de Filosofia, Metafísica i Teoria del Coneixement, Lògica i Filosofia de la Ciència i Filosofia Moral de la Universitat de València, dirigida por el doctor Jesús Conill Sancho.

2.3. ÍNDICE TEMÁTICO

Actor-Red: Castleton

Antropología: Alonso Fernández, 2021c; Haro Honrubia, 2021d
Argentina: Lasaga Medina, 2021d
Arte: Candia-Cáceres; Castilla Cerezo; Herreras Maldonado
Camus: Jahanbegloo
Chacel: Solbes Borja
China: Guo
Ciencia: Gutiérrez Gutiérrez
Cine: Redondo Neira
Clasicismo: Murcia Serrano
Colonialismo: García Fernández
Conciencia: Lévêque
Cosmopolitismo: Hernández Sánchez
Circunstancia: Lasaga Medina, 2021c
Creación: López Rodríguez y Maya
Cuerpo: Gobbi; Martínez Amorós
Cultura: Haro Honrubia y Trotta
Democracia: Dinnin
Dilthey: Lévêque
Educación física: Mujica Johnson y Orellana Arduiz
Educación: Alonso Fernández, 2021a y 2021b; Bagur Taltavull, 2021a y 2021b; Haro Honrubia, 2021a y 2021b; Monfort Prades; Redondo Neira; Sánchez Muñoz y Robles Luján; Trotta 2021a y 2021b
Epistemología: Haro Honrubia, 2021c
Epistolario: Lasaga Medina, 2021b
Estimativa: Caja Hernández-Ranera
Ética: Expósito Ropero; Venebra
Exilio: Jácome González
Fascismo: Grande Sánchez
Felicidad: Perpere Viñuales, 2021b
Fenomenología: Expósito Ropero; Paredes Martín
Filología: Balaguer García, 2021c
Filosofía: Wagner
Francisco Romero: Jalif de Bertranou
Gaos: Sánchez Benítez; Lasaga Media, 2021b y 2021c
García Morente: Perpere Viñuales, 2021c; Pro Velasco
Heidegger: Castro Sánchez
Historia de las ideas: López Molina
Historia: Campos Matos
Individualidad: López Sastres; Núñez Ladeveze, Núñez Canal y Álvarez de Mon Pan de Soraluce; Ribes Leiba
Interdisciplinariedad: Aras, 2021a y 2021b; Haro

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

Honrubia, 2021a
Judaísmo: Bagur Taltavull, 2021c
Leibniz: Balaguer García, 2021a; Castro Sánchez; Fernández; Nieto Blanco; Vallejo
Libertad: Leszczyna
Meinecke: Hernández Sánchez
México: Márquez Carrillo; Valero Pie
Michelet: Fonck
Miró Quesada: Egoávil
Misticismo: Sánchez Cámara
Nación: Hernández Sánchez
Nacionalismo: Domingo
Naturaleza: Haro Honrubia y Trotta
Opinión pública: Gutiérrez Simón
Ortega: Balaguer García, 2021b; Baltar; Canga Sosa; Delgado Navarro; Fermandois; González y Galán; Guo; Jahanbegloo; Kaulino; Lasaga Medina, 2021a; Rodríguez Ortega; Romero; Warndorff; Zamora Bonilla, 2021a y 2021b; Grande Sánchez; Valero Pie
Patriotismo: Guo
Perspectiva: Caja Hernández-Ranera
Política: Márquez Carrillo
Portugués: Almeida Amoedo
Raciovitalismo: Perpere Viñuales, 2021a
Razón histórica: Leszczyna
Sabiduría: Gutiérrez Gutiérrez
Simmel: Ribes Leiba
Sociología: García Alonso; Garrido Ardila
Teatro: Castellano González
Técnica: Alonso Fernández, 2021d
Tecnología: Castleton
Transhumanismo: Echeverría
Unión Paneuropea: Becerril Atienza
Vocación: Lasaga Medina, 2021c
Wittgenstein: Sánchez Cámara
Zambrano: Ginestal Calvo; Revilla; Sánchez Benítez; Solbes Borja

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

Relación de colaboradores

Margarida Almeida Amoedo

Doctora en Filosofía, es Profesora titular del Departamento de Filosofía de la Universidad de Évora (Portugal). En la docencia se ha dedicado, sobre todo, a la Axiología, la Ética y la Filosofía de la Educación, investigando, en el ámbito del Pensamiento Hispánico, el legado filosófico de la obra de José Ortega y Gasset. Su tesis doctoral, defendida en 1998, fue publicada con el título *José Ortega y Gasset: A Aventura Filosófica da Educação* (Lisboa: IN/CM, 2002). Ha organizado los libros *J. Ortega y Gasset – leituras críticas, no centenario da morte do autor* (Évora: UÉ, 2007) y *A vida como projecto: na senda de José Ortega y Gasset* (Évora: UÉ, 2014). También ha traducido los textos de Ortega sobre la Técnica y el curso de 1944 sobre *La razón histórica* que dieron como resultado, respectivamente, los libros *Meditação sobre a Técnica* (Lisboa: Fim de Século, 2009) y *Ortega y Gasset em Lisboa* (Coimbra: IUC, 2017).

Victoria Camps

Catedrática emérita de Filosofía moral y política de la Universidad Autónoma de Barcelona. Ha sido senadora independiente por el partido socialista, consejera del Consell Audovisual de Catalunya y presidenta de los Comités de Bioética de España y Cataluña. Actualmente es presidenta de la Fundació Víctor Grifols i Lucas. Entre 2018 y 2022 ha sido consejera Permanente de Estado. Entre sus libros destacan *Virtudes públicas*, *El gobierno de las emociones* (Premio Nacional de Ensayo), *Breve Historia de la Ética*, *La fragilidad de una ética liberal*, *Elogio de la duda*, *La búsqueda de la felicidad*, *Tiempo de cuidados*. En 2018 recibió el Premio Internacional Menédez y Pelayo. Es doctora *honoris causa* por las Universidades de Huelva y de Salamanca.

Jorge Costa Delgado

Profesor Ayudante Doctor en el Área de Filosofía de la Universidad de Alcalá. Sus líneas de investigación tratan, desde una perspectiva interdisciplinar, la sociología de la filosofía, la filosofía política sobre la democracia y la filosofía social. Ha publicado y traducido libros y artículos sobre la Generación del 14, la teoría de las generaciones, Ortega y Gasset, el sorteo como dispositivo político, democracia y movimientos sociales y sobre epistemología de las cien-

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

cias sociales. Entre sus publicaciones destaca el libro: *La educación política de las masas. Capital cultural y clases sociales en la Generación del 14*, publicado en 2019 en la editorial Siglo XXI. Ha realizado estancias de investigación en la Fundación Ortega y Gasset de Madrid, en el Centre Européen de Sociologie et de Science Politique de la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París (Francia) y, recientemente, en la Universidad Adolfo Ibáñez de Chile.

Domingo Hernández Sánchez
Catedrático de Estética y Teoría de las Artes en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Salamanca. Investigador Responsable del Grupo de Investigación Reconocido de Estética y Teoría de las Artes (GEsTA), es autor, entre otras publicaciones, de las monografías *La ironía estética: estética romántica y arte moderno* y *La comedia de lo sublime*. Ha traducido *Filosofía del arte o Estética*, de Hegel, y editado volúmenes compilatorios como *Estéticas del arte contemporáneo*; *Arte, cuerpo, tecnología* o, con Ana Mª Manzanas, *Cine y hospitalidad.* Ha realizado las ediciones críticas de *El tema de nuestro tiempo*, *La rebelión de las masas*, *En torno a Galileo* y el material de archivo *Hegel. Notas de trabajo*, de José Ortega y Gasset, siendo además autor del *Índice de conceptos, onomástico y toponímico*, incluido en el décimo volumen de las *Obras completas* de Ortega.

Andrea Hormaechea Ocaña
Doctoranda en Historia Contemporánea en la Universidad Complutense de Madrid, con una tesis acerca de la expresión en el cómic de superhéroes de la resemantización identitaria estadounidense a partir de los movimientos sociales de la década de 1960. Es FPI en la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón. Colabora en proyectos de innovación docente en la Universidad Complutense y en la Autónoma de Madrid, sobre nuevas tecnologías en las aulas, el uso del cómic como herramientas didácticas y sobre las relaciones en el aula desde una perspectiva de género. Entre sus publicaciones destacan: "La guerra es también cosa de mujeres" en Manuel Santirso y Alberto Guerrero (eds.), *Mujeres en la guerra y en los ejércitos* (2019); "La nueva canción protesta de la era Trump" en *El Futuro del Pasado* (2018); "Wonder Woman: Nuevo icono feminista" en *Lecturas de nuestro tiempo* (2019) o "El cómic como propaganda anticomunista durante la Guerra Fría" en *Historia y comunicación social* (2020).

Francisco José Martín
Profesor en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Turín e investigador del Centro de Estudios Orteguianos de la Fundación Ortega-Marañón. Es autor de *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista* y editor de *España invertebrada* y de *Fiesta de* Aranjuez; así como de la compilación *Intelectuales y reformistas. La generación de 1914 en España y América*.

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

Jaime de Salas Ortueta
Catedrático emérito de Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid. Trabaja sobre filosofía del siglo XVII y XVIII, filosofía actual, y temas relativos a la adquisición de identidad. Ha publicado libros, traducciones y artículos en revistas especializadas sobre o de Leibniz, y 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.

Javier San Martín
Profesor emérito de la UNED. Autor de más de 300 publicaciones. Entre sus libros cabe citar *La antropología, ciencia humana, ciencia crítica*, 1985. *La estructura del método fenomenológico,* 1986; *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón,* 1987. *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, 2015. *Fenomenología y cultura en Ortega*, 1998. *La fenomenología de Ortega y Gasset,* 2012. *Teoría de la cultura,* 1999. *Para una superación del relativismo cultural*, 2009. *Antropología filosófica* I (2013) y II (2015). Ha sido Vicerrector en la UNED y director del Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política. Fundador de la Sociedad Española de Fenomenología y de Investigaciones fenomenológicas.

Ana Sánchez Sierra
Licenciada en Ciencias Políticas por la Universidad Complutense de Madrid (2000) y doctora en Humanidades por la Universidad CEU San Pablo (2016). Entre sus publicaciones destacan: *El liberalismo en el pensamiento de Luis Díez del Corral. Los contrastes como estructura de la vida histórica*; "El mito de la educación neutral: de Condorcet a Jean Jaurés"; "La concepción educativa de la izquierda en España: un análisis de los programas electorales" o "Le elezioni spagnole del 14 de marzo 2004: politica estera, stile di governo e partecipazione al voto", en: *Partiti ed elettori nel sud Europa.* Anna Bosco (coord.). Sus áreas de interés investigador son la filosofía moral y la historia de las ideas políticas y su influencia en los sistemas sociales y políticos; especialmente políticas educativas y comportamiento electoral.

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

NORMAS PARA EL ENVÍO Y ACEPTACIÓN DE ORIGINALES

La *Revista de Estudios Orteguianos*, fundada en el año 2000 y editada por el Centro de Estudios Orteguianos de la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, es una publicación semestral dedicada al estudio de la obra y la figura del filósofo español José Ortega y Gasset, desde una perspectiva cultural y académica.

Los trabajos que se envíen a la *Revista* han de ser originales, inéditos y no sometidos a su evaluación o consideración en ninguna otra revista o publicación.

La selección de los trabajos se rige por un sistema de evaluación a cargo de revisores externos expertos en la materia. El anonimato del sistema de arbitraje se regirá por la modalidad de doble ciego. A finalizar el año se publicará en la página web de la *Revista* una lista con los nombres de los revisores que han actuado en este período.

La lengua de publicación de la *Revista* es el español pero, previa invitación, podrán enviarse para su consideración también originales escritos en inglés, francés, portugués, italiano o alemán. En caso de ser aceptados para su publicación quedará a cargo de los autores la traducción que será revisada por los editores.

La remisión de originales implica la aceptación de estas normas.

Los manuscritos deberán remitirse, tanto por correo electrónico en archivo adjunto, preferiblemente utilizando WORD para Windows, como en formato impreso a la siguiente dirección:

Revista de Estudios Orteguianos
Centro de Estudios Orteguianos
Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón
c/ Fortuny, 53.
28010 Madrid (España)

Dirección electrónica: estudiosorteguianos.revista@fogm.es

Tfno.: 34 917 00 41 35

www.ortegaygasset.edu/publicaciones/revista-de-estudios-orteguianos

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

La presentación de los manuscritos deberá ceñirse a los siguientes criterios:

1. Los artículos no podrán tener una extensión superior a 30 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* (URL: http://www.ortegaygasset.edu/fog/ver/55/revista-de-estudios-orteguianos), bajo el título "Normas para el envío de originales".

4. En el cuerpo del texto se evitará el uso de negritas y subrayados. Se resaltarán con cursiva los títulos de obras, textos en lenguas extranjeras o cualquier énfasis añadido por el autor o autores. Las citas textuales se escribirán entre comillas tipográficas, mientras que las citas largas irán en párrafo aparte, sangradas y sin entrecomillar.

5. Las referencias bibliográficas y las notas deben ajustarse a las pautas que siguen. Se preferirá utilizar el sistema de citas bibliográficas con notas a pie de página y al final del artículo figurará siempre un apartado de Referencias bibliográficas en que se recogerán, ordenados alfabéticamente por el apellido del autor, todos los trabajos citados en el texto. De todos modos, se aceptará cualquier modalidad recogida en la Norma ISO 690.

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

Citas bibliográficas en notas a pie de página:

a) Monografías: José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*. Madrid: Revista de Occidente, 1930, p. 15.
b) Capítulos o partes de monografías colectivas: José Ortega y Gasset, "Prólogo", en Karl Bühler, *Teoría de la expresión*. Madrid: Revista de Occidente, 1950, p. 7.
c) Publicaciones periódicas: José Ortega y Gasset, "Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia", *Logos*, 1 (1941), p. 12.
d) *Obras completas* de José Ortega y Gasset:
Se preferirá el uso de la edición de *Obras completas*. 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010.
Si las citas aluden a las *Obras completas*. 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, se citará el tomo (en romanos) y la(s) página(s) del mismo (en arábigos). Por ejemplo, en el caso de "La destitución de Unamuno": I, 661-663.
Si las citas aluden a las *Obras completas*. 12 vols. Madrid: Revista de Occidente / Alianza Editorial, 1983, se citará el tomo (en romanos) y la(s) página(s) del mismo (en arábigos), anteponiéndoles *Oc*83. Por ejemplo, en el caso de "Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia": *Oc*83, V, 517-547.
Si las citas de *Obras completas* van en el cuerpo del texto se seguirá el mismo esquema.
e) Para citas de ediciones electrónicas véanse más adelante los formatos de citación en el apartado de Referencias bibliográficas, teniendo en cuenta que en las notas se cita el nombre por delante de los apellidos del autor.
f) Al citar los números de páginas, utilizar el esquema pp. 523 y ss. para referirse a una página y las siguientes.
g) En las citas sucesivas de alguna obra citada con anterioridad se preferirá el uso de ob. cit. si se repite el título y se omite el lugar de edición y la editorial, siempre y cuando no sea la cita inmediatamente anterior, en cuyo caso puede utilizarse *ibidem* o *ibid.* si es la misma obra y distinta página o, *idem* o *id.*, si se trata de la misma obra y página.
h) *Vid.* o cfr. se emplearán para referirse a una obra cuyo texto no se ha citado directamente.

Citas bibliográficas en el apartado de Referencias bibliográficas:

a) Monografías: Ortega y Gasset, J. (1930): *La rebelión de las masas*. Madrid: Revista de Occidente.
b) Capítulos o partes de monografías colectivas: Ortega y Gasset, J. (1950): "Prólogo", en K. Bühler, *Teoría de la expresión*. Madrid: Revista de Occidente, pp. 7-9.
c) Publicaciones periódicas: Ortega y Gasset, J. (1941): "Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia", *Logos*, 1, pp. 11-39.

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

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.

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 a 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 ésta haya sido favorable, la fecha previsible de publicación. Si fuera necesario se solicitará del autor una versión definitiva.

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

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 su publicación en la *Revista*, los autores podrán reproducir los trabajos o parte de los mismos, indicando siempre el lugar de aparición original.

La *Revista de Estudios Orteguianos* es recogida sistemáticamente por las Bases de Datos y Repertorios Bibliográficos: *SCOPUS*, *The Philosopher's Index*, *ISOC-Ciencias sociales y Humanidades*, *Catálogo Latindex* y está categorizada por ANEP, CARHUS y CIRC en España y por ANVUR en Italia.

La *Revista de Estudios Orteguianos* no se hace responsable de las opiniones en ella expresadas por sus colaboradores.

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

Revista de Estudios Orteguianos

Quién es quién en el equipo editorial

DIRECTOR:

Jaime de Salas Ortueta, Universidad Complutense de Madrid y Centro de Estudios Orteguianos, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, España.

GERENTE:

Carmen Asenjo Pinilla, Centro de Estudios Orteguianos, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, España

REDACCIÓN:

Esmeralda Balaguer García, Universidad de Valencia y Universidad Complutense de Madrid, España

Andrea Hormaechea Ocaña, Centro de Estudios Orteguianos, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, 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 Aizpurua, Universidad Complutense de Madrid y Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, España

Gregorio Marañón Bertrán de Lis, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, España

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

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 de Investigación Ortega y Gasset, España
Concha Roldán Panadero, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España
Jesús Sánchez Lambás, abogado, España
José Juan Toharia Cortés, Universidad Autónoma de Madrid, España
José Varela Ortega, Universidad Rey Juan Carlos, Madrid y Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, 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

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

Table of Contents

Number 45. November, 2022

Documents from Ortega's Archive

Working Papers by José Ortega y Gasset

Working notes about Bergson. Second part.
José Ortega y Gasset 5

Edited by
Jaime de Salas Ortueta and Andrea Hormaechea Ocaña 9

Marginalia of Les deux sources de la morale et la religion *by Henri Bergson.*
José Ortega y Gasset 13

Edited by
Jaime de Salas Ortueta and Andrea Hormaechea Ocaña 19

Biographical Itinerary

José Ortega y Gasset – Ramiro de Maeztu. Correspondence (1908-1926). First part.
Presentation and edition by Jorge Costa Delgado and Andrea Hormaechea Ocaña 35

Articles

The Pedagogical dimension of minority *and* mass *in* España invertebrada.
Margarida Almeida Amoedo 79

Structure Spain. Orteguian lessons for the 21st century.
Victoria Camps 89

"An old book of mine..." José Ortega y Gasset quotes España invertebrada.
Domingo Hernández Sánchez 99

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

The vertebration of the essay: from the book to the nation. (About the centenary of España invertebrada*).*
Francisco José Martín 111

José Ortega y Gasset's Visit to Husserl in 1934: Ortega's Objections to Phenomenology.
Javier San Martín 123

THE SCHOOL OF ORTEGA

Ortega and Luis Díez del Corral.
Introduced by Ana Sánchez-Sierra Sánchez 159

The Rape of Europa.
Luis Díez del Corral 165

BOOK REVIEWS

Ortega's Estimativa or the question of how to believe in the value of life.
Francesco de Nigris.
(José Ortega y Gasset, *Antología de textos sobre Estimativa y Valores.* Edited by Javier Echeverría and Lola S. Almendros) 177

Javier San Martín and the reception of Phenomenology in Ortega y Gasset. Rui Romão.
(Jesús Díaz y José Lasaga [eds.], *La razón y la vida. Escritos en homenaje a Javier San Martín*) 183

DOCTORAL DISSERTATIONS

Ortega's Political Ontology and his ideological reception in Spanish fascism.
Pedro Grande Sánchez 189

The expressiveness of the body as a sign of the human in Ortega y Gasset: man versus woman.
Alba Martínez Amorós 191

Ortega y Gasset and technic.
David Uzal 193

ORTEGUIAN BIBLIOGRAPHY, 2021

Andrea Hormaechea Ocaña y Esmeralda Balaguer García 197

List of Contributors 209
Author Guidelines 213
Editorial team 219

Revista de
Estudios Orteguianos
PUBLICACIÓN SEMESTRAL

Boletín de Suscripción

Suscripción anual (2 números):

España,	**24,04 €**	Europa,	**32,74 €**
América,	**33,66 €**	Asia,	**34,86 €**

Ejemplar suelto:

España,	**13,82 €**	Extranjero,	**18,63 €**

Número doble:

España,	**25,00 €**	Extranjero,	**36,00 €**

PUEDE SUSCRIBIRSE POR:
CORREO POSTAL: Centro de Estudios Orteguianos. c/ Fortuny, 53. 28010 Madrid (España)
CORREO ELECTRÓNICO: estudiosorteguianos.secretaria@fogm.es
TELÉFONO: 3491700 41 35
A TRAVÉS DE LA WEB: www.ortegaygasset.edu

(Rellene los datos al dorso)

Revista de
Estudios Orteguianos
PUBLICACIÓN SEMESTRAL

Nombre y apellidos: .....

Empresa o Institución: .....

N.I.F. o C.I.F.:.....

Calle/Plaza: ..... C.P.: .....

Localidad: ..... Provincia: .....

País: .....

Teléfono: ..... Fax: .....

E-mail: .....

- ❑ Deseo suscribirme a la **Revista de Estudios Orteguianos** desde el número ..... por periodos automáticamente renovables de 1 año.
- ❑ Deseo recibir ..... ejemplares sueltos de los números siguientes: .....

Con la forma de pago siguiente:

- ❑ Talón a nombre de **Revista de Estudios Orteguianos**
- ❑ Transferencia a nombre de **Revista de Estudios Orteguianos** al Banco Santander
  C/C nº: ES15-0049-0321-08-2110214204
- ❑ Domiciliación bancaria (cumplimente el boletín de domiciliación)

Fecha y firma (*)

Boletín de domiciliación bancaria

Sr. Director del Banco/Caja: .....

Dirección: ..... C.P.: .....

Población: ..... Provincia: .....

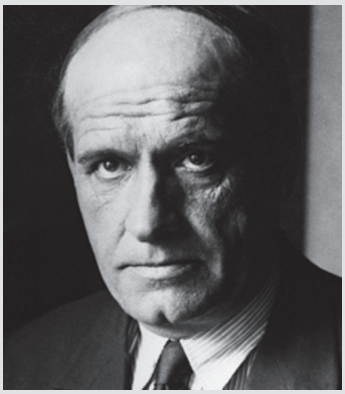
Titular de la cuenta: .....

Número de C. C. / Libreta: ❑❑❑❑ ❑❑❑❑ ❑❑ ❑❑❑❑❑❑❑❑❑❑

Muy Sr. mío: Autorizo a esa entidad para que con cargo a mi cuenta o libreta atiendan hasta nuevo aviso los recibos que les presente la Revista de Estudios Orteguianos.

Fecha y firma (*)

(*) *Es imprescindible la firma para formalizar la suscripción*



Ortega

Alianza editorial

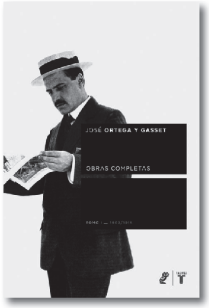
alianzaeditorial.es

Revistas Culturales

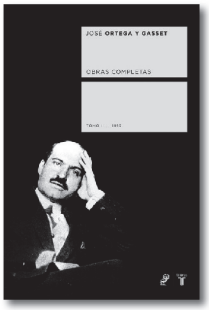
EN FORMATO ELECTRÓNICO

www.quioscocultural.com

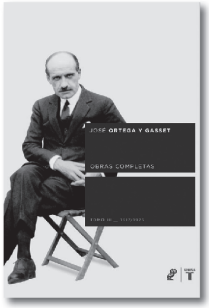
LA OBRA COMPLETA DE
JOSÉ ORTEGA Y GASSET



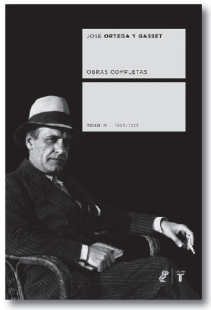
Tomo I (1902-1915)



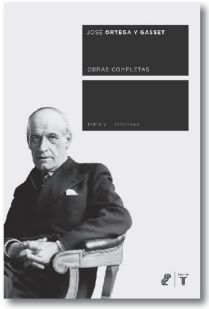
Tomo II (1916)



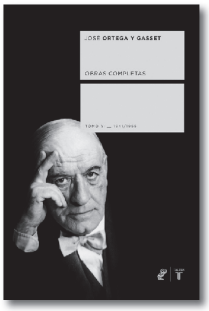
Tomo III (1917-1925)



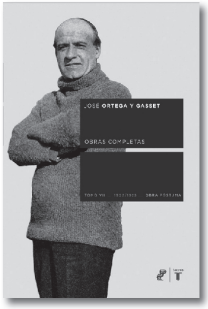
Tomo IV (1926-1931)



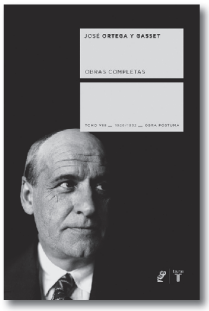
Tomo V (1932-1940)



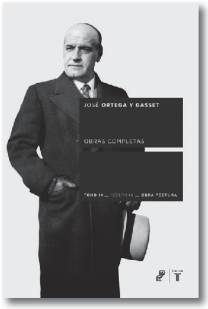
Tomo VI (1941-1955)



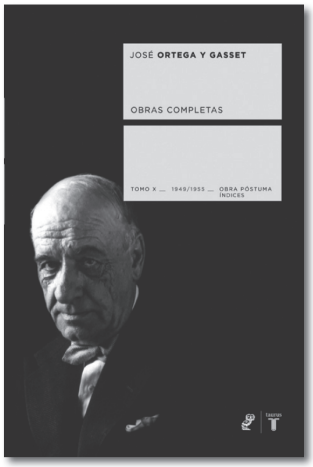
Tomo VII (1902-1925)
Obra póstuma



Tomo VIII (1926-1932)
Obra póstuma



Tomo IX (1933-1948)
Obra póstuma



Tomo X (1949-1955)
Obra póstuma e índices generales

«Por fin, Ortega entero: magnífico trabajo, cuidadoso cotejo con otras ediciones, índices, apéndices y anexos, publicación separada de textos que el autor no dio a la imprenta. Todo, en fin, como debe hacerse.»

Santos Juliá, *El País*

taurus

www.editorialtaurus.com

barcelona world race

Fundación José Ortega y Gasset

Edita

FOM
FUNDACIÓN JOSÉ ORTEGA Y GASSET - GREGORIO MARAÑÓN

Fundadora
Soledad Ortega Spottorno

Presidente
Gregorio Marañón y Bertrán de Lis

Vicepresidente primero
Juan Pablo Fusi Aizpúrua

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