

Revista de Estudios Orteguianos

44
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

44
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 ha recibido una ayuda a la edición del Ministerio de Cultura y Deporte en 2022



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.n44>



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

Sumario

Número 44. Mayo de 2022

DOCUMENTOS DE ARCHIVO

Papeles de trabajo de José Ortega y Gasset

Notas de trabajo sobre Bergson. Primera parte.

José Ortega y Gasset

Edición de

Jaime de Salas Ortueta y Andrea Hormaechea Ocaña

5

Itinerario biográfico

José Ortega y Gasset – María de Maeztu. Epistolario (1910-1947).

Segunda parte.

Presentación y edición de María Luisa Maillard García

37

ARTÍCULOS

Regresar a Ortega: de la teoría de la metáfora al “como si...” de la escena.

Mariángelos Rodríguez Alonso

93

“La pedagogía social como programa político”. *Definiendo*

la subjetividad contenida del joven Ortega.

Luis Bautista Boned

105

El arte sin contenido humano en Ortega, Worringer y Sontag.

Taro Toyohira

135

Los trasmundos del joven Ortega (1902-1914). Notas para una

filosofía de la religión en Ortega.

Sonia E. Rodríguez García

159

Aliquid pro aliquo: perspectivismo orteguiano y teoría girardiana

del deseo mimético. Una hipótesis de lectura entre poética y política.

Costanza Ciscato

187

CLÁSICOS SOBRE ORTEGA

- En el comienzo de la recepción académica de Ortega: Eduardo Nicol.*
Introducción de Jaime de Salas Ortueta 203

NOTAS

- Jorge García Gómez. La Habana, 1937 – Long Island (NY), 2021.*
José Lasaga 213
- Algunas consideraciones alrededor de la digitalización en el ámbito
humanístico, a partir de Vico y Ortega.*
Clementina Cantillo 215

- El valor de la estimativa orteguiana.*
Armando Menéndez Viso 221

RESEÑAS

- Una vista sobre la ética de Ortega: de los valores al imperativo biográfico.*
José Lasaga 241
(Noé Expósito Ropero, *La ética de Ortega y Gasset. Del deber
al imperativo biográfico*)
- Exilio y tradición clásica en Ortega.* Concha D'Olhaberriague 246
(Esmeralda Balaguer García y Maya Ayuso Wood [eds.],
Al margen del sueño de Escipión [Cicerón, Vives, Ortega])
- La filosofía en la Universidad española (1843-1973).*
Pedro López Arriba 250
(Víctor Méndez Baiges, *Tradición de la intradición. Historias
de la filosofía española entre 1843 y 1973*)
- Rescatando la pedagogía social de Ortega.* Paolo Scotton 255
(Markus Hundeck y Eric Mühler [eds.], *José Ortega y Gasset:
Sozialpädagogik als politisches Programm*)
- Relación de colaboradores 261
Normas para el envío y aceptación de originales 265
¿Quién es quién en el equipo editorial? 271
Table of Contents 273

José Ortega y Gasset

Notas de trabajo sobre Bergson

Primera parte

Edición de
Jaime de Salas Ortueta y Andrea Hormaechea Ocaña

ORCID: 0000-0002-7116-4091

ORCID: 0000-0001-8565-2312

Las notas de trabajo que se presentan a continuación se refieren a la lectura por parte de Ortega de *Las dos fuentes de la moral y de la religión* de Bergson. La biblioteca de Ortega de la Fundación Ortega-Marañón cuenta con el ejemplar de Ortega, *Les Deux Sources De La Morale Et De La Religion*. 18^a. ed. Paris: Félix Alcan, 1937, anotado, cuyas acotaciones presentaremos próximamente. También publicaremos, en la segunda entrega, otras notas de lectura sobre el pensador francés, en parte derivadas de la lectura de *La pensée et le mouvant*, (*El pensamiento y lo moviente*) colección de artículos de diversas fechas que aparece en 1934, dos años después de *Las dos fuentes*...

Las notas se encuentran en Carpetilla 31/1/5 bajo el título “Henri Bergson. «Les deux sources de la morale et de la religion. 18^{ème} edition»” y en Carpetilla 16/5/3 titulada de mano de Ortega “Lectura y Estudios. Bergson”. El propio Ortega la data en abril de 1947. Esta carpetilla se encuentra dentro de una carpeta titulada por Soledad Ortega como “El hombre y la gente – IV”. La transcripción del texto ha sido muy ardua y deja pie en algunos casos a dudas, que hemos reconocido¹.

Estas notas que Ortega escribió para su propio uso plantean un problema a la hora de su interpretación. Efectivamente no se trata solo de que el autor no se

¹ Debemos agradecer la importante ayuda prestada por el personal de la Biblioteca de Ortega, de la Fundación Ortega-Marañón, en la transcripción de estos documentos: Jorge Magdaleno, María Luisa Fernández, y Carmen Ibáñez.

Cómo citar este artículo:

De Salas Ortueta, J. y Hormaechea Ocaña, A. (2022). José Ortega y Gasset. Notas de trabajo sobre Bergson. Primera parte. *Revista de Estudios Orteguianos*, (44), 5-35.
<https://doi.org/10.63487/reo.101>

Revista de
 Estudios Orteguianos
 N° 44. 2022
 mayo-octubre

ha decidido personalmente a publicar un texto, aunque lo haya utilizado en una conferencia pública por tener –posiblemente– reservas sobre el fondo del asunto. En este caso, hay además una labor de interpretación, que puede determinar que el uso de este material sea especialmente difícil: Ortega, en este caso, estaba escribiendo para sí mismo y, por ello, pasa con absoluta naturalidad de planos interpretativos sin que medie –como es natural tratándose de unos apuntes de uso personal– ninguna advertencia. Puede objetar a Bergson como limitarse a reproducir su pensamiento.

Ortega, nacido en 1883, conoce a Bergson desde muy pronto, pero no como coetáneo sino como pensador ya formado. Bergson nacido en 1859 pertenece a la generación anterior a la suya. El *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* de 1889, es decir, veinticinco años antes de las *Meditaciones del Quijote* de 1914, son obras que marcan la iniciación de sendas trayectorias. Además, ya había publicado *Materia y memoria* en 1896, cuando Ortega cumplió trece años. En realidad, el perfil de la figura y del pensamiento de Bergson están bien determinados con su nombramiento en el Colegio de Francia en 1904 y la aparición de *La evolución creadora* en 1907, mientras que Ortega gana joven su cátedra en la Universidad Complutense en 1910. Los relativamente escasos comentarios de Ortega sobre la obra de Bergson comienzan en esta temprana fecha.

Las notas de trabajo que aquí se presentan, se refieren mayoritariamente a *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. En esta obra una de las novedades es la importancia de la moral abierta, que se apoyaría en una experiencia de una realidad última con la que ciertos individuos, los grandes místicos, llegan a identificarse operativamente. Es una posición que Bergson sólo tomó al final de su carrera, aunque su conciencia de la relatividad de la experiencia propiamente intelectual ha sido una constante desde el principio de aquella. Valora una experiencia interior, pre-predicativa, de la vida que superaba la representación conceptual, en suma, una experiencia de la vida. Y es esta representación que, finalmente, Bergson acabó identificando con la mística, la experiencia íntima de una trascendencia.

¿Se puede decir que dicha experiencia premonitoria e imprecisa esté presente en la imagen que Ortega tiene de Bergson desde 1911? Puede que las referencias que Ortega hizo de él con lo que dicen y con lo que callan, lo impliquen. Por ello, para Ortega en ningún momento Bergson fue un interlocutor de la importancia de Husserl, Scheler, Heidegger o, incluso, Dilthey; pero sí una figura de segundo orden que, para el propio Ortega, en el punto fundamental de la conceptuación de la realidad última, marca lo que el pensador español no quería mantener en la reflexión filosófica.

En este sentido, si bien se encuentran bastantes referencias elogiosas a Bergson en la obra de Ortega, también hay una reserva importante sobre el valor de su obra en general y sobre todo de *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. La crítica más conocida se encuentra en el comienzo de *Ensimismamiento y*

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

alteración, donde Ortega se queja de que Bergson no aclare “formalmente qué son esas sociedades sobre las que especula” (V, 533). Pero un juicio más matizado se encuentra en una nota a la inédita *Meditación sobre Europa*, de la misma época. Distingue nítidamente dos épocas en la redacción de la obra, valorando la una y menospreciando la otra, al atribuirla un estado de forma física inferior. En este punto, esta nota es muy indicativa de su posición frente a Bergson (X, 114n). No estoy en condiciones de valorar el estado de salud del pensador francés durante la redacción de su última obra, pero las páginas sobre el conocimiento místico han sido valoradas y en el conjunto vienen a representar de alguna forma la culminación de su pensamiento (O, 1168-1179)². Sin embargo, la disconformidad de Ortega con esta concepción de la realidad última no puede ser mayor, como expresa ya en las notas de trabajo³.

Pero quedan dos puntos para tratar en esta introducción. Por un lado, aclarar la disconformidad de Ortega con el pensamiento de Bergson; y, por otro, aclarar el motivo de la atención que, a pesar de su disconformidad con el tenor general de la obra de Bergson, Ortega dedica a esta obra a la que volvió al menos dos, si no tres veces.

Entre las primeras referencias de Ortega a Bergson se encuentra un pasaje en el que introduce, sin aclarar, el concepto, de “un misticismo metódico” como característica del pensamiento de Bergson (I, 466). Es cierto que la recepción de Bergson, sobre todo de las primeras obras, valoró el perfil de un pensamiento que contrasta con el positivismo desde el punto de vista de la experiencia de la vida y, por tanto, valoraba aspectos de la experiencia que trascendían el conocimiento de la ciencia del momento. Pero el perfil que eventualmente encontró su pensamiento en *Las dos fuentes de la moral y de la religión*⁴, además, implicaba una orientación teológica, que su obra no había adquirido en el momento en que Ortega empieza a tenerle en cuenta.

Entonces, ¿a qué se podía referir Ortega con ese término de “misticismo metódico” aplicado al pensador francés? Desde luego, habría que entenderlo como una metáfora que el joven pensador aplicaría de una forma, por lo menos, generosa. Aunque no hubiera en este periodo referencia a divinidad trascendente alguna, sería como si la hubiera; en la medida en que se pone de manifiesto la realidad de una experiencia pre-predicativa que, por otro lado, tendría la posibilidad de mostrarse como algo independiente e incluso anterior a la experiencia predicativa. ¿Qué obras serían las implicadas? Bien podrían ser los dos trabajos primeros *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* y

² Henri BERGSON, *Oeuvres*, 1963.

³ 31/1/5-9. “Qué vergüenza de frases” a un antípodo de la caracterización del conocimiento místico que a su vez alude a una nota, que Ortega escribió en su ejemplar de la obra.

⁴ Mark ANTLIFF (1993) analiza la relación que la obra primera tuvo con algunas tendencias de la Vanguardia del momento.

Materia y memoria; pero también podrían pesar las dos primeras versiones de *Introduction à la métaphysique* y a *L'intuition philosophique* de 1903 y 1911, respectivamente –aun cuando encuentran su versión definitiva tardíamente en *La pensée et le mouvant* de 1934. En todas estas obras es cierto que pesaba un contraste entre lo predicativo y lo pre-predicativo, característico del pensamiento de Bergson en general. Es posible añadir que en el caso de *L'intuition philosophique*⁵. Lo importante es que esa distinción de la intuición y del concepto no encuentra propiamente una respuesta explícita en Ortega.

Habría que tener en cuenta las conferencias que Bergson desarrolló en Madrid en 1916, que quedaron inéditas⁶. Aquí Bergson trabaja con el concepto de mística claramente anticipando la doctrina final de *Las dos fuentes...* Ciertamente, por parte de Bergson se daba probablemente la voluntad de acercar su pensamiento a la tradición de los místicos, atendiendo a la dimensión diplomática de su viaje a España realizado en plena guerra mundial a un país neutral. Ortega oyó directamente a Bergson en esta visita, al hacer su presentación en el Ateneo de Madrid, presumiblemente en su primera conferencia (VII, 541). Sin embargo, si este fuera la única noticia que tuviera de su valoración de la mística, no es fácil que estuviera presente en el recuerdo de Ortega más de doce años más tarde.

Finalmente, habría que tener en cuenta un texto de 1924, *Ni racionalismo ni vitalismo* (III, 715), donde Ortega hace explícito –al menos en parte– su posición filosófica frente a la de Bergson. El vitalismo que Ortega rechaza en este texto no es el que el profesor español mantendrá más tarde con su definición de la vida, y que se desarrolla en el contexto de una recepción del pensamiento de Nietzsche y de Simmel, por un lado, y una adaptación a autores de tradición fenomenológica, que está siguiendo directamente desde muy pronto. En este texto, Ortega claramente está pensando en el pensador francés. Habría tres formas de entender el vitalismo, de las que solo una –la que práctica Bergson– sería “estricta”, y es de ella de la que Ortega se distancia: La filosofía vitalista “declara no ser la razón el modo superior de conocimiento, sino cabe una re-

⁵ Javier ZAMORA (2002), p. 112. Desde luego una cita que Ortega hace de Bergson “le désordre c'est le conflit entre deux ordres” (3-27), parece inspirado en *L'intuition philosophique* más que en otros que conozca, aunque este último apunta a la realidad superior de la vida a las interpretaciones que se puedan dar de la realidad resultante. No encuentro en la versión publicada por Bergson al final de su vida, explícitamente el texto al que alude Ortega, pero es posible que el pensador español le pudo oír en Bologna. En cualquier caso, la noción de desorden responde a una intelectualización de la realidad que sería posterior a la experiencia intuitiva de la vida en su mismidad. Se trataría de una aporía que Bergson entiende que supera desde una intuición radical.

⁶ Philipe SOULEZ y Frédéric WORMS (2002), p. 149, describe el contexto de este viaje a España. La conferencia se recoge en *Mélanges*, pp. 1200 y ss. con especial referencia a la mística en p. 1201. Cfr. también J. M. PALACIOS (1970).

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

lación cognoscitiva más próxima, propiamente inmediata a la realidad última". El rechazo de Ortega de esta solución es claro: "Bergson, y otros en forma parecida, creen que cabe una teoría no racional, sino vital. Para mí, en cambio, razón y teoría son sinónimos" (III, 717)⁷.

En última instancia el tema del misticismo afecta a la valoración de la totalidad de la obra de Bergson y fue suficiente para conducir a un rechazo completo por parte de Ortega incluso años antes de que Bergson llegara a sus posiciones definitivas, pero, en ese caso, habría que justificar el interés que Ortega muestra por *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. La respuesta no consiste en ninguna proclividad por el pensamiento del autor francés, sino, más bien, el hecho de que la lectura de esta obra en concreto incida en dos cuestiones que son fundamentales para el último Ortega. La noción de uso que desarrolla, sobre todo, en las últimas versiones de *El hombre y la gente*, y el problema de la creencia y, dentro de ella, de la creencia religiosa. Aunque se tratan las dos cuestiones que están presentes en las dos series de notas de trabajo que se presentan aquí, en la primera es más evidente el esfuerzo en torno a la noción de uso, mientras que el tema de la creencia religiosa, aún planteado desde el principio, también está presente en los comentarios de la segunda.

No puedo entrar en una presentación pormenorizada de la noción de uso y de su relación con la creencia en Ortega, pero trataremos de presentar la cuestión fundamental en la medida en que incide en el esfuerzo que existe detrás de estas notas. Los dos son conceptos que Ortega desarrolla a partir de 1932, aunque de ninguna manera resultan extemporáneas en la obra de Ortega, al prestar atención tanto al concepto clásico de verdad como al de vigencia, más de raigambre sociológica⁸. El interés por la modernización de España determina que dicha noción aparezca como de gran importancia: la voluntad de modernización exige lograr un nivel distinto de cultura general de la España de entonces. Este nivel comporta familiaridad con las últimas aportaciones de la ciencia, el arte, y la filosofía, así como con la cultura política e institucional de sociedades más avanzadas. Más allá de observaciones aisladas, se puede reconocer una conciencia de retraso global que hoy se ha superado en bastantes áreas. En ese sentido, el problema del que Ortega partió fue el de la vigencia de la cultura europea.

En este sentido, no sólo hay que adquirir un conocimiento de ideas en temas concretos sino una cultura que en su conjunto sea solidaria con aquellas. En

⁷ La manera en que razón y teoría se unen en Ortega tiene, desde luego, un sentido biográfico. De todas formas, también se puede aludir a trabajos anteriores, así como las obras de su madurez que dan sentido a esta afirmación.

⁸ Es importante tener en cuenta que en *Meditaciones del Quijote* se busca la "España posible", que sería una posibilidad real y por tanto verdadera, pero al tiempo, se llegará a esa realización en la medida en que se haga vigente en la sociedad española perspectivas que se han desarrollado de acuerdo con lo que implican los conceptos (I, 747 y I, 793).

este contexto, aparece la distinción entre ideas y creencias: la cuestión sería más aquello en lo que una sociedad cree efectivamente, que meramente aquello que una sociedad dice e, incluso, se dice. Desde luego, Ortega formula esta distinción en el contexto de una reflexión sobre epistemología de la ciencia, pero, en su conjunto, es claro que se puede aplicar a otras dimensiones de la cultura. Las ideas que se tienen conscientemente remiten a supuestos inconscientes, que le prestan significado e, incluso en parte, determinan su relevancia. Por otra parte, esta distinción se puede aplicar fácilmente a cada perspectiva individual, al apoyarse ésta tanto en ideas como en creencias. De tal forma, se puede entender esta distinción entre ideas y creencias como una forma de profundización de un planteamiento reformista y regenerador, el de Ortega, que encontró mejor conceptualización según avanza su trayectoria.

No le ocasiona a Ortega ninguna dificultad distinguir entre creencias y usos. Ciertamente los dos tienen una dimensión convencional, pero la valoración es netamente más positiva en el caso de las creencias que en el de los usos. La creencia, aun siendo inconsciente, se relabora por parte del individuo, de forma que permite e, incluso, comporta la individualización de éste; sin, por ello, dejar de ser colectiva. Mientras que el uso, en su ejercicio tiene una fuerza justamente porque, en principio, no admite dicha reelaboración, limitándose a tener sobre todo una manifestación práctica en el comportamiento del individuo. Así las expectativas ante las personas remiten a unos prototipos de valoración creenciales, que permiten aprobación o censura: la persona que desempeña un determinado papel social se presta a una valoración. Como funcionario, profesional, ciudadano, miembro de una familia, su comportamiento se encuentra más o menos cerca de unos estereotipos. En cambio, la acción que reproduce un uso, a pesar de que haya que tener en cuenta las matizaciones que Ortega hace a Bergson, actualiza puntualmente un comportamiento que no es objeto ni de crítica ni de adaptación. Desde luego, no hay pensamiento ni acción del individuo sin acudir a las vigencias, es decir, sin una dimensión convencional. Pero en el caso del uso hay la repetición automática –incluso compulsiva– de una acción establecida, mientras que en el de la creencia –con un contenido implícita o explícitamente intelectual– se presta a una reelaboración por parte del individuo. Así, el sujeto tiende a individualizarse, más por la manera en que reelabora creencias en función de su propia experiencia y su idiosincrasia, que al reproducir los usos establecidos de la sociedad. Pero, en los dos casos, nos encontramos ante vigencias que presuponen una sociedad constituida previamente al sujeto.

En la presentación de la primera serie de las notas de trabajo, sobre todo, podemos apreciar que Ortega, matiza el aspecto de imposición automática del uso frente a Bergson, subrayando que no sólo puede haber un aspecto de imposición e incluso de castigo para quien no le siga, sino también el uso orienta al individuo de una forma positiva: no tenemos que pensar cada día lo que vamos

a desayunar. “El error nace de creer que toda presión social y nuestra consiguiente «obediencia» implica previa resistencia nuestra”⁹.

En realidad, se trata de una aplicación del principio “yo soy yo y mi circunstancia”: el individuo se hace con sus actividades: “lo fundamental de la sociedad es que ella *hace* al individuo dándole un contenido. Sin el contenido social el hombre no sería individuo lleno, determinado –sería el individuo vago, vacío y abstracto–, es decir, nada, una abstracción”¹⁰. Ello no nos produce siempre la sensación de estar presionados, sino, por el contrario, el alivio de poderse encomendar a unas formas de comportamiento que están consagradas socialmente. En este sentido, quiere Ortega llevar la explicación a la realidad del hombre histórico y le es natural entender la historia de la humanidad como algo valioso en cada momento de su trayectoria y no meramente un ejemplo de una vitalidad.

Además, la visión de Bergson parece implicar que en el campo de la acción se mueve meramente por instinto, mientras que la posición de Ortega parece valorar, ante todo, el papel mediador de las ideas, producidas por la imaginación y que prenden en el cuerpo social o no según las mismas circunstancias. No es que no haya una dimensión instintiva en la antropología de Ortega, pero la razón produce espacios de innovación a las que posteriormente hay que atenerse en el curso de la vida social¹¹. Mientras que Bergson se limita a recrearse en la sobreabundancia activa del individuo que se identifica con la vida, Ortega, sin negar la importancia de la vitalidad, tiende a plantearse la comprensión de la humanidad dentro de la historia, teniendo en cuenta la realidad de la cultura vigente y de la perspectiva individual.

Por otra parte, sobre todo, en el caso de la segunda serie de notas, el problema al que apunta es relativo al origen de la religión. Este tema adquiere importancia a partir de la formulación de la teoría de la creencia. Pero Ortega, implícitamente, sigue a Bergson y otros valorando la importancia de aquella como un punto de referencia en la constitución de una cultura¹². Ortega piensa

⁹ 31/1/5-3, 31/1/5-4, 31/1/5-5.

¹⁰ 31/1/5-2. Por supuesto esto sería compatible con que el individuo elige su vida de entre las posibilidades que puede tener en un momento determinado.

¹¹ La mejor discusión sobre este punto se encuentra en 16/5/3-14 y 31/1/5-6: Bergson acertadamente entiende que “lo social es automatismo. Pero no advierte que lo automatismo es la existencia y vigencia del uso y no la relación inteligente del hombre con su contenido. Pero sí es inteligente la actitud del hombre ante el uso como tal”. Efectivamente no cuestiona el uso de saludar, pero sí podrá “añadir” matices personales o al contrario encomendarse al uso para poner su atención en algo diferente.

¹² Pero no por ello llega a pensar que la religión es necesaria para la constitución de una sociedad. Lo que sería fundamental para que esta se de, sería una cultura de creencia, que normalmente incluye la religión, 31/1/5-2. Más importante aún es que además para Ortega “la moral *no* viene de la religión”, 31/1/5-10, sino que viene para Ortega directamente de la experiencia de la vida.

que la vida sin religión es la instancia moral fundamental, quedando la religión como un conjunto de fórmulas intermedias. Por otra parte, la sociedad retiene las formas que el pensamiento individual genera cuando son útiles para sí misma. “Un pensamiento ocurre porque sí. Pero por lo mismo no hay razón para que sea retenido y adaptado. Esto solo acontece cuando se hace necesario, cuando sirve a un menester. El deporte es el arsenal del trabajo: en aquel haya este sus armas y utensilios”¹³.

En este punto se plantea un problema de mayor calado: ¿hasta qué punto habría que entender que, de hecho, la cultura se apoya en una noción de vigencia antes que en una experiencia de verdad? ¿Qué es lo que presta legitimidad a una creencia que, por otra parte, en gran medida es inconsciente y, por tanto, no remite a una experiencia de verdad? Efectivamente la creencia tiene un periodo de vigencia en la que es operativa dentro de una cultura.

La respuesta no se encuentra en una deducción a priori sino en el estudio de culturas en su estadio de formación. Esto le lleva a Ortega a un mundo anterior, incluso al Imperio Romano, y a preguntarse por el origen de la cultura¹⁴. La atención de Bergson a la religión cerrada en *Las dos fuentes de la moral y de la religión* converge con el problema que Ortega suscita en el curso sobre la obra de Arnold Toynbee: *Sobre una nueva interpretación de la historia universal* de 1948 (IX, 1187)¹⁵, al plantearse el problema de la legitimidad de una creencia. Ortega está preocupado por el origen de la creencia religiosa y también por el origen la autoridad política. Pero es un texto único dentro de la obra de Ortega por el empleo de la noción de legitimidad, entendiendo la relación entre creencia e ideas de una manera que no se da en otros textos. La legitimidad se fundamenta no en la evidencia, sino en un consenso previo en el que una sociedad se encuentra. Habría que añadir que la creencia tiene que ser componible, por emplear un término leibniziano. Quiere este término apuntar a una forma de solidaridad con el conjunto de la cultura de la sociedad, que la está utilizando. Solo así pueden funcionar dentro del marco general de una sociedad. Lo fundamental es que se remite a un estado de convicción por la que la realización concreta, la forma de concreción debe entenderse como legítima, al contar con

¹³ 31/16/5/3-3.

¹⁴ Una aproximación al pensamiento etnológico de Ortega se encuentra en Wagner (2018). Cfr. También José ORTEGA Y GASSET (2015). Finalmente 16/5/3-18 afirma que la Facultad de Filosofía y Letras debe incluir Etnografía.

¹⁵ Si bien a nuestros efectos ésta es la obra fundamental en la que probablemente pesó la lectura de *Las dos fuentes...*, el pensamiento antropológico y etnológico de Ortega tiene un cierto recorrido dentro de su pensamiento histórico en general. La lectura de *La decadencia de Occidente* de Spengler fue, probablemente, fundamental en ampliar su mirada histórica. Pero además habría que tener en cuenta para este tema, aparte de *El hombre y la gente* –especialmente *Ensimismamiento y alteración*–, varios escritos: *Las Atlántidas*, “El origen deportivo del Estado” y, posteriormente, “Socialización del hombre”, *Del Imperio romano* y “El mito del hombre allende la técnica”.

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

un consenso amplio. “Algo es jurídicamente legítimo [...] cuando su ejercicio del Poder está fundado en la creencia compacta que abriga todo el pueblo de que, en efecto, es quien tiene derecho a ejercerlo” (IX, 1293)¹⁶. Lo fundamental es que la deslegitimación de una creencia se asocie con el hecho de que pase a concretarse, en lo que Ortega entiende como ideas de las que el sujeto es consciente y que, por tanto, pasan a ser sujeto de discusión.

Es cierto que el contexto es de naturaleza política, pero lo fundamental es que el orden que una sociedad se da a sí misma, justamente por ser consciente, puede pasar a ser vivido como ilegítimo. El texto de *Una interpretación de la historia universal* es muy rico en lo que respecta el relato histórico por presentar varios escenarios de la historia romana (IX, 1270-1271). La plena legitimidad de una creencia no requiere la existencia de una institución, sino la dirección de determinados actos de acuerdo con la exigencia de las circunstancias (IX, 1246; 1272; 1280; 1302). Así, las acciones de quien orientara a la sociedad en una situación de emergencia tendrían plena legitimidad. Pero no habría ni institución ni un nombramiento previo y el que actúa como líder, pasada la emergencia, vuelve a la cotidianidad que ha dejado. En segundo momento, se da la doble representación del pueblo en las personas del cónsul y del senado que de alguna forma retiene la legitimidad originaria. “La legitimidad, calificada por mí como segunda y deficiente, tiene aún por completo vigencia y es saludable” (IX, 1287; 1291; 1293). Finalmente, Ortega consigna que el consenso se consigue por una determinada filosofía como en el caso de Roma, que es la estoica (IX, 1328). Se puede valorar los logros de este momento, pero también no se puede dejar de ser consciente del carácter artificial y frágil de la situación. Por lo general, parece que el proceso de modernización en la medida en que explícita e institucionaliza el poder, conduce a su cuestionamiento. Paradójicamente, la única creencia verdaderamente legítima de acuerdo con un texto –que no deja de ser un borrador– es aquella que obra sobre la cultura de manera inconsciente, sin por ello encontrarse una concreción previa¹⁷.

¹⁶ Por otro lado, Ortega utiliza el concepto de legitimidad y de ilegitimidad en su diagnóstico del fascismo. “En el fascismo, la violencia no se usa para afirmar o imponer un derecho, sino que llena el hueco, sustituye la ausencia de toda legitimidad” (II, 613). En ese sentido la legitimidad se refiere a la realidad de un ordenamiento legal establecido. Ciertamente esto no es la noción fuerte de legitimidad unida a la creencia que aparece en el curso de 1948, pero tiene una cierta relación, no obstante. En los dos casos, hay una referencia racional que se puede objetivar y que la sociedad admite. Efectivamente, “El derecho no se funda últimamente en algo a su vez, jurídico, como la ciencia no se funda últimamente en nada científico, sino que ambos se fundan, cuando los hay, en cierta situación total de la vida humana colectiva. De aquí que, al quebrarse la creencia común, se resquebraje la legitimidad” (IX, 1321).

¹⁷ La complejidad de la exposición de la organización de la sociedad romana contrasta con la visión de la legitimidad en la historia de Europa: Por ello, Ortega también “En nuestros pueblos europeos el proceso es más normal. La monarquía pura pervive a lo largo de la mayor parte de su cronología. Es ella la legitimidad por excelencia” (IX, 1288).

La hipótesis de dos fechas de redacción de las notas se sostiene en tanto que las notas parecen incidir en dos momentos distintos de la obra de Ortega. Efectivamente, siguiendo la última edición de *Obras completas*, habría cuatro versiones de *El hombre y la gente*: la conferencia de Valladolid de 1932, la conferencia de Rotterdam de 1936, el ciclo de conferencias de Buenos Aires –que comienza en 1939– y, finalmente el ciclo de conferencias de Madrid de 1949-1950. Es un acierto haberlas dado el nombre de *El hombre y la gente*, pues reflejan un mismo proyecto, que culmina en la última versión que, acertadamente, es la que se ha divulgado con ese título. En el caso concreto de la noción de uso, esa mejora se aprecia, sobre todo, en el paso de la conferencia dada en Rotterdam en 1936 al curso de Buenos Aires de 1940. Mientras que, en la primera, la noción de uso apenas se emplea técnicamente; en cambio, en el caso de la conferencia de Buenos Aires, hay un esfuerzo claro por lograr una caracterización precisa del término. En el primer trabajo, reconoce la importancia del uso como expresión de lo colectivo; lo asocia con el saludo y lo caracteriza como ejerciendo una “presión, su impersonal, su brutal y mecánica presión” (IX, 215) y llega a la conclusión extrema de que “todo lo que es colectivo, todo lo que es social, es la vida humana desindividualizada e irresponsable” (IX, 216). Finalmente, también anticipa la distinción decisiva entre lo interindividual y lo social (IX, 217).

En cambio, el detalle del curso de Buenos Aires aventaja lo que ofrece la conferencia de Rotterdam. Además de una caracterización mucho más nítida del concepto de uso, Ortega logra darle una definición que previamente no había tenido. La presión social real no deja de ser una presión moral, incluso en el caso de los llamados usos fuertes, en el sentido de que el individuo puede o no acatarla. Por ello, le parece inaceptable a Ortega que Bergson confunda el uso con el hábito. Muestra explícitamente, tanto en las notas de trabajo como en el texto de Buenos Aires, disconformidad con la posición de Bergson en este punto¹⁸. La misma noción de obligación tiene que interpretarse dentro de un contexto no de pura obligatoriedad, sino de un imperativo que se puede o no asumir por parte del sujeto¹⁹. Además, como hemos visto, apunta a un estado de carencia y de necesidad por la que el uso tiene funciones positivas en la medida que le permite al sujeto centrarse en cuestiones concretas²⁰. Tiene que hacer frente a su estado de aburrimiento por el que no tiene nada fuera de su capacidad –por otra parte, fundamental– de elegir el contenido de su propia vida (IX, 353).

Por otra parte, Ortega encuentra una forma de extender su trabajo sobre creencia y crisis en, sobre todo, *En torno a Galileo* de 1934 a sus preocupaciones

¹⁸ 31/1/5-1, 31/1/5-6.

¹⁹ 31/1/5-4, 31/1/5-6, 31/1/5-7

²⁰ Ortega mantiene agudamente que no tiene uno que inventarse lo que va a desayunar (IX, 356). También 31/1/5-3, 31/1/5-4.

por la sociedad. La teoría del uso se encuentra insertada dentro de una consideración de la acción humana, que le contrapone tanto a Durkheim como a Bergson (IX, 363), que anteriormente no habían aparecido. En este punto es fundamental que previamente ha establecido la diferencia entre acción y acto. “Llamo formalmente «acción» al hecho de que el hombre movilice un acto o actividad –por tanto, un mecanismo– en virtud de ciertos motivos y para cierta finalidad. Por tanto, en la acción el acto o actividad es solo un elemento; los otros dos son el *por qué* se hace eso y el *para qué* se hace eso” (IX, 317 y ss). El contenido del uso podrá ser irracional, en el sentido de que el individuo no lo elige ni es capaz muchas veces de justificarlo, sino lo encuentra como algo vigente en el contexto de su vida corriente, pero es el mismo individuo quien tiene que ajustar su comportamiento a la cultura recibida dentro de la situación concreta en la que se encuentra. La dinámica de la gestión de la vida personal lleva al individuo a tratar las vigencias establecidas en casos concretos algo así como un vocabulario que acertar a aplicar cuando la situación así lo demanda.

En definitiva, las conferencias de Buenos Aires significan un avance del pensamiento sociológico de Ortega que en una parte podemos atribuir a la lectura de *Las dos fuentes de la moral y de la religión*.

Criterios de edición

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

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

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

Respecto de los criterios de edición, se mantienen los rasgos de la pluma de Ortega, incluidos los guiones y otros signos de puntuación. Se normaliza la ortografía y se desarrollan las abreviaturas habituales de Ortega (“ej.” por “ejemplo”, “q” por “que”, etc.). Del mismo modo, cuando las abreviaturas son reconocibles, se mantiene la abreviatura y se completa la palabra señalando el

añadido entre []. Así, todo añadido de los editores va entre []. Las palabras que resultan ilegibles se señalan con [.]. Cada nota va precedida de *, del que se cuelga una llamada para indicar al pie la signatura de la nota con que está numerada en el Archivo. El cambio de página se marca con //, el comienzo de cada carpetilla **, y el de carpeta con ***. Los términos tachados se colocan y señalan asimismo a pie de página con la marca [tachado]; los superpuestos van entre // en el cuerpo del texto, con la indicación [superpuesto] en nota al pie. Los subrayados de Ortega se reproducen mediante cursiva, todo subrayado se debe al autor.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANTLIFF, M. (1995): *Inventing Bergson. Cultural Politics and the Parisian Avant-Garde*. Princeton: Princeton University Press.
- BERGSON, Henri (1963): *Oeuvres. Édition du Centenaire*. Paris: PUF. Se citará esta edición con la sigla O.
- (1972): *Mélanges*. Paris: PUF. Se citará esta edición con la sigla M.
 - (2008): *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: PUF. Se citará esta edición con la sigla DS.
 - (2020): *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Edición de José María Atenca y de Jaime de Salas. Madrid: Trotta.
- FERREIRO, M. I. (2002): *La teoría de los usos de Ortega y Gasset*. Santiago de Compostela: Tórculo Ediciones.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2004-2010): *Obras completas*. 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus. Se citará en el texto entre paréntesis poniendo volumen y página.
- (2015): *Las Atlántidas y otros textos antropológicos*. Edición de José Ramón Carriazo Ruiz. Madrid: Tecnos.
- PALACIOS, J. M. (1970): “Bergson en Espagne. Les conférences des 2 et 6 de mai 1916. L’Ame humaine; La Personnalité”, en *Les Études bergsoniennes Volume IX*. Paris: PUF, traduction de Michel Gauthier.
- SOULEZ, P. et WORMS, F. (2002): *Bergson*. Paris: PUF.
- URQUIJO, M. (2015): *Genealogía de la conciencia en la filosofía de Henri Bergson*, tesis doctoral. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- WAGNER, A y JIMÉNEZ PERONA, A (2018): “Perspectivas etnológicas y antropológicas en Ortega y en Wittgenstein”, en J. de SALAS y J. M. ARISO: *Ortega y Wittgenstein: ensayos de filosofía práctica*. Madrid: Tecnos.
- ZAMORA BONILLA, Javier (2002): *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza y Janés.

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Notas de trabajo sobre Bergson

Primera parte

* * *¹*²

Bergson- *Les deux sources*³

2-3. Lo q[ue] dice del *hábito* lo digo yo del *uso*. Pero ¿no se trata de un sorprendente paralelismo?

En 2-3 se dice: "Ainsi pour l'obligation sociale". Con ello la opone a las obras. ¿Cuáles son estas obras? La misma oposición halla entre los "hábitos" ¿es *habitudo*⁴ costumbre en B[ergson]? Y si lo es ¿es en él costumbre igual a uso?

Mi impresión es q[ue] por "hábito" no entiende *uso* sino "habitualidad", comportamiento q[ue] se impone por su mera frecuencia, por tanto "habitación".

El mismo equívoco se repite cuando p. 4. dice q[ue] las leyes sociales (las q[ue] la sociedad impone) se parecen a fuerzas. Pero salvo q[ue] aquí se refiere a los imperativos sociales, hay que advertir q[ue] mi sospecha [,] mi "tesis" q[ue] siendo la realidad social quasi-natural las leyes sino lógicas (no las "sociales") son leyes quasi-naturales.

*⁵

Bergson. Sources.

2

6- Es falso q[ue] la religión⁶ existe porque asegura la socialización de los individuos. La verdad es la viceversa: los individuos son religiosos de *esa* reli-

¹ [Carpetilla 31/1/5. Notas sueltas encontradas en libros y recopiladas bajo el título "Henri Bergson. «Les deux sources de lo morale et de la religion». 18émé édition"]

² [31/1/5-1]

³ [Por oposición a las notas posteriores, los dos primeros grupos de notas que aquí expondremos son fruto de la lectura de *Les Deux Sources De La Morale Et De La Religion*. 18^a. ed. Paris: Félix Alcan, 1937. La primera sigue el texto de Bergson hasta la página 35 del original, y la segunda parte de ella llegando a la página 210. Hemos seguido el orden del inventario, conscientes de que posiblemente no se ajusta al orden de redacción por parte del propio Ortega.]

⁴ [Conservamos, como Ortega, el término en francés.]

⁵ [31/1/5-2]

⁶ Ayuda [tachado]

gión porque esta les es impuesta, como un uso, por la sociedad. La religión no es social porque sea religión sino, al revés, porque lo social es religión, esto es, es creída.

Además, B[ergson] supone el individuo como siendo por sí. La sociedad con sus medios y, entre ellos, la religión lo socializaría, es decir, q[ue] actuaría sobre él desde fuera de él y *una vez* que es él. Pero lo fundamental de la sociedad es que ella *hace* al individuo dándole un contenido. Sin el contenido social el hombre no sería individuo *llano*, determinado –sería el individuo vago, vacío y abstracto– es decir, nada, una abstracción.

La religión es parte del individuo –(concepción del mundo y la vida)–⁷ antes de ser su policía.

Ya está aquí: la socialización es algo que se añade –*surajoute*– al “moi individual”. Hay, pues, antes, previa[mente] a la sociedad un *yo*. Lo q[ue] sigue p. 9? parece como si ese *moi social* fuese en realidad y en serio y radical[mente] un *moi* [,] pero véase y se verá que es algo superadito.

10- Véase como viene a reconocer la exterioridad del “moi” social al *moi* individual. Ahora bien, la verdad es que el *moi* individual es⁸ mismo⁹ en cuanto individual, social –aunque aquel//

*10

Bergson. Sources.

3

//sea además “personal”.

10-11- Son falsas, arbitrarias, artificiosas intentonas para construir un concepto de “moral social”. 1º distinguir entre¹¹ obligaciones sociales q[ue] serían las graves –asesinato– y las, según él no sociales, como el remordimiento por engañar a un niño. 2º pretende q[ue] la preocupación del ladrón, del asesino no es porque descubran y castiguen sino porq[ue] internamente se siente fuera de la sociedad. ¿Cómo B[ergson] ignora q[ue] hay el criminal por vocación? ¿Cómo se explica sino el origen del robo y del asesinato?¹²

⁷ No es [tachado]

⁸ El [tachado]

⁹ Moi [tachado]

¹⁰ [31/1/5-3]

¹¹ [Ilegible] [tachado]

¹² [El propio Ortega plantea el problema de una vocación que por otra parte sea una vocación antisocial en V, 130. Es un texto taxativo: “El hombre que tenía que ser ladrón y por virtuoso esfuerzo de su voluntad, ha conseguido no serlo, falsifica su vida. No se confunda, pues, el deber ser de la moral, que habita en la región intelectual del hombre, con el imperativo vital; con el tener que ser de la vocación personal, situado en la región más profunda y primaria de nuestro ser.”.]

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

12-13- Sigue creciendo orgánica[mente] el error de B[ergson] q[ue] acabo de apuntar. La intervención de la S[ociedad] en el I[ndividuo] sería siempre por parte de este sentido como obligación¹³ y a esta obligación llama B[ergson] en serio “deber”. Pero¹⁴ lo que ordinaria[mente] se llaman “deberes sociales” (por ej[emplo] devolver una visita[]), no son sentidos como obligaciones. El error nace de creer que toda presión social y nuestra consiguiente “obediencia” implica previa resistencia nuestra v. 14- Pero no hay tal: hay presiones q[ue] aceptamos con gusto como física[mente] la caricia es una gratísima presión. Véase mi nota marginal¹⁵ antigua a 13 q[ue] me parece perfecta.

18- La idea de q[ue] lo importante no es el contenido de la regla sino el sometimiento a ella –es decir, q[ue] sea regla y no *tal* regla– está muy bien. Y, sin embargo, todo ello pasa al lado de la verdad.

Puede decirse q[ue] la doctrina de B[ergson] es una línea luminosa, coherente y persuasiva que¹⁶ desarrollo su fino alabó coincidiendo en la¹⁷ forma de su dibujo con la de la realidad, por tanto, con la verdad. Solo q[ue] corre paralela y a cierta distancia de la línea verdadera, de la que coincidiría –no solo con la forma de la línea real sino que se//

*18

Bergson. Sources.

4

//confundiría con esta.

19-20- No se ve la conveniencia y menos necesidad, ni siquiera la oportunidad del concepto “el todo de la obligación” y menos para explicar especial[mente] la conciencia de “il faut parce qu'il faut” como sustancia de los *deberes* u obligaciones –según B[ergson]– sociales. Respecto q[ue] aceptar las presiones (B[ergson] llamaría a esto siempre “obedecer”) de la s[ociedad] y según sus *dictados* es casi siempre agradable. Lejos de haber por nuestra parte resistencia sentimos delicia y gratitud (por ej[emplo] de no tener q[ue] *inventarnos* cada día el desayuno). Sin embargo, lo sentimos como presión. Si el automóvil fuese corriendo al sentir la presión con q[ue] le entra el lubricante sentiría, a la vez, una presión y una delicia. Es presión porque aún en este caso la no aceptación implica represalia[,] que en este caso consistiría en verme obligado al esfuerzo

¹³ Por [tachado]

¹⁴ La nueva [tachado]

¹⁵ A la [tachado]

¹⁶ Se [tachado]

¹⁷ [Illegible] [tachado]

¹⁸ [31/1/5-4]

por ej[emplo] de inventar mi desayuno, o mi explicación de un conflicto o hecho q[ue] el “tópico” me da regalado. Cuando digo ciertas presiones sociales son gratas, placenteras, me refiero a que el placer consiste en evitarme la represalia de un esfuerzo mío aunque necesitaría sustituir al uso social q[ue] me es inyectado. En estos casos, pues no ¹⁹ se da la conciencia del “il faut parce qu'il faut”, del abstracto imperativo.

En los casos en que yo obraría *contra* el uso y, por tanto, en q[ue] la presión de este es sentida con el carácter de *imposición* no es tampoco el *deber* abstracto, la “obligación pura” quien me lleva a “obedecerlo” sino ^{20//}

*21

Bergson. Sources.

5

// /una²² representación perfecta[mente] concreta de la represalia concreta y es el balance que hago entre la importancia de esta y la importancia de mi deseo quien decide de si sigo o no el uso.

Ya hablar de “obedecer” a la S[ociedad] es impropio. Solo se obedece ²³ a hombres y ²⁴ hombres mandan y *solo* una clase particular de estos mandamientos u órdenes son lo que son ejercidos por hombres en virtud del *uso fuerte* q[ue] llamamos Estado, poder público, derecho.

*25

Bergson. Sources.

6

20- Como no podrá menos acaba B[ergson] por *asimilar* el hábito y el imperativo al instinto. Y tenemos aquí la *definición de hábito*. “La actividad, habiendo sido inteligente se ²⁶ encamina a una imitación del instinto”.

Otro paralelismo y otra falsedad. El uso y el instinto no tiene absoluta[mente] nada q[ue] ver ni nada /por uso/²⁷ de común, salvo q[ue] aquel sustituye a este. Lo único q[ue] tiene de común es negativo: que el contenido de la actividad no se dirige ni postula a la inteligencia. Pero lo q[ue] se hace *porque* se usa [,] se

¹⁹ Hay [tachado]

²⁰ Una con [tachado]

²¹ [31/1/5-5]

²² [Superpuesto]

²³ Un [tachado]

²⁴ Solo [tachado]

²⁵ [31/1/5-6]

²⁶ Aproxima [tachado]

²⁷ [Superpuesto]

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

hace por una razón –por tanto,²⁸ acomodarse al uso es una función inteligente– el acomodarse, no el contenido mismo del uso.

Al buscar su asimilación con el instinto una vez más B[ergson]²⁹ hace algo que formalmente concuerda con la forma de la realidad sin identificarse o cubrirse con esa forma.³⁰ Quiere subrayar algo q[ue] entrevé: que lo social es un automatismo. Pero no advierte q[ue] lo automatismo es la existencia y vigencia del uso y la no relación inteligente del hombre con su contenido. Pero sí es inteligente la actitud del Hombre ante el uso como tal.

Insiste 21- véase lo subrayado. Aquí se ve q[ue] a su juicio la sociedad progresiva lo será por ser menos “social”.

22- Es curiosa la manía de aproximar al instinto “la nécessite d'une règle”, de la obligación. Porque reconoce q[ue] no la es.³¹ Las oblig[aciones] concretas[,] dice, en absoluto no lo son. *Pero*³² “le tout de l'oblig[ation] [...] eut été un instinct[”]: Él mismo subraya. ¿Qué saca con decir//

*33

Modo ponendo tollens? Le llama “instinto virtual”

23

Como “el que hay tras el hábito de hablar”. Pero según el mismo no es *évidemment*.

Pero qué sentido tiene mi instinto –el social– que necesita consentir en una presión de fuerza?

“La soc[iedad] instin[tiva] pend[er] de la soc[iedad] intelig[ente]”

El hecho sociedad es centrado y resumido por B[ergson] en el hecho “obligación”. Esto está bien. Pero, hemos visto, esa “oblig[ación]” /lo³⁴ es para B[ergson]³⁵ en un sentido paralelo al q[ue] la palabra tiene cuando se habla de oblig[ación] moral.

Y lo q[ue] le urge a B[ergson] es *le ratacher* al fenómeno general de la vida.

Pero el instinto implica efecto óptimo –e. d., suficiente. Más en la sociedad la “obligación” no se cumple *como tal*.

Casi nunca porq[ue] el hombre social es también *disocial*. A ser *disocial* llama, sin quererlo, B[ergson] ser libre. 24- La oblig[ación] se cumple no *como* oblig[ación] que desde dentro, espontánea[mente] se siente, sino bajo la presión del poder público en sus múltiples formas.

²⁸ Según [tachado]

²⁹ De [tachado]

³⁰ Busc [tachado]

³¹ ¿Qué [tachado]

³² La obliga [tachado]

³³ [31/1/5-8]

³⁴ [Superpuesto]

³⁵ Una [tachado]

24- ¿Por qué es necesario q[ue] haya la obligación? En la idea de B[ergson] porque los hombres son libres y *sí* había de vivir en sociedad tenía q[ue] haber un *Ersatz* del instinto gregario o social. Bien, pero eso quiere decir q[ue] la sociedad es biológica[mente] imposible y q[ue] la vida habría renunciado a q[ue] hubiese sociedades de hombres. Si las hay será *contra natura*. No se ve qué farreridad tiene la vida de q[ue] haya sociedades ni de abejas ni de hombres. Hormigas y abejas hay *sin* sociedad [sic].

*36

La obligación en el sentido de “le tout de la obligation” no es un instinto[;] es la voluntad perfecta[mente] despierta, consciente, inteligente de “vivir en sociedad” porque *trae cuenta*. La sociedad es el primer instrumento y el gran negocio previo del hombre y por eso tiene todas las deficiencias y todos los riesgos de cuanto el hombre hace, e[s] d[ecir], fabrica.

25- Absurdo el “ojo”

27- En vez de instinto o no instinto digamos: “eso X q[ue] lleva al hombre a la sociedad. “Pues bien X no será más ni menos a la sociedad pequeña q[ue] a la máxima. Toda sociedad pequeña está en crecimiento y *a su modo* –modos q[ue] van cambiando y constituyen si se quiere el progreso– es siempre abierta. Viceversa, la humanidad si llega a ser una sociedad real será tan cerrada

como la “horda” y la tribu. Falso, pues, 28- y también, q[ue] la sociedad cerrada consista en nada parecido al cariño a padres y parientes. *Ninguna* sociedad se funda ni consiste en nuestro amor a individuos. B[ergson] no tiene la menor idea de lo q[ue] es una sociedad.

¡Qué vergüenza de frases! “La religion convie a l’homme à aimer le genre humain!!! ¿Se puede amar a un género? Véase mi nota marginal.

Vamos ahora a ver lo que, frente a la obligación como presión social, es la “obligación pura”.

30- Sus atributos: 1º no es como aquella de origen impersonal –es seguir a un modelo, a un individuo, que es una “llamada” y no una presión.

31- Estado de alma de una hormiga q[ue] reflexiona sobre sí!

*37

No es solo diferente la obligación³⁸ ante el *semejante* / (género humano)/³⁹ de la obligación ante el co-social –por tanto, de la “obligación *sensu stricto*”

³⁶ [31/1/5-9]

³⁷ [31/1/5-7]

³⁸ Entre [tachado]

³⁹ [Superpuesto]

to social– sino q[ue] también ante el individuo único me comporto en formas q[ue] no me vienen de la sociedad, sino de la simpatía y antipatía –es decir, de ninguna “obligación”.

*40

No olvidar de ⁴¹ hacer saber a B[ergson] q[ue] la moral *no* viene de la religión.

* * *42

*43

Sobre la “mentalidad” del primitivo ha dicho Bergson siquiera lo más obvio y elemental –pero que, aunque parezca mentira, no se había dicho. Sin embargo, es muy insuficiente. Porq[ue] en la derivación de las almas, de la ⁴⁴ eter[na].

Elucubra la función fabuladora como algo aparte y, en cierto modo, contra la inteligencia. Como si esta pudiese funcionar sin fabulación (hipótesis, Comte).

*45

Bergson – por qué la imaginación no es más que una palabra v[éase] Sources 207⁴⁶.

⁴⁰ [31/1/5-10]

⁴¹ Recordar [tachado]

⁴² [Carpetilla 16/5/3. Titulada por Ortega: “Lecturas y Estudios. Bergson”. El propio Ortega la data en abril de 1947. Esta carpetilla se encuentra dentro de una carpeta titulada por Soledad Ortega como “El hombre y la gente – IV”]

[Es claro que deben entenderse estas notas como continuación de la lectura que *Las dos fuentes...* que hemos visto previamente. Hay un salto de 130 páginas. Parece que el abandono de una actitud de circunspección por parte de Ortega con respecto al texto de Bergson coincide con el abandono del examen de la experiencia de la obligación y la aparición de la defensa por parte del pensador francés de una experiencia de un saber místico.]

⁴³ [16/5/3-1]

⁴⁴ [Ilegible. Dentro del contexto sería mejor “migración eterna”]

⁴⁵ [16/5/3-2]

⁴⁶ [Parece por el contexto que la cuestión es entender que la vida en un momento determinado sobreviene y satisface sus necesidades en la medida en que encuentra el contexto justo que necesita. Se puede a posteriori hacer historia de las distintas religiones, pero lo fundamental es que en momentos determinados la experiencia religiosa ha sido una dimensión de la acción vital. Se trata de una aplicación de un método que apela a la afirmación de la vida misma que Bergson ya ha utilizado en otros contextos y que contrasta con un estudio más histórico y empírico de las distintas variedades de experiencia religiosa.]

Literatura en B[ergson] 207 y ss. La fabulación literaria “ciertamente no es necesaria a la vida”. (Esto sorprende –⁴⁷ La función fabuladora /amén absoluto/⁴⁸ no ha sido querida por la vida”. 210 Sin embargo, surgió como una necesidad provocada esta por la inteligencia –no se entiende nada de esto.

La literatura es la extensión umbelifaria “como simple juego” de la función fabuladora q[ue] fue necesaria (mi idea es estrictamente la opuesta: la fabulación (fantasía) es primero superflua y luego utilizada[]].

*⁴⁹

Toda función propia[mente] humana o se deriva de otra función propia[mente] humana ya existente o es una función irreductible. En este caso su origen fue deportivo, pero su consolidación y permanencia es obra de la necesidad –como medio para afrontar esta⁵⁰.

Así el pensamiento. Dicho clara[mente]: un pensamiento ocurre porque sí. Pero, por lo mismo, no hay razón para que sea retenido y adaptado. Esto solo acontece cuando se hace necesario, cuando sirve a un menester. El deporte es el arsenal del trabajo: en aquel haya este sus armas y utensilios⁵¹.

*⁵²

⁵³ La perspicacia de Bergson para aclarar el origen de la religión “primitiva” contrasta con la increíble miseria de su pensamiento ante la mitología y las religiones superiores.

La posición de Ortega parece ser la de reconocer un determinado valor a este giro, pues se trata de ver la vida desde dentro, si bien más que apelar a un principio indeterminado como es la experiencia de la duración, valorará ante todo la continuidad de la experiencia como expresión de la propia vocación. El texto fundamental es el de “Pidiendo un Goethe desde dentro”, pero se puede extender a la manera en que determinadas creencias permiten el desarrollo de la vida.]

⁴⁷ Quiere decir que no es una necesidad primaria [tachado]

⁴⁸ [Superpuesto]

⁴⁹ [16/5/3-3]

⁵⁰ [“El origen deportivo del Estado”. II, 705 y ss.]

⁵¹ [La confrontación con Bergson en este caso es positiva en la medida en que le lleva a Ortega a poner en evidencia otros aspectos de su teoría del uso que las prevalentes en las exposiciones de *El hombre y la gente*. Aquel no se reduce a ser el resultado de la acción de la sociedad, como la gran desalmada, sino también tiene aplicaciones importantes para la misma supervivencia de la sociedad. En los dos casos, “el acto específicamente cultural es el creador”, se entiende de una determinada forma, I, 756. Más adelante en su obra, Ortega también será consciente de que la forma definitiva necesita encontrar su momento histórico. Así la posición de Dilthey con respecto a la idea de la vida VI, 222. Pero habría usos de mayor y usos de menor utilidad o vigencia para la vida social. En los dos casos, el momento de creación queda atrás pero en cambio los usos se mantendrán en mayor o menor grados vigentes.]

⁵² [16/5/3-4]

⁵³ Con la [tachado]

*54

Bergson. Sources

Instinto e intel[igencia] – “divergentes y complementarios” –122. Franja del uno en el otro –123.

El hombre “esencial[mente] inteligente” – “parcial[mente] libre” – Yo diría lo inverso⁵⁵. Error de B[ergson] de creer *utópica*[mente] que el hombre es inteligente.⁵⁶ Inteligencia concepto utópico. (⁵⁷ obliguemos a B[ergson] a definirnos por sus efectos (logros) lo q[ue] la inteligencia *de hecho* es).

122. Aparecen ya identificadas las sociedades animales y humanas en cuanto sociedades, e[s] de[cir], q[ue] son soc[iedades] en el mismo sentido del término.

En los animales –124– la vida “se preocupa más bien de la soc[iedad] que del indiv[iduo]. En el hombre parece q[ue] no (pero aquí deja indeciso B[ergson] si es así): dice ⁵⁸ más bien que también se preocupa más de la soc[iedad] pero que la nueva especie –humanidad– solo haya medio de conservarse mediante ind[ividuos] con intelig[encia] [,] iniciativa, independencia y libertad.

*59

Bergson. Sources

2

Pero la intel[igencia] quebranta la cohesión social (porqué? Cómo?) (Porq[ue] *solo* la inteligencia creada por la vida en un ser social es en parte anti-social –y no el instinto? Más aún q[ue] la ⁶⁰ inteligencia, son antisociales las pasiones y apetitos, e[s] d[ecir], que el h[ombre] es antisocial y, por tanto, q[ue] no hay sociedad humana en el sentido de ser animal y por eso la soc[iedad] prorregida bien[í]. Por eso, es antisocial la intel[igencia]

La inteligencia forma representaciones de lo real. Esto, a veces, es dañoso. ¿Porqué? Necesita compensación de representaciones “imaginarias” que ⁶¹ el resto de instinto provoca.

⁵⁴ [16/5/3-5]

⁵⁵ [Es decir, Ortega diría “parcialmente inteligente” y “esencialmente libre”. Efectivamente, con respecto a la realidad, la inteligencia del hombre es “utópica” para Ortega en la medida en que utiliza conceptos que nunca llegan a hacer justicia a la complejidad y, por tanto, de la imprevisibilidad de la realidad. Con todo, sería libre en la medida en que tiene que decidir sobre sí mismo y la orientación que puede dar a su vida (VI, 779). Para la visión de la inteligencia como utópica cfr. IV, 459.]

⁵⁶ Esto [tachado]

⁵⁷ Precisa [tachado]

⁵⁸ Solo [tachado]

⁵⁹ [16/5/3-6]

⁶⁰ An [tachado]

⁶¹ Ins [tachado]

(Lo imaginario sería, pues, posterior a la interpretación real del mundo. El hombre sería primero sabio y luego se curaría de su sabiduría por su “mitología” y fabulación).

La⁶² alucinación del ascensor.

El instinto en los vertebrados “queda eclipsado” 126

El razonamiento es este. La intel[igencia] permite la invención –es decir, iniciativa y esto, al aplicarse la inteligencia a reflexionar el ind[ividuo] sobre las molestias q[ue] le causa lo social,⁶³ la indisciplina social. Solo⁶⁴ muy adelante será por intel[igencia] altruista. Por lo pronto, la//

*65

Bergson. Sources

3

//intel[igencia] lleva al egoísmo –126– ¿Porqué? (no nos representamos bien cómo funciona la intel[igencia] en la sociedad –⁶⁶ sustituyendo al instinto, según B[ergson] y todo esto queda ininteligible y su posible apreciación). Véase mi nota en el libro p. 127.

La religión defensa contra disolución intelectual. 127.

Según esto la relig[ión] intervendría solo en la represión de lo antisocial. Pero esto es esquemático.

En las socied[ades] primitivas¹ lo anti-social (“lo q[ue] importa” no está distinguido de lo indiferente. Los usos de las leyes. Y toda la religión ampara el conjunto (No sé ve porque – la obj[etividad] queda en pie).

2º La responsabilidad no es individual –porque el indiv[iduo] no es algo por sí. (La obj[etividad] sigue en pie y reabre sobre⁶⁷ la teoría general de la soc[iedad] porque resulta que en estas soc[iedades] el indiv[iduo] no es indiv[iduo] *aun* y la intel[igencia], función del ind[ividuo][,] no es por lo pronto individual y por ello egoísta).

3º La religión no empieza por el dios. La interdicción defensiva consiste primero en un *acto*, por ej[emplo], prohibitivo, sin más. Ejemplo de “Pro–//

*68

Bergson. Sources

4

⁶² Ab [tachado]

⁶³ [llegible. Posiblemente “original”]

⁶⁴ Ab [tachado]

⁶⁵ [16/5/3-7]

⁶⁶ Según, [tachado]

⁶⁷ Toda [tachado]

⁶⁸ [16/5/3-8]

//hibido el paso. La inteligencia –con su poder de convertir lo dinámico en estático y solidificar las acciones en cosas “colocará en las cosas a que se refrenen esas interdicciones y, por fin, en personas[”].

¿Valen los datos del primitivo actual⁶⁹ como datos de la inteligencia primitiva? La intel[igencia] no se ha formado poco a poco. Fue una creación súbita de la vida (evolución por saltos discontinuos). La civilización es acumulación en la sociedad, es hábitos y conocimientos –no acumulación directa en el individuo por⁷⁰ trasmisión hereditaria de los hábitos que transforma la naturaleza del indiv[iduo]. Busquemos en el civilizado y hallaremos la inteligencia primitiva 133. “La intel[igencia] de los primitivos no difiere esencial[mente] de la nuestra” –134. (No difiere, en efecto, porque ni ellos ni nosotros somos plena[mente] inteligentes. Difieren como dos estadios de lo mismo. Ni nosotros somos completa[mente] “lógicos” ni ellos completa[mente] “ilógicos”). Tiene razón contra Lévy-Bruhl⁷¹.

*72

Bergson. Sources.

5

Utilidad indiv[idual] de la religión.

El hombre sería el animal q[ue] sabe q[ue] va a morir. Efecto deprimente, la inmortalidad “fábula” compensadora– 135-137.

(No es cierto q[ue] todos los pueblos tengamos idea de la inmortalidad. No es cierto que el h[ombre] haya sabido siempre q[ue] se moría. Como el mismo B[ergson] dice –la muerte es una idea, una hipótesis intelectual. No es cierto que todos los h[ombres] quieren sobrevivir –El budismo. Hoy mismo no está convencido total[mente] de la inevitabilidad de la muerte[;] aspira a irla eliminando poco a poco: medicina. Y, viceversa, el h[ombre] no adaptado a la muerte cosa inconcebible si fuera esta para él una condición absoluta).

La sociedad interesada en q[ue] el ind[ividuo] no se deprima y además ella misma necesita “estabilidad y duración” –138. (Esta última razón no se entiende. Si antes dijo q[ue] la socie[dad] “ne vive para l'ind[individu]” quiere decirse q[ue] no necesita la estabilidad de los indiv[íduos] y, en efecto, su estabilidad es constitutiva[mente] independiente de la de estos. Es esencial a la soc[iedad] estar constituida por el paso y cange permanente de individuos⁷³ [.] no basta, pues, decir –después de aquella declaración fundamental q[ue] la soc[iedad] prim[itiva] está “batie en hommes” ¿Y la no prim[itiva]?)

⁶⁹ [ilegible]

⁷⁰ herencia [tachado]

⁷¹ [Levy Bruhl.]

⁷² [16/5/3-9]

⁷³ Y [tachado]

*74

Bergson. Sources.

6

⁷⁵ Esto lo consigue la soc[iedad] suscitando la fábula de 1º Perduración de los muertos. 2º Perdura en su forma visual y no táctil: son fantasmas –Almas. 3º mezclando esta fábula con la de “espíritus” que están en la naturaleza y son operantes –las almas– espíritus ejercen influjo sobre los acontecimientos humanos.

Se trata de “buscar en el fondo de nuestra alma, por vía de introspección, los elementos constitutivos de una relig[ión] prim[itiva]” 138.

Estos se forman partiendo de “temas simples o complejos, proporcionados por la naturaleza” –138. Hay pues, funciones esenciales “de la relig[ión] y –tendencias elementales q[ue] las sirven.

Muy exacta (pero no la fundamentación) la fórmula: “A son point de départ, l’ intel[ligence] se représente simplement les morts comme mêlés aux vivants, dans une société à laquelle ils peuvent encore faire du bien et du mal” 138.

Tendencias elementales

Método: se parte del instinto: surge la intel[igencia], buscamos si engendra perturbaciones. El instinto suscitará representaciones q[ue] restauran el equilibrio 145.

*76

Bergson. Sources.

7

1º el instinto ignora la muerte. La intel[igencia] ⁷⁷ descubre la inevitabilidad de la muerte. Es “el accidente por excelencia” –145. Pero hay otros. Lo imprevisto peligroso. Esto suscita la fábula de “poderes amigos” y la lógica[,] después, la de “poderes enemigos”.

La voluntad de buen éxito produce la superstición. El jugador pararía con su mano la bala, al no poder hacerlo[,] sobre la bala se cerniría “la buena suerte”. Pero esto supone que ponemos los medios mecánicos. El prim[itivo] no puede extender /ni⁷⁸ en principio el causalismo a todo: su “ciencia es máx[imamente] sensible” –149. Completara el vacío comportándose con las cosas como con personas (no es cierto: se trata con ellas como con poderes extrahumanos).

⁷⁴ [16/5/3-10]⁷⁵ La [tachado]⁷⁶ [16/5/3-11]⁷⁷ La [tachado]⁷⁸ [Superpuesto]

Contra Lévy-Bruhl: “falta de interés en el princíp[io] por las causas segundas. Pero:

1º. Se trata siempre de la relación entre las cosas y el hombre. No de cosas con cosas. Entre estas “se contenta con la relación constante en entre antecedente y consecuente”. Por tanto: “no puede decirse de él también q[ue] “su actividad cotidiana[”]⁷⁹ implica una perfecta confianza en la invariabilidad de las leyes naturales (frase de Lévy-Bruhl)” (B[ergson]⁸⁰ desvanece aquí cautelo–//

*81

Bergson. Sources.

8

//sa[mente] las cosas: no habla de causalidad sino de relación constante. Y con frase interrogativa menos comprometedora dice “no puede decirse...? No. La diferencia⁸² /de/⁸³ su actitud entre cosa y cosa y su actitud entre cosa y hombre –no es lo formal: el mundo se divide en lo ordinario y que *por ello* no es cuestión y lo extraordinario. Y lo q[ue] habría q[ue] hacer es buscar la figura que en el prin[cipio] separa lo uno de lo otro: porque es ordin[ario] lo ordin[ario] y extraord[inario] lo extraordinario. Pero en ningún modo tiene confianza en la invariabilidad de la nat[uraleza]. De aquí su perpetua alerta: /en/⁸⁴ lo ordin[ario] /puede/⁸⁵ surgir lo extraord[inario]. (en todo momento)

2º. El prin[cipio] al aplicar la causalidad “mística” no niega la natural[idad]. El peñasco q[ue] se ha hendido y mata a X, se ha hendido natural[mente] pero hay q[ue] explicar *además su significación humana*, la muerte precisa[mente] de X. Esto no es lógico ni prelógico –v. 152. Es perfecta[mente] razonable. (Esto está bien).

Según L[évy] B[ruhl] el princ[ipio] no admite nada “fortuito”. “El azar es el mecanismo comportándose como si poseyese una intención” –156–⁸⁶ Para no–//

*87

Bergson. Sources.

9

⁷⁹ Comporta [tachado]⁸⁰ No [tachado]⁸¹ [16/5/3-12]⁸² Entre la [tachado]⁸³ [Superpuesto]⁸⁴ [Superpuesto]⁸⁵ [Superpuesto]⁸⁶ Y su [tachado]⁸⁷ [16/5/3-13]

//sotros es “el azar una intención q[ue] se ha vaciado de su contenido”, la pura forma “intención”. Rehagamos el camino hacia atrás: la intención se va precisando y hasta se sobrecargará caricatural[mente] de materia.

⁸⁸ No hay, pues, mentalidad diferente pero para pasar de la nuestra a la suya hay q[ue] ejecutar dos ⁸⁹ operaciones: 1º abolir nuestra ciencia 2º dejarse ir a una pereza mental. (Error de este método: v[éase] nota uno en la pág[ina] 157).

El prim[itivo] se debió contentar primero con entidades no personales. Los grandes sustos nos presenta el “suceso” como una entidad individualizada. Franceses y el terremoto de California. Esta entidad adquiere algo *como* caracteres humanos –su buena o mala intención[,] por ej[ejemplo] así sucesiva[mente] se llegará hasta los dioses.

*⁹⁰

Bergson. Sources.

10

Instinto en Bergson

Ya es deplorable que tengamos que emplear en biología zoológica el concepto de “instinto”. Pero siquiera en ella representa más que una explicación[,] la descripción ⁹¹ rigurosa de un tipo de puros hechos: ciertos comportamientos efectivos de los animales. A esto añade, en rigor, solo la indicación de que quedan ⁹² inexplicados. Es, pues, el hueco de *una* explicación[,] cosa q[ue] no se advierte porque los hechos ⁹³ descritos son incuestionables y ⁹⁴ se presentan como una realidad. La antigua noción que hacía del instinto en principio causativo de carácter misterioso[,] viene entonces oficiosa[mente][,] pero no oficial[mente][,] a gravitar sobre el estricto concepto de instinto hoy vigente.

Pero en B[ergson] el instinto es una “bonne a tout faire” una bonne q[ue] es un hada y una varita mágica. Él proporciona y saca de la nada cuanto se le pide.

B[ergson] necesita dioses y él se los proporciona al punto. Necesita explicar el origen de la magia: sus operaciones no ⁹⁵ son creadas en la plena luz de la inteligencia, no son ocurrencias de ella sino “representaciones en q[ue] la inteligencia traduce ⁹⁶ sugerencias del instinto”. De este, pues, viene lo decisivo

⁸⁸ Advertencia sobre el exceso en las supersti [tachado]

⁸⁹ Algunas [tachado]

⁹⁰ [16/5/3-14]

⁹¹ Función [tachado]

⁹² Son inex [tachado]

⁹³ Al [tachado]

⁹⁴ Parecen [tachado]

⁹⁵ Pr [tachado]

⁹⁶ Las [tachado]

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

en su aparición. Este es quien las inventa. El instinto es en Bergson un saco mágico del que se saca al punto, presto y listo, cuanto hace falta. Y lo curioso es que Bergson continúa la frase anterior: Más precisamente, hay una lógica del cuerpo, prolongación del deseo, que se ejerce mucho antes de que la inteligencia le haya encontrado una forma conceptual” –176. A eso llama Bergson “más precisa[mente]”. Pero que es *precisa[mente]* una “lógica del cuerpo” –[que]cuando empezamos a caer en la cuenta de que no sabemos muy bien lo que es la lógica del pensamiento?

En realidad todas esas operaciones suponen y se derivan⁹⁷ de ideas que la inteligencia construye, ensaya y desarrolla[;]; son claras experiencias mentales[;]; son hipótesis.

*98

Bergson. Sources.

11

No se ve porque la idea del “mana” éter no ha de ser una hipótesis de la realidad tan intelectual e inteligente –en su estadio y en función del círculo de hechos atendidos– como la gravedad. Evidente[mente] en su hallazgo interviene esencial[mente] que⁹⁹ el¹⁰⁰ panorama objetivo o mundo que él va a aclarar[;][y que] ocupa [en] el hombre individual, [con] sus intereses y deseos un lugar que no ocupa en el nuestro. Dígase, pues, el hombre prim[itivo] no había llegado a desarticular por abstracción del mundo objetivo su persona y sus deseos. Aquellos y estos se le presentaban como siendo cosas¹⁰¹ también que “hay ahí” o mejor dicho realidades y a que ni las cosas eran para él aún propia[mente] cosas [*jic*]. Pero no se diga que no es “lógico” ante un mundo así inventar la idea de “mana”. Lo ilógico, lo absurdo y lo “instintivo” hubiera sido ante ese mundo pensar en la abstractísima idea de la gravedad.

No podemos, pues[,] aceptar el inneísmo de la magia. “La magia es puesta innata al hombre puesto que es solo la exteriorización de un//

*102

Bergson. Sources.

12

⁹⁷ [Ilegible] [tachado]

⁹⁸ [16/5/3-15]

⁹⁹ En [tachado]

¹⁰⁰ Mundo [tachado]

¹⁰¹ En [tachado]

¹⁰² [16/5/3-16]

"deseo que llena el corazón". 177

La magia se resuelve en dos elementos: 1º el deseo de actuar donde quiera. 2º La idea (eh? Idea?) de q[ue] las cosas están cargadas o se dejan cargar de lo q[ue] llamaríamos un fluido humano.

Magia y ciencia

En la pág[ina] 181 se ¹⁰³ ve obligado –su tesis le obliga– a justificar porqué el ¹⁰⁴ primitivo no era más inteligente, en rigor, desde su explicación de la magia por el instinto, porqué no era inteligente.

Error de suponer que la magia ha preparado a la ciencia; la ha estorbado –182. Magia y ciencia coexisten en el primitivo ¹⁰⁵. El civilizado por un esfuerzo ha hecho q[ue] el poco de ciencia reabre contra el mucho de magia y lo desaloje. El no-civilizado por pereza ha dejado que la magia ¹⁰⁶ invada el poco de ciencia. (Según esto habría una ciencia primigenia perdida).

(Falso creer q[ue] no era igual al actual el auténtico primitivo). (¿Por qué suponer que eran menos mágicos q[ue] el no-civilizado actual? 183-[]]) (Hoy lo son unos; mucho más que otros pero no por ser más científicos).

*107

Bergson. Sources.

13

Magia y religión

Hace constar que llama religión a una cierta función espiritual –cuyas notas dice q[ue] ha dado en parte y aún agregara otras (formal[mente][,] no lo ha hecho hasta aquí). Esa *realidad* trasciende el uso ordinario de la palabra religión.

En este sentido más amplio la magia es religión aunque en ella el h[ombre] lo espera todo de la naturaleza y no de entidades personales.

Podemos saltar hasta p. 198.

Magia y animismo elemental "responden exacta[mente] a las necesidades del individuo y de la sociedad, limitados uno y otro en sus ambiciones, que la ¹⁰⁸ naturaleza había querido". (¿Qué es eso de q[ue] la "naturaleza quiere...?" En primer lugar no entendemos q[ue] es la naturaleza como entidad absoluta (el "elan vital") –y por tanto no nos representamos q[ue] sea en general su querer. Pero aun//

¹⁰³ Cree [tachado]

¹⁰⁴ No civiles [tachado]

¹⁰⁵ Los no civilizados por pereza [tachado]

¹⁰⁶ Da [tachado]

¹⁰⁷ [16/5/3-17]

¹⁰⁸ Sociedad [tachado]

*109

Bergson. Sources.

14

//q[ue] en general lo entreviésemos es positivo q[ue] no podamos afirmar q[ue] la nat[uraleza] quiera ni al individuo ni a la sociedad y menos a su combinación limitada. Primero dijo B[ergson] la nat[uraleza] en la soc[iedad] n'avait pas aux indiv[idu] *[sic]*. Luego fue resultando q[ue] también a estos. Luego que "limitados". La verdad es que ni el indiv[iduo] está tan bien q[ue] parezca premeditado ni la sociedad. ¹¹⁰ Si la nat[uraleza] quería una combinación así[,] podía haber inventado a individuos de suyo mejor dotados u otra forma de convivencia que no fuese precisa[mente][,] lo q[ue] precisa[mente] es la sociedad). Véase tocado esto ya y ya ininteligible[mente] en Evol[ución] Crea[dora] 110.

*111

Al hacer consistir el pensamiento en fantasía quiero decir que la obra ¹¹² intelectual ¹¹³ termina siempre en productos que tienen carácter fantástico, que no son copia de nada externo al intelecto, sino construcción de este. En ¹¹⁴ el sentido habitual del término fantasía ¹¹⁵ va implicado el reconocimiento de mente facturas que coinciden con lo ¹¹⁶ recibido por la mente y[,] por lo mismo, se acentúa solo ¹¹⁷ su carácter de "creaciones" subjetivas. Esto es lo que me importa transportar por extensión a todo ¹¹⁸ pensamiento y en este sentido todo el pensamiento es "poético".

*119

El cap[ítulo] II de B[ergson] es espléndido (aunque insuficiente). Proclama ser absorbido, analizado, depurado y –superado. ¿Cuándo se ha hecho esto? Absurdo en los países latinos y anglosajones de no explotar sus grandes libros.

¹⁰⁹ [16/5/3-18]¹¹⁰ Pa [tachado]¹¹¹ [16/5/3-19]¹¹² Mental [tachado]¹¹³ Da [tachado]¹¹⁴ La fanta [tachado]¹¹⁵ Se [tachado]¹¹⁶ Nada [tachado]¹¹⁷ El [tachado]¹¹⁸ La [tachado]¹¹⁹ [16/5/3-20]

Bergson inexplotado. Cada cual sale cantando su aria –Solidaridad intelectual de los intelectuales. La obligación de confrontar las propias ideas con las ajena daría a ambas como denominador[,] y automática[mente] el pensamiento se¹²⁰ de individualizaría lo suficiente y se haría colectivo en el sentido de solidario.

— — —
Necesidad de reorganizar la Facultad de Fil[osofía] y Letr[as] en Fac[ultad] de Humanidades –estructurándola desde la estructura de los problemas del hombre (Etnografía en Fil[osofía] y Letras).

*121

Bergson dice q[ue] /el papel de/¹²² la inteligencia es resolver problemas análogos a los q[ue] resuelve el instinto 170 –Análogos es un vocablo cauteloso. Bergson no quiere comprometerse porque no ve clara la cuestión y quiere hacer como si la viese clara. Cuando se usa un vocablo en esa forma hay q[ue] prescindir de su significado –y a q[ue] este no nos esclarece por si la idea del autor– y ver qué papel representa. Y en este caso el papel es de significar “los mismos” –los “mismos-para-el-caso”. Ahora bien, esto es falso. Los problemas del hombre son inversos a los del animal –No se adapta al mundo. El hombre “quiere-no necesita” q[ue] el mundo sea otro del que es, quiere adaptarlo a sí. El hombre quiere su bienestar –y este consiste en cosas imposibles– porque imprevistas en la naturaleza. Es el poeta en el sentido doble de q[ue] fantasea un poema y además quiere hacerlo, realizarlo, *ποιεῖν*.

*123

Bergson

B[ergson] opone la función fábula a la razonable. Aquella produce ideas “imaginarias”, p. 124. Como si el hombre entero no fuera “fábula”.

— — —
137- No es escrito q[ue] la idea de la supervivencia se origina bajo la intención y perspectiva de una prolongación de la vida del individuo. La sobrevida de los muertos para la mayor parte de los primitivos no se enlazaría con la continuidad de la existencia personal. Es decir, que el hombre vivo no se ve como

¹²⁰ Despe [tachado]

¹²¹ [16/5/3-21]

¹²² [Superpuesto]

¹²³ [16/5/3-22]

subsistiendo en la ultra vida —*El “espíritu”*, el¹²⁴ de los Pondo es otro tipo de ser que el hombre vivo y por eso es pensado siempre como “otro” que uno mismo, como el espíritu del padre o el abuelo no del mío.

© Herederos de José Ortega y Gasset.

¹²⁴ [Illegible]

ITINERARIO BIOGRÁFICO

José Ortega y Gasset – María de Maeztu

Epistolario (1910-1947)

Segunda parte

Presentación y edición de
María Luisa Maillard García

ORCID: 0000-0002-1125-0529

Resumen

Esta segunda etapa del epistolario de José Ortega y Gasset y María de Maeztu se desarrolla principalmente entre los años 1937 y 1938. Es la etapa del inicio del exilio de ambos protagonistas, que han huido de Madrid al inicio de la Guerra Civil española ante el riesgo que corrían sus vidas. María de Maeztu se encuentra en Argentina y el contenido de las cartas se centra en las informaciones de primera mano que le proporciona a Ortega sobre la situación del conflicto del filósofo con el diario *La Nación*, de la que era asiduo colaborador, y la evolución de la editorial Espasa-Calpe Argentina, en el contexto del cambio que se estaba produciendo en el país, respecto al exilio español. Encontramos en estas cartas el lado más humano y personal de Ortega ante la compleja situación que ambos están atravesando.

Palabras clave

Ortega y Gasset, María de Maeztu, Epistolario, amistad, colaboración intelectual, exilio, Argentina.

Abstract

This second stage of the epistolary of José Ortega y Gasset and María de Maeztu takes place mainly between 1937 and 1938. It is the stage of the beginning of the exile of both protagonists, who have fled from Madrid at the beginning of the Spanish Civil War due to the risk that their lives ran. María de Maeztu is in Argentina and the content of the letters focuses on the first-hand information provided by María de Maeztu to Ortega on the situation of the philosopher's conflict with the Argentinian newspaper *La Nación*, of which he was a regular collaborator, and the evolution of the publishing house Espasa-Calpe Argentina, in the context of the change that was taking place in the country, regarding the Spanish exile. We find in these letters the most human and personal side of Ortega in the face of the complex situation that both of them are going through.

Keywords

Ortega y Gasset, María de Maeztu, correspondence, friendship and intellectual collaboration, exile, Argentina.

Esta segunda entrega del epistolario entre Ortega y Gasset y María de Maeztu enfrenta a ambos amigos con el duro rostro del exilio. Un exilio peculiar y complejo porque es un exilio que carece de asideros firmes en países de acogida como la República Argentina, adonde se desplaza María de Maeztu, a instancias de su amiga Victoria Ocampo, y donde barajaba aposentarse Ortega y Gasset. Allí se había instalado Espasa-Calpe Argentina, editorial fundada por Urquiza en España en 1918, a la que Ortega estuvo muy ligado desde sus inicios y en la que dirigirá desde 1922 la "Biblioteca de ideas del siglo XX". La polarización que se estaba produciendo en el mundo occidental entre el marxismo y el régimen totalitario de Hitler, en el periodo previo a la Segunda

Cómo citar este artículo:

Maillard García, M. L. (2022). José Ortega y Gasset - María de Maeztu. Epistolario (1910-1947). Segunda parte. *Revista de Estudios Orteguianos*, (44), 37-89.
<https://doi.org/10.63487/reo.102>

Revista de
 Estudios Orteguianos
 N° 44. 2022
 mayo-octubre



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

Guerra Mundial, condicionaba la interpretación de la Guerra Civil española, y amenazaba con dejar a ambos intelectuales, opuestos a ambas ideologías; aunque de forma más clara en el caso Ortega que en el de María de Maeztu, en la orilla de la historia.

María de Maeztu es destituida de su cargo en la Residencia de Señoritas en septiembre de 1936 y en octubre es asesinado su hermano Ramiro. Ante el riesgo que corría su vida en un Madrid, en el que grupos armados por el gobierno, las célebres “checas”, dictaminaban el derecho a la vida o la muerte, María parte al exilio rumbo a Nueva York. Ortega y Gasset, gravemente enfermo, con problemas biliares y hepáticos, y refugiado con su familia en la Residencia de Estudiantes, desde julio de 1936, recibe la información de amigos como Julián Besteiro y García Morente, de que su vida corre peligro. Parte al exilio a finales de agosto de 1936, rumbo a París, gracias a los buenos oficios de la Embajada francesa y de Vicente Irazo. En el verano de 1936 es cesado como catedrático por el gobierno republicano.

Esta segunda parte del epistolario ofrece datos de primera mano de las específicas dificultades de ambos amigos en esta primera etapa de su exilio; aunque María de Maeztu, mostrara inclinación, a diferencia de Ortega, por uno de los bandos que se confrontaban en la Guerra Civil española. Además, en este periodo, que abarca los años 37 y 38, se concentran la mayoría de las cartas de Ortega dirigidas a María de Maeztu y, aunque faltan algunas de las que hay constancia que se han escrito ya que, por ejemplo, en carta de 12 julio de julio de 1938, escribe Ortega: “veo que no ha recibido usted otra que le escribí el 8 de junio”, contamos con tres largas misivas en las que Ortega responde a María de Maeztu y expresa, tanto su estado de ánimo, como su postura ante la compleja situación de la circunstancia que les ha tocado vivir.

Los dos conflictos que se debaten en esta parte del epistolario se centran en el cambio de actitud de los argentinos –que tan bien habían acogido a Ortega en sus viajes de 1916 y 1928 y a María de Maeztu en 1926–, ante el conflicto de la Guerra Civil española y sus exiliados. El primero de ellos es la ruptura de las relaciones de Ortega con el diario *La Nación* de Buenos Aires, el 11 de julio de 1937, a raíz del artículo de Alfonso Leferrére, en el que atribuye a Ortega el fracaso de la Monarquía española y, como consecuencia, el estallido de la Guerra Civil; y el segundo, la compleja situación de las editoriales argentinas, debido a la escisión de Losada de Espasa-Calpe Argentina, que empieza a publicar “de forma clandestina”, los libros de *Revista de Occidente*, al no haber sido registrados sus derechos en su momento.

La Guerra Civil española se encuentra aún en pleno apogeo y Ortega es cauto sobre su posible futuro en Argentina. Sin embargo, las circunstancias han exacerbado el carácter temperamental de María de Maeztu y el tono de

sus cartas pasa de la esperanza y, a veces la recriminación, por las reticencias de Ortega a instalarse en Argentina, a la desesperación. Sigue queriendo ser los ojos y los oídos del exilio parisino del maestro, ayudarle en lo posible y, conociendo sus dificultades económicas, se esfuerza en buscarle una salida; pero, poco a poco las circunstancias comienzan a sumirla en un irritado pesimismo.

La primera carta de María es del 30 de mayo de 1937 desde Nueva York, el inicial eslabón de su exilio, donde está impartiendo una serie de conferencias en Columbia University, y desde donde reflexiona que: "tal vez tenga que quedarme aquí toda la vida". El tono de esta carta es aún calmado. "Aquí le esperan a usted", le escribe a Ortega; pero, conociendo su precario estado de salud, le aconseja que envíe artículos, a través de su editor, porque las conferencias podrán agotarle. "Dígame si quiere que haga algo por usted", finaliza la carta, después de precisar que en Nueva York está ganando fuerza la causa republicana entre los judíos y protestantes.

¿Es ese uno de los motivos para el traslado posterior de María a la Argentina, aparte de la insistencia de Victoria Ocampo y la promesa de fundar en Buenos Aires una Residencia de Señoritas? Sin duda debió influir su viaje de 1926 donde, agasajada y homenajeada, tanto por las autoridades, como por las amistades femeninas de Ortega, reconoce que ha tenido un éxito como "no lo he tenido ni lo volveré a tener nunca". El caso es que, unos meses después, el 25 de setiembre de 1937, una María exultante, que vive con Victoria Ocampo y está ilusionada con el proyecto de una Residencia de Señoritas en la capital argentina, escribe a Ortega desde Buenos Aires: "Aquí le esperan a usted con impaciencia". "Tienen por usted tal respeto y veneración que es imposible que alguien pudiera molestarle". La siguiente carta de 22 de octubre, en la que da a entender que es una contestación a otra previa de Ortega, es ya una carta apremiante ante las reticencias de Ortega a trasladarse a la Argentina. "¿Por qué no ha venido?". "Creo que es usted un poco injusto al juzgar la situación de aquí". "Debe usted de dejarse de tonterías y venir aquí con su familia". Ortega ya ha roto relaciones con *La Nación* y María intenta disuadirlo: "No tome usted una actitud precipitada en el asunto de *La Nación*".

María seguirá insistiendo en cartas posteriores para que Ortega reanude relaciones con *La Nación* y empieza a proponerle, también con insistencia, que colabore con la editorial *Sur* de Victoria Ocampo, su principal apoyo en Argentina. Paralelamente le informa, suponemos que, a requerimiento de su amigo y maestro, de las condiciones de edición de Espasa-Calpe y, poco a poco, comienza a reconocer que Ortega tenía algo de razón, respecto a la postura de los argentinos respecto a los exiliados españoles.

La primera carta de María en la que nos consta una respuesta de Ortega es del 6 de julio. La carta de respuesta es muy rápida, apenas seis días después,

el 12 de julio. Ortega ya la ha escrito antes, el 8 de junio, pero la carta no ha llegado a su destinataria. El tono de Ortega es algo irritado, le comunica que su agradecimiento sería mayor si le dijese quién la ha movido a hacerle la confidencia sobre los proyectos de la editorial *Sur* (¿es una referencia a Victoria Ocampo de la que se encontraba algo distanciado por sus simpatías republicanas?). Así mismo lamenta la deriva de Espasa-Calpe que, según él, podría haberse evitado.

María ya le estaba escribiendo otra carta el 13 de julio de 1938. En su carta le informa con tintes muy dramáticos de que en Espasa-Calpe se estaba fraguando una escisión por motivos políticos (la editorial Losada) y de que, era posible, que el sector que permanecía fiel al origen se aliase con *Sur*. También le informa de que hay una editorial francesa que quiere instalarse en Buenos Aires. Le aconseja que guarde silencio con los de San Sebastián (donde se había refugiado la sede central de Espasa-Calpe), respecto a su confidencia porque podrían intentar “estropear la alianza” y le sigue insistiendo en que dé a *Sur*, tanto sus libros como los de *Revista de Occidente*.

En su carta de respuesta, que no está fechada, Ortega le reclama precisión: ¿Por qué da tanta importancia a la escisión de Calpe? ¿Por qué dice que tardará en arreglarse? ¿Cuál es esa editorial francesa si no es Hachette? Le urge a que hable con Ricardo Urgoiti para que le escriba cuanto antes, que la situación de incertidumbre no puede prolongarse y se excusa por no acceder a su petición de que publique en *Sur* hasta que no se aclaren las cosas con Calpe.

Una de las últimas cartas del año 1938 de la que tenemos constancia es del 20 de agosto y también Ortega responde con bastante rapidez, el 26 de agosto. Ha debido de haber otro intercambio de cartas, que no obran en nuestro poder, porque María dice haber recibido otra carta de Ortega en la que este le reprocha que le llame “terco”, por su insistencia en no seguir colaborando con *La Nación*. En esta carta, María se muestra ya desesperada. Reconoce la difícil situación existente en Argentina, en la que no hay futuro para los exiliados españoles, opuestos al bando de “los rojos”. Su proyecto de Residencia de Señoritas no ha recibido finalmente el apoyo de las autoridades; Calpe no se adhiere a la editorial *Sur* y está desconcertada por lo que le dice Ortega de que en España sus pretendidos amigos –suponemos que del bando franquista– pueden tomar represalias contra ella: “No entiende nada de nada”. Años después, comprobará en su visita a la España franquista de 1945, con la esperanza de ser restituída en su cargo en la antigua Residencia de Señoritas, ahora Colegio Santa Teresa, lo acertado de la reflexión de Ortega.

En su respuesta, Ortega deja de lado sus urgencias informativas y se inclina sobre la amiga. Quiere animarla porque la encuentra triste y alaba el tono y la visión de las cosas de su última carta. Le pide que tenga en cuenta la compleji-

dad de la situación y los múltiples factores que debe tener en cuenta a la hora de actuar. Considera a Losada (la escisión de Calpe) una editorial clandestina y tampoco puede comprometerse con Calpe, ya que, en octubre de 1937, al llegar Olarra a Buenos Aires, retiró de la venta sus libros. Ya había intuido desde la distancia el cambio de postura de las autoridades argentinas y recomienda a María "calma, calma, calma". Para afinar la puntería, no queda más que actuar desde una profunda serenidad, escribe. No se encuentra con ánimos para entrevistarse con Victoria Ocampo, que se había puesto del lado de la República y recuerda que, como ya escribió en el "Epílogo para ingleses" de *La rebelión de las masas*, escrito ese mismo año, no soporta que la gente opine sobre asuntos gravísimos "sin entender una palabra de ellos". Además, está enfrascado en un nuevo libro y preocupado por el reciente cambio de orientación de Morente, por lo que pueda afectar a su filosofía.

Es esta sin duda la carta más interesante de esta segunda parte del epistolario porque encontramos en ella la faceta más humana y personal de Ortega. Aunque, a diferencia de su amiga María, él tiene clara su postura de distanciamiento entre los dos sectores ideológicos en liza -y no sólo en la guerra española-, es consciente de la complejísima situación en la que se encuentra. Hay que evitar los sentimientos encontrados y actuar desde "la más profunda serenidad", teniendo en cuenta todas las variables de forma objetiva. En esta carta, parece que su decisión va a ser la de trabajar con la nueva editorial que propicia Victoria Ocampo, aunque pocos meses después cambiará de postura, tal vez después de su encuentro con la escritora argentina -sobre el que ya abriga suspicacias en septiembre de 1938-; y decidirá continuar con Espasa-Calpe Argentina, con la esperanza -que se verá fallida- de obtener allí un puesto de asesor que le permita vivir en el exilio argentino, lo que intenta en 1940. A lo largo del todo el texto, añade a sus múltiples preocupaciones, la del estado de ánimo de su amiga, a la que reconforta y aconseja, demostrando la fortaleza de una amistad que se mantiene firme durante más de treinta años.

Aún hay una última carta de María del 2 de septiembre de 1938, en la que agradece a Ortega su carta del día 26, y vuelve a insistir para que le dé a Victoria su último libro y los de *Revista de Occidente*. No deja de atender, a pesar de su estado de ánimo, a las peticiones de Ortega y así le comunica que no hay nada contra su filosofía en las conferencias de Morente, asunto que preocupa enormemente a Ortega, que había perdido el contacto con su viejo amigo y colaborador.

Existen dos cartas posteriores de María de Maeztu a Ortega, sin que tengamos constancia de una respuesta del filósofo. Ambas, unos meses antes del fallecimiento de la pedagoga en Buenos Aires, el 7 de enero de 1948. La primera de ellas, el 27 de enero de 1947, es una invitación para que Ortega asista a

la inauguración de la Cátedra Ramiro de Maeztu, en la Universidad Central, que había promovido Joaquín Ruíz Jiménez. No existe constancia documental de la asistencia del filósofo a dicho acto. María de Maeztu se encontraba por segunda vez en España, a raíz del fallecimiento de su hermano Gustavo, después del intento fallido de recuperar la dirección de la antigua Residencia de Señoritas, en 1945. Igualmente, Ortega estaba ensayando por segunda vez la vuelta a España, ahora para recuperar su presencia pública, con la Conferencia impartida en el Ateneo en 1946, "Idea del teatro". Ninguno de los dos lograría una permanencia estable en España.

La segunda carta, del 2 de marzo de 1947, deja entrever que existía algún tipo de comunicación entre ellos —tal vez la intermediación del hijo de Ortega, José—, ya que María lamenta que Ortega regrese a Lisboa y no pueda verlo. María sigue considerándose parte en los asuntos editoriales de Ortega y le transmite la proposición de la editorial EMC para la publicación de *La rebelión de las masas*.

Finaliza así una correspondencia, que certifica una amistad mantenida durante más de treinta años, sobre la que el vendaval inmisericorde del exilio había comenzado su labor de zapa, dada la difícil situación de ambos amigos, no bien vistos por ninguno de los dos bandos que se enfrentaron en la Guerra Civil española.

Nota a la edición

La edición de este epistolario forma parte del proyecto del Centro de Estudios Orteguianos de recuperar para el público la correspondencia que mantuvo José Ortega y Gasset con personas ilustres de su época. Algunas cartas de dicha correspondencia pertenecen al Archivo de la Residencia de Señoritas, pero la mayor parte de ellas se conserva en el Archivo Ortega, gracias, en gran medida a la labor de Soledad Ortega quien, a las cartas recibidas y conservadas por su padre, logró sumar la de diversos correspondientes. Ambos archivos están depositados en la Fundación José Ortega y Gasset - Gregorio Marañón. El Centro de Estudios Orteguianos ha continuado esta labor de reconstrucción de epistolarios incompletos y catalogación de los mismos.

Siguiendo la orientación de este proyecto, esta edición ha evitado cualquier acotación interpretativa de la obra del filósofo, aunque se han precisado en nota fechas, datos, personas aludidas y hechos históricos. Se ha transscrito la carta incluyendo sobres, encabezados y membretes, y el criterio utilizado ha sido, siguiendo las pautas de la catalogación previa de Iván Caja, cronológico, procurando aproximar las fechas de las cartas no datadas.

En la transcripción se han mantenido los rasgos estilísticos de los autores y toda intervención del editor en los textos se indica entre corchetes []. Cuando una palabra ha resultado ilegible se marca con [ileg.].

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

Las grafías consonánticas (“grupos cultos”) se mantienen cuando puedan implicar una diferencia fonética, por ejemplo Trascripción por transcripción.

Las palabras que aparecen de forma abreviada en el texto se desarrollan incluyendo entre corchetes lo añadido por el editor, excepto las abreviaturas más frecuentes en los epistolarios como Ud., Dn., Dña., Dr., Dra., M., Mme.

Las fórmulas de tratamiento abreviadas no se desarrollarán en los encabezamientos, así como en los pies de carta y los nombres de monedas. Por ejemplo S.S. (Su seguro servidor), S.S.Q.B.S.M. (Su seguro servidor que besa su mano).

Los números romanos aparecen en mayúscula y sin puntos y los números arábigos en cifra. Se mantiene el uso ideológico de la mayúscula inicial o de los subrayados como resalte.

Se ha reflejado mediante el actual sistema de puntuación la sintaxis de la carta, no la moderna.

Todas las notas a pie pertenecen al editor. En las mismas, se han anotado fechas, datos, personas aludidas, acontecimientos, referencias, etcétera, que se piense puedan requerir alguna explicación.

El editor ha procurado intervenir en la edición sin marcar su impronta desde el punto de vista interpretativo, respecto a la vida y obra de los autores de los epistolarios, con el fin de poner a disposición de los lectores fuentes de información que completen el corpus textual orteguiano ya existente, así como dar información de las personas con las que mantuvo correspondencia en épocas, a veces cruciales, de la historia de España.

JOSÉ ORTEGA Y GASSET – MARÍA DE MAEZTU

Epistolario (1910-1947)

Segunda parte

[26]¹

[De María de Maeztu a José Ortega y Gasset]

New York, 30 de Marzo 1937
Barnard College – Columbia University

Querido Ortega: Hace 3 semanas que estoy aquí² y cada día me alegra más de haber venido pues en vista que la guerra de España se prolonga indefinidamente estoy haciendo mis planes para el futuro. Es un dolor que así sea y ahora más que nunca tengo una nostalgia infinita de España y de la obra que allí dejé pero la vida se impone y no me permite elegir sino que tengo que aceptar el destino tal y como se presenta.

Y bien, aquí le esperan a Ud. No he visto a Helene³ pero he hablado con Luis que se preocupa mucho de todos los intelectuales españoles.

¹ AO, sig. C-26/32. Escrita a mano y firmada.

² Después del asesinato de su hermano Ramiro, el 30 de octubre de 1936, María de Maeztu, según cuenta Victoria Ocampo, consigue salir de Madrid gracias a la intervención de Julio Álvarez del Vayo y Ricardo Baeza. Pasa a zona franquista y de allí a Biarritz, donde es localizada por Victoria Ocampo, a través de Ortega. Según documentación del *Smith College*, aportada por Carmen de Zulueta, en su libro *Ni convento ni College. La Residencia de Señoritas*, 1993, p. 203, María, el 3 de enero de 1937 escribe una carta a Susan Huntington pidiéndole dinero para comprar un pasaje a Nueva York. Carmen Zulueta entiende que ese viaje nunca se llevó a efecto, pero esta carta demuestra lo contrario. A principios de marzo de 1937, María de Maeztu se encuentra en New York, aunque en septiembre de ese mismo año ya está en Buenos Aires, a donde había llegado en julio de 1937. En octubre de 1937 se excusa ante Federico de Onís, en carta a Margarita de Mayo, por rechazar la cátedra que le ofrecen en el Bernard College. Uno de los principales motivos es la oferta de dirigir una Residencia de Señoritas en Buenos Aires.

³ Helene Weyl (1893-1948). Fue traductora al alemán de Ortega y Gasset desde 1928. Su amistad se remonta a 1923, cuando Helene y su marido visitaron España para impartir una serie de conferencias. A partir de 1933 el matrimonio, de origen judío, se trasladó a Estados Unidos y Helene consiguió una plaza en la Universidad de Princeton. En julio de 1937 publicó un artículo biográfico sobre Ortega en *University of Toronto Quarterly*, contribuyendo a la difusión de su pensamiento. Ver *Correspondencia José Ortega y Gasset y Helene Weyl (1926-1948)*. Biblioteca Nueva, 2008.

Si Ud. hubiera venido a tiempo –antes del 15 de Abril– hubiera tenido muchas conferencias bien pagadas ya que se le espera con verdadera ansiedad y el nombre de Ud. es aquí el más estimado y respetado de todos. Lo de Harvard no hubiera sido más que un punto de apoyo en torno al cual hubiera girado todo lo demás.

Pero en esto de las conferencias, por lo que a Ud. se refiere, yo no insisto porque para dar muchas conferencias hay que moverse mucho, lo cual supone fatigarse mucho y tal vez no fuera eso lo mejor para su salud. En cambio tiene Ud. que hacer lo de los artículos; eso le conviene a Ud. mucho más que lo de las conferencias ya que para tener un gran auditorio habría que hablar en inglés y esto es imposible.

Aquí las Revistas y periódicos no tienen costumbre –según me dicen– de pedir artículos a los escritores, por muy eminentes que sean, sino que cada autor se entiende con su editor correspondiente y él se encarga de la publicación de los artículos previa su traducción.

De modo que lo que usted tiene que hacer es enviar enseguida dos o tres artículos a Norton⁴ (creo que se escribe así el nombre de su editor) no importa que esos artículos hayan sido publicados ya; y Norton se encargará de traducirlos al inglés y de enviarlos a los periódicos o Revistas. Luego envía usted otros originales no publicados. Naturalmente estos le pagarán más que aquellos, supongo, pero todos se los pagarán a un buen precio. A mí me parece que lo de la publicación de artículos es para usted mejor, más ventajoso y más cómodo que lo de acudir a dar conferencias aunque ya puede Ud. suponer la alegría que me dará si me anuncia su llegada, ya que si las cosas no van bien tal vez tenga que quedarme aquí toda la vida.

Aquí el Gobierno de Valencia hace muy bien la propaganda. Tiene consigo toda la gran prensa y ha ganado la opinión de judíos y protestantes que es la inmensa mayoría del país.

Es muy curioso advertir cómo los judíos de la 5^a Avenida prestan, con sus millones, una ayuda muy eficaz al ejército rojo. La causa no es otra que la expulsión que hizo Hitler de los judíos de Alemania y el temor de que aquí pudiera instaurarse un día una dictadura análoga.

Ruégole rompa esta carta y, con saludos a Rosa, Soledad y los chicos, queda su buena amiga.

María

Escríbame y dígame si quiere que haga algo para Ud.

⁴ En 1932 Federico de Onís edita *La rebelión de las masas* en Estados Unidos. Tuvo un gran éxito y la editorial W. W. Norton & Company pidió a Ortega la publicación de otras obras y así lo hizo con *El tema de nuestro tiempo* en 1933 y en 1937 con *España invertebrada*. Posteriormente publicaron algunos artículos de Ortega.

[27]⁵

[De María de Maeztu a José Ortega y Gasset]

Buenos Aires, 25 Sep[tiem]bre 1937
 Rufino de Elizalde, 2847

Querido Ortega: hace mucho tiempo que no tenemos noticias directas de Ud. Aquí todos le esperan con impaciencia y con el mayor cariño. No se deje Ud. llevar por impresiones que pueden falsear la realidad⁶. Esto es un lecho de rosas comparado con el resto del mundo y todos tienen por Ud. tal respeto y veneración que no hay ni que suponer que alguien pudiera molestarle. Además yo soy ya, gracias al Presidente de la República⁷, directora de la nueva Residencia de Estudiantes y aquí podrían trabajar Soledad⁸ y Rafaela⁹. Además le necesitamos a Ud. para cuando hagamos un comité y para cuando hagamos muchas otras cosas. Ahora andamos con lo de la compra de la casa en la que van a invertir un millón de pesos. El momento es muy adecuado para que se pueda hacer una obra interesante.

Bebé¹⁰ me ha dicho que ha recibido su carta en la que anuncia Ud. su viaje para el próximo invierno pero a mí me parece que debe Ud. venir cuanto antes. Espero ir a Europa aprovechando las vacaciones de Navidad y entonces pasaré por París y hablaremos. Entre tanto diga a Rafaela que se vaya preparando para hacer aquí lo mismo que hizo en Madrid cuando inauguramos aquella casa.

Con el mayor cariño y con una enorme nostalgia le abraza su vieja amiga,

María

⁵ AO, sig. C-26/33. Escrita a mano y firmada.

⁶ Ya por esas fechas, Ortega recelaba de la postura de un sector de la alta sociedad argentina hacia su persona. El artículo de Alfonso Laferrére en *La Nación*, "Idolatría del intelectual" en el que le hacía responsable de la guerra civil española, y vertía duras críticas sobre la Agrupación al Servicio de la República, auspiciada por Ortega en 1930, hirió su orgullo intelectual y le llevó a romper relaciones con *La Nación*, periódico con el que colaboraba en exclusiva desde 1923. Las excusas insuficientes, tanto de Mallea como de Ortiz Echagüe, le consolidan en su decisión. Ver Marta Campomar, *Ortega y Gasset en La Nación, El Elefante blanco*, 2003. En esta carta María de Maeztu aún desconocía dicho artículo y no comprendía, por tanto, las reticencias de Ortega.

⁷ Agustín Pedro Justo (1876-1943) fue presidente de Argentina en el periodo 1932-1938.

⁸ Soledad Ortega Spottorno, hija de Ortega y Gasset, se había licenciado en la Facultad de Filosofía de Madrid en 1936.

⁹ Rafaela Ortega y Gasset, hermana de Ortega y Gasset y mano derecha de María de Maeztu en su etapa de dirección de la Residencia de Señoritas.

¹⁰ Elena Sansinena de Elizalde

Suena, Ríos - 25 Sept. 1933 - Rufino Elizalde
2842

Llevado esteja: Hace mucho tiempo que no tenemos noticias directas de V. Apri todos te esperan con impaciencia y con el mayor cariño. No se deje V. tratar por impresiones que pueden falsificar la realidad. Esto es un acto de veras amparadoras con el resto del mundo y todos tienen por V. tal respeto y veneración que no hay p. ni que suponen que alguien pudiera molestarlo. Ademas yo lo ya, pongo al Presidente de la República, ministros de la nueva Presidencia de Estudiantes, y aquí posterior trabajar Colodrid, Raafaela. Ademas le necesitamos a V. para cuando hagamos un comité y para cuando hagamos otras muchas cosas. Ahora andamos en lo de la compra de la casa en lo que van a invertir un millón de pesos. El momento es muy adecuado para que se pueda hacer una sola intervención.

Hech me ha dicho que ha recibido su carta en la que avisa a V. un viaje para el próximo invierno pero a mí me parece que debe V. venir cuanto antes. Espero ir a Europa y no rechazando las vacaciones de Navidad y entonces pararé por París hablaremos. Intentaré dejar a Raafaela que se vaya preparando para hacer aquí lo mismo que hizo en Madrid cuando inauguraron aquella casa.

En el mayor cariño, con una enorme nostalgia te abrigo en vieja amiga
María

[28]¹¹

[De María de Maeztu a José Ortega y Gasset]

Córdoba
 Buenos Aires
 Rufino de Elizalde, 284
 22 Octubre [1937]¹²

Querido Ortega: He venido a dar una conferencia a la Universidad de Córdoba y aprovecho unos minutos de relativo descanso para enviarle estas líneas. Estoy preocupada con el asunto de Ud. en *La Nación* y quisiera evitar que tomase Ud. una resolución definitiva. Me dijo Mallea¹³ que Ortiz Echagüe¹⁴ en la posdata de una carta decía que Ud. dejaba de colaborar con ese diario. Todos tienen en aquella casa un gran disgusto con ese motivo. Si algo ocurre que le desagrada a Ud. escriba directamente a Mallea que tiene por usted el mayor fervor y la mayor admiración y él lo arreglará. Lo que ocurre es que a veces los artículos de Ud. vienen mal de la agencia de París. Por ej[emplo], usted anuncia una serie, sobre un tema, y llega el segundo de la serie antes que el primero o no se dice de cuántos artículos va a constar la serie para hacer la distribución adecuada. En suma, por lo que yo advierto, la falta está en la agencia de París y no aquí, donde todos desean complacerle¹⁵. Dígame si quiere usted que yo haga o diga algo. A mí me han dado en *La Prensa*¹⁶ la colaboración que tenía Ramiro¹⁷; de modo que yo estoy vinculada a *La Prensa* y no a *La Nación* pero todos son buenos amigos míos en este diario. Y basta que Ud. me haga una indicación para que se cumpla.

¹¹ AO, sig. C-26/34. Escrita a mano y firmada.

¹² En la carta no consta el año, pero sin duda es una continuación de la carta anterior.

¹³ Eduardo Mallea (1903-1982). Novelista argentino del círculo de Victoria Ocampo, fue desde 1923 director del Suplemento Literario de *La Nación*. En 1932 *Revista de Occidente* publica su novela *La angustia* y en 1937, *Sur*, su texto más conocido *Historia de una pasión argentina*.

¹⁴ Fernando Ortiz Echagüe (1886-1980). Periodista español fue corresponsal en Europa de *La Nación* desde 1918 a 1941.

¹⁵ María de Maeztu sigue desconociendo en esta carta la causa de la ruptura de Ortega con *La Nación*.

¹⁶ *La Prensa*, fundada en 1869 por José C. Paz, fue, junto con *La Nación*, uno de los periódicos más importantes de la ciudad de Buenos Aires, defensor de ideas liberales y conservadoras. Miguel de Unamuno colaboró en dicho diario, a partir de 1924, debido al exilio y a la censura a la que fue sometido por la dictadura de Primo de Rivera.

¹⁷ Ramiro de Maeztu, hermano de María.

Aunque Ud. nada me dice, yo me temo que Ud. piense que no se le tiene aquí todo el fervor que Ud. merece lo cual no es exacto. Todos, absolutamente todos tienen aquí por Ud. verdadera adoración y ha hecho Ud. muy mal en no venir pues le esperaban con el mayor entusiasmo. “Amigos del Arte” le van a dar diez mil pesos por seis conferencias y esa cifra no se la han ofrecido jamás a nadie ni disminuida por diez. Yo he dado muchas conferencias, cierto; pero algunas me las han pagado a 100 pesos y el promedio ha resultado a 250 pesos por conferencia. Claro está que no me puedo comparar con Ud.; pero a mí me han pagado el precio máximo habitual y con Ud. iban a hacer un verdadero extraordinario. Alberini¹⁸ le habría reconocido 3.000 pesos para que hiciera Ud. lo que quisiera. Victoria se hubiera movido por Ud. más aún de lo que se ha movido por mí, lo cual ya es decir. En fin; que debe Ud. dejarse de tonterías y venir con su familia. La vida aquí, salvo la casa, es barata y agradable. Creo que es Ud. un poco injusto al juzgar la situación de aquí con respecto a Ud. Es difícil organizar las cosas antes de llegar. Yo me vine sin nada y enseguida surgió trabajo por todas partes. Es verdad que no tengo muchas aspiraciones pero tampoco se pueden tener cuando las circunstancias de la vida son tan adversas.

Envíe usted algún artículo a Sur. Desde la fundación de esta Revista Victoria espera su artículo que no llega nunca. Dele Ud. ese gusto que bien se lo merece¹⁹.

Aquí estoy yo con mi Residencia; todavía no hay más que un decreto y creo que pasará bastante tiempo antes de que esto se convierta en realidad. Pero entretanto doy algunos cursos; hago algunos viajes y como la generosidad de Victoria, al tenerme en su casa es infinita, todo lo que gano puede ser para mi familia que han quedado todos en el mayor abandono. Juan Manuel²⁰ por tercera vez en el hospital, herido en el frente de Gijón. Yo renuncié al puesto que tenía en Columbia University creyendo que lo de la Residencia iba a ser enseguida, y me he equivocado. Pero no puedo quejarme, gracias a Victoria.

¹⁸ Coriolano Alberini (1886-1960). Filósofo de destacada labor docente y política en la Universidad de Buenos Aires y la Universidad de La Plata durante la Reforma Universitaria. Mantuvo una larga correspondencia con Ortega de 1916 a 1948, editada por Roberto E. Aras en *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 30, 2015.

¹⁹ En noviembre de 1937, Ortega publica en la revista *Sur*, nº 38 un artículo, titulado “Ictiosauros y editores clandestinos”, en *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, V, 443-440, donde, a raíz de un artículo anterior de Victoria Ocampo criticando con dureza las ediciones clandestinas que se estaban produciendo en Hispanoamérica de parte de editores chilenos, debido a la quiebra del mundo editorial español por la guerra civil, defiende el derecho a la propiedad intelectual; pero sobre todo se lamenta de que el pueblo argentino no siga el camino iniciado por Victoria. En adelante todas las referencias de Ortega remiten a esta edición con tomo en romanos y páginas en arábigos.

²⁰ Sobrino de María de Maeztu.

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

Con todo, estoy muy triste; con una nostalgia infinita de España y deseando hablar con Ud. Si ustedes se instalasen aquí sería para mí un gran consuelo y una gran compañía. Y si la Residencia se lleva a cabo Rafaela²¹ y Soledad podrían trabajar allí.

Adiós, Ortega; diga a Rosa que tome esta carta como suya y lo mismo a Rafaela. Si voy a ver a mi madre en Navidad pasaré por París y hablaremos. Un abrazo

María

[29]²²

[De María de Maeztu a José Ortega y Gasset]

Buenos Aires
Rufino de Elizalde, 2847
19 Nov[iem]bre [19]37

Querido Ortega: Al regresar de Mendoza y San Juan me encuentro con que la carta que escribí a Ud. desde Córdoba (y que va adjunta) no la puse al correo. Y ahora, por un viejo artículo que cayó en mis manos, publicado en La Nación, temo que el dejar Ud. de colaborar en ese diario obedezca a otras causas que las que yo suponía. En todo caso quiero decirle que ese artículo no tiene aquí importancia –por ser de quien es– ni repercusión. Y no debe Ud. tomar resoluciones definitivas.

Y bien, me urge decirle que *tiene*²³ Ud. que enviar enseguida un artículo para Sur. Victoria se preocupa de una manera enorme de Ud. –ha ido a ver al Intendente quien le ha sugerido cosas que, desde el punto de vista económico, pueden convenirle mucho–. Todos los días habla de Ud. a todo el mundo –al mundo que aquí cuenta– con un fervor y un entusiasmo grandísimo. Y a ella sólo se le puede corresponder haciendo algo por Sur que es un hijo adorado. Naturalmente ella no sabe que yo le escribo esta carta y Ud. no debe darse por enterado como si viniera de mí.

²¹ Rafaela Ortega, hermana de Ortega y Gasset y fiel colaboradora de María de Maeztu en la Residencia de Señoritas, cuya dirección ésta dejaba en sus manos en sus estancias en el extranjero, como prueba la correspondencia habida entre ellas que se encuentra en el archivo de la Fundación Ortega - Marañón.

²² AO, sig. C-26/35. Escrita a mano y firmada.

²³ Subrayado.

Y otra cosa: Espasa-Calpe empieza a editar libros aquí²⁴: ha sacado a luz una serie Austral en la que anuncia la publicación de algún libro de Ud. esto es para Victoria motivo de preocupación pues está dando mayor impulso a la editorial Sur –por lo mismo que no se publican libros en España– y le interesaría que usted publicase la reedición de sus libros en Sur. Le harían las condiciones que le haga Calpe. Repito que Victoria no sabe que yo escribo esta carta de modo que puede usted contestarme con absoluta libertad pero hay que ayudar a Victoria ya que ella se desvive por Ud. y no creo que Calpe haría nunca nada por Ud. ni por nadie. Aquí no ha hecho Calpe más que estorbar la publicación de los libros argentinos y ahora quiere acaparar el mercado²⁵.

Y bien, Ortega; estoy pensando en marcharme en el Cap Arcona en billete de 2^a de ida y vuelta que es barato. Pero no sé si podré hacerlo. Abrazos a todos los tuyos. Para Ud. el cariño fraternal de

María

²⁴ En 1936 la sede de Espasa Calpe en Madrid había sido tomada por un comité obrero y el Consejo de Administración, trasladado a San Sebastián y bajo la presidencia de Serapio Huici, con graves problemas de producción librera –escasez de materias primas, control político, dificultades insalvables en el transporte, desaparición del mercado interior– decide otorgar poderes a los delegados de la editorial en Argentina Gonzalo Losada y Julián Urquiza para reconvertir la antigua sucursal americana en una sociedad autónoma, la Compañía Anónima Editora Espasa-Calpe Argentina S.A. que se inauguró en septiembre de 1937 con la publicación de *La rebelión de las masas* de Ortega y Gasset. Otras editoriales españolas habían ya iniciado ese camino, como la editorial Labor que en 1936 había reconvertido su sucursal en Labor Argentina.

Ortega y Gasset había colaborado con Espasa desde sus inicios en junio de 1918, cuando ya figuraba en su comité directivo. La empresa, iniciativa de Nicolás Urquiza contó con la colaboración de Papelera Española y algunos de sus más importantes directivos como Serapio Huici. Ortega desde 1922 dirigió la sección de Biblioteca de Ideas del siglo XX y supervisó la edición de la mayoría de las secciones. En dicho año Espasa se une a Calpe y en 1932 publica las *Obras* de Ortega.

²⁵ Desde finales de 1937 el Consejo de Espasa Calpe en San Sebastián decidió ejercer un control más férreo sobre las publicaciones de Espasa-Calpe Argentina para reorientar la editorial dentro de la ortodoxia del naciente estado franquista. A tal fin envió a Manuel Olarra Garmendia a Buenos Aires para sustituir a Losada y Urquiza. A principios de 1938 se paralizaron la edición de autores como Manuel Gálvez y libros como *Historia argentina* de Emilio Ravignani.

[30]²⁶

[De María de Maeztu a José Ortega y Gasset]

Ministerio
de
Justicia e Instrucción Pública
de la
Nación Argentina

3 abril [19]38²⁷
Viamonte 550 - 1°

Querido Ortega: De manera directa y sin preguntar nada he podido enterarme de las condiciones en que se hacen aquí las nuevas ediciones de la Revista de Occidente.

Fui a verles para hablarles del libro de Ramiro²⁸ y encontré allí a Olarra²⁹ que ha venido –y se ha marchado a Méjico– como delegado y representante de la Central que ahora está en el norte de España³⁰.

Cuando se trata de autores extranjeros que han muerto hace tiempo y, por tanto, es libre de derechos la publicación de sus libros, ellos creen que deben pagar a Uds. solo la *traducción*³¹ que pertenece a la Revista.

Si los autores viven, hay que ver si han vendido a la Revista los derechos de propiedad o si estos derechos siguen perteneciendo a los autores. En cualquier caso la editorial E.C. reserva en sus libros una cantidad para entregarla en su día a quien le corresponda. No estaría de más que Ud. *sin saber nada*³² les escribiese o me confiase a mí esa misión en carta que yo pudiera mostrar, y yo

²⁶ AO, sig. C-26/36. Escrita a mano, firmada y con un membrete que reproducimos.

²⁷ Esta carta parece ser una respuesta de la que María de Maeztu dice haber recibido de Ortega en febrero de 1938 con la que no contamos. En dicha carta Ortega debió pedirle a María que se informase de las condiciones de publicación en Espasa Calpe Argentina. En carta de 6 de julio María de Maeztu escribe a Ortega que no sabe nada de él desde febrero y que respondió a su carta cumpliendo todos sus encargos.

²⁸ Puede ser *Defensa del Espíritu*, el único libro publicado de forma póstuma.

²⁹ Manuel Olarra Garmendia (1896-1987), alto ejecutivo de Papelera Española que negoció la fusión de Espasa y Calpe en 1925. A principios de 1938 fue enviado a Buenos Aires como director de las sedes de Argentina y México.

³⁰ Se refiere al Consejo de Administración de Espasa-Calpe que, en 1937, se había trasladado a San Sebastián y había establecido su sede en Papelera Española.

³¹ Subrayado.

³² Subrayado.

haré con mucho gusto, pues estoy en muy estrecha relación con ellos, lo que Ud. me mande.

El asunto de la Residencia ha quedado suspendido por falta de créditos en el presupuesto. El nuevo gobierno quiere hacer economías; la nación se encuentra este año, por la mala cosecha, en peores condiciones económicas que el año pasado. El peso ha bajado mucho y no es el momento de emprender gastos. A mí me han dado, entre tanto, una cátedra en la Facultad³³ con la cual y algún trabajo libre espero defenderme hasta la hora de regresar a España que parece próxima.

Pienso mucho en usted y en Rosa, que han de vivir en perpetua inquietud con los chicos en el frente. Así vivo con mi sobrino, tres veces herido y con no mucha salud. Lo que esta guerra nos ha hecho sufrir solo Dios lo sabe; por la maldad de unos cuántos hombres que han puesto bien a recaudo sus vidas, las de sus hijos y sus intereses. Y todavía hay quien dice que *ejo*³⁴ es el pueblo español. ¡Como si los nuestros, nuestros hijos, no fueran también pueblo!

Ya parece que toca a su fin; para cuando ese día llegue quisiera, una vez, oír su opinión y su consejo. No creo que será posible reconstruir la Residencia ni será agradable meterse en una obra social de ese tipo... Pero yo quisiera volver a España porque la expatriación, de manera indefinida, no es posible. Ni aquí están dispuestas las esferas oficiales a darnos puestos permanentes.

El grupo de nuestros amigos, y en especial Victoria con esa generosidad que es casi una locura quiere que vengan extranjeros y, en especial, españoles. La burocracia quiere que no vengan y, en especial, los españoles porque la competencia es mayor.

Por lo demás, salvado este inconveniente que ya es grave, el de la solución económica, yo me encuentro muy bien aquí y a gusto, permanecería toda la vida. Pero usted tenía su razón en una parte del país, no la mejor, ciertamente hay una resistencia fuerte, muy fuerte.

Con el mayor cariño le abraza

María

³⁵ ¿Le entregaron mil francos que le envié a Rafaela? Mallea me contó su propósito de ir a Londres. Pero no sé en qué ha quedado pues ahora veo poco a Mallea aunque somos muy buenos amigos.

³³ La cátedra es de Historia de la Educación, pero el sueldo es escaso y debe completarlo con cursos y conferencias.

³⁴ Subrayado.

³⁵ A partir de esta línea, el texto está escrito en vertical sobre el anterior en horizontal.

Ministerio
Justicia e Instrucción Pública
Nación Argentina 3 Abril 38 - Viamonte 550-1.

Querido Ortega: de manera directa y sin preguntar nada se me dijeron enteramente de las condiciones en que se hacen aquí las nuevas ediciones de la Revista de Occidente.

Fui a verlos para hablar del libro de Ramón Gómez de la Serna que ha venido - se ha marchado a México - como delegado, representante de la Central por hora estos en el Norte de España.

Cuando se trate de autores que han muerto hace tiempo y ~~pueden no tener~~, por tanto, es lícito de derechos la publicación de sus libros, ellos creen que deben regalos a los que ~~la traducción~~ que pertenezca a la Revista. Si los autores viven, hay que ver si han autorizado a la Revista los derechos de propiedad o si estos derechos siguen perteneciendo a los autores. En cualquier caso la Editorial S. C. recibe en sus libros una cantidad para integrarla en su día a quien le corresponda. No estaría de más, que si sin saber nada les enviase a mis amigos a mí esa suma en cuenta que yo pudiera invertir, y yo haré con mucho gusto, pues esto ve a una relación con ellos, lo que yo no me mande.

El arriendo de la vivienda ha quedado suspendido por falta de créditos en el presupuesto.

El nuevo gobierno quiere hacer economías; la nación se encuentra este año, por la mala cosecha, en peores condiciones económicas que el año pasado.

El pero ha trabajado mucho y no es el momento de emprender fastos. A mi me han dado, entre tanto, una cátedra en la Facultad en la cual algún tiempo tiene que ejercer dependencias hasta la hora del regreso a España que parece próximo.

81

Ministerio
Justicia e Instrucción Pública
de la
Nación Argentina

Pienso mucho en U. y en Rosa, que están acá vivir en perpetua angustia con los chicos en el frente. Si vivo en mi silencio, les veo, pero no me da mucha salud. La que a todo sufrimiento les hace sufrir, solo ellos lo saben; por la maldad de unos cuantos políticos que han puesto bien a resuelto sus vidas, las de sus hijos y sus intereses. Están hoy más que diez que eso es el pueblo español. Cuanto si los muertos, muertos hijos, no fueran también pueblo!

La parece que tea a su fin; para cuando ese día llegue quisiera una vez, con su opinión y su consejo. No creo que sería posible renombrar la residencia ni sería agradable meterse en una otra residencia de tipo --. Pero yo querría volver a España porque la expatriación, de mancha indefinida, no es posible. Ni aquí están dispuestos a aplicar especiales a darme puestos permanentes.

El punto de nuestros amigos, un especial Victoria, es una generosidad que es casi una locura, porque nos acopian de tristes y de creídas espontáneas. La burocracia quiere que no acopien, en especial, los españoles, porque la competencia es mayor.

Por lo demás, recado este misivito, que pa el poere, y de la relusión económica, por un encanto muy sencillo y a gusto, por el momento toda la vida. Poco V. tenía en raya en una punto del país, no la mejor, ciertamente, y una ventanita, punto, muy fuerte.

En el mes que viene se verá si
a Maipú

Mallorca necesita de
un reavivamiento de
sus abandones, pero no ve un
modo de hacerlo, porque
Mallorca como hasta
ahora solo tiene
términos y libertad

[31]³⁶

[De María de Maeztu a José Ortega y Gasset]

Buenos Aires 26 abril 1938
Viamonte 550

Querido Ortega: Aprovecho la salida del Cap Arcona para enviarle estas líneas.

En este mismo vapor va Angélica³⁷, que le llevará mis noticias, y un matrimonio muy simpático, los petigós [ileg.], que le harán una visita en mi nombre. Ud. los conoció en Zumaya; son grandes admiradores suyos.

Como le contaré Angélica la Residencia quedó en suspenso pero me han dado una cátedra en la Facultad y estoy contenta. Ahora tenemos un Ministro³⁸ que tiene fama de muy inteligente y honesto pero por lo que me han dicho que dice debe [de] ser muy antiespañol. De modo que los españoles no podemos esperar su ayuda. Desde la guerra se prohíbe la inmigración española por temor a la entrada de comunistas y ello crea un confusionismo un poco extraño. El pueblo argentino y, sobre todo, las clases altas, simpatizan hoy más que nunca con España y los españoles pero los políticos tienen un cierto temor a la invasión hispana y prefieren la inmigración de cualquier otra parte de Europa³⁹. No sé cuál va a ser el refugio de las izquierdas cuando acabe la guerra.

Pero yo no puedo quejarme. Tengo el trabajo suficiente para ir tirando hasta que termine la guerra y entonces, veremos. Angélica, que es más que un ángel, le lleva mi mensaje. La hora de la paz se aproxima y con ella el probable

³⁶ AO, sig. C-26/37. Escrita a mano y firmada.

³⁷ Puede referirse a Angélica Ocampo, la hermana más querida de Victoria, ya que María de Maeztu residía en casa de la escritora argentina.

³⁸ En febrero de 1938 llega a la Presidencia de Argentina Roberto Marcelino Ortiz (1938-1942), siendo su ministro de Justicia e Instrucción Pública Jorge Eduardo Coll. Roberto Marcelino Ortiz sucedió a Agustín Pedro Justo, ambos del Partido Demócrata Nacional formado por la alianza de los conservadores bonaerenses y los grandes terratenientes de la Pampa, gobernando en lo que se denominó la “Década infame” (1930-1943) debido a las acusaciones de fraude electoral y limitación de los derechos políticos.

³⁹ La Guerra Civil española fue seguida con pasión por la prensa y la mayoría de la población argentina, generando un clima de alta tensión. Mientras que entre la población dominaba la movilización social a favor de la causa republicana, el gobierno, temeroso de una infiltración comunista en su territorio, hacía gala de una neutralidad que se inclinaba por el bando de los sublevados. Esta tensión se hace evidente cuando en febrero de 1939 Argentina reconoce al gobierno de Burgos, mientras se van creando multitud de asociaciones a favor de los exiliados republicanos como la Comisión Argentina de Ayuda a los Intelectuales Españoles, dirigida por Francisco Romero y donde militaba Victoria Ocampo, o la Comisión Argentina pro Niño español.

regreso a España. ¿Qué hacer? ¿Qué hará Ud.? ¿Qué será de la Residencia? ¿Valdrá la pena rehacer lo que, en cierto sentido, está definitivamente muerto? ¿No corresponden aquellos puestos a los jóvenes? De todos modos yo tengo que volver para recoger los papeles de Ramiro y ver lo que se puede publicar de toda su obra. No vacile en decirle a Angélica todo lo que no quiera usted confiar al papel. Angélica es un sepulcro y la discreción misma. Y una excelente amiga suya y mía.

Mis saludos a Rosa. ¿En qué frente está Joselín⁴⁰? Pienso mucho en él. Juan Manuel estaba en Aragón. Supongo que ahora estará en el [de] Levante. Que Dios los proteja.

Con el mayor cariño le abraza su vieja amiga

María

Y nuestra gran María Luisa⁴¹ camino de Segovia; siempre pisando los talones al vencedor.

⁴⁰ José Ortega Spottorno, el hijo menor de Ortega y Gasset.

⁴¹ María Luisa Caturla (1888-1984). Fue una historiadora del arte que se formó en el círculo de Ortega con el que departía sobre arte. En 1944 publicó *Arte en tiempos inciertos*, un original trabajo que relacionaba el arte moderno y el gótico flamígero. Se especializó posteriormente en el arte del siglo XVII, especialmente en el pintor Zurbarán del que publicó varios trabajos.

[32]⁴²

[De María de Maeztu a José Ortega y Gasset]

Buenos Aires 6 de julio de 1938
Viamonte 550 – 1º D

Querido Ortega: Hace mucho tiempo que no recibo sus noticias. Sé de Ud. por sus escritos. Su prólogo⁴³ y su epílogo⁴⁴ son una maravilla. Su última carta fue en Febrero⁴⁵; la contesté enseguida y cumplí sus encargos pero no he vuelto a saber de Ud. Recibí una carta de Isabel Fernández Gallo⁴⁶ –la contesté– tampoco he vuelto a saber nada y no sé ni dónde estará ahora esa criatura.

Y bien, me urge decirle lo que voy a decirle en esta carta.

La editorial Sur está en trance de experimentar una importante ampliación y transformación. En la nueva empresa estarían las personas más solventes del país y más serias. Entre tanto se ha producido una disensión en Espasa y la persona que se separa –que dice contar con millones⁴⁷ (?)– anda haciendo contratos con escritores y casas editoriales. Dicen –supongo que todo lo que dicen no tiene ningún fundamento– que cuentan o van a contar con los libros de la Revista de Occidente. Esta prenda es aquí muy codiciada, pues agotados

⁴² AO, sig. C-26/38. Escrita a mano y firmada.

⁴³ Se debe referir a "Prólogo para franceses", IV, 349-372, texto que iba a ser introducido en la traducción al francés de *La rebelión de las masas*, en traducción de Luis Parrot, en 1937. Ese mismo año se publica una nueva edición en Espasa-Calpe Argentina y entre julio y agosto aparece en el diario *La Nación* bajo el epígrafe "Prefacio para franceses". Escrito en Oegstgeest, un pueblecito próximo a Leiden, Holanda, donde Ortega había sido invitado, junto con su hijo José, por Huizinga, es uno de los textos más significativos del periodo y de la situación vital de Ortega. En dicho texto identifica el fenómeno de la rebelión de las masas con la absorción de todas las cosas y del hombre mismo por la política. Ni el tema de su libro ni él mismo son políticos, su reflexión es previa a la política y pertenece a su subsuelo. "Ser de izquierdas es, como ser de derechas, una de las infinitas maneras que el hombre puede elegir para ser imbécil; ambas, en efecto, son formas de hemiplejía moral". Así mismo reprocha a Francia que haya introducido en la dinámica histórica la revolución como método para resolver los grandes problemas, en un olvido de la historia que es el verdadero ser del hombre.

⁴⁴ "Epílogo para ingleses", conformado por el epílogo y el artículo "En torno al pacifismo". Escrito el primero en París en 1937 y el segundo en 1938, IV, 499-530. En este texto Ortega critica el pacifismo inglés por no estar basado en un análisis riguroso de la realidad, desde la creciente incomprendición en que habían caído los pueblos de Occidente.

⁴⁵ No contamos con esa carta.

⁴⁶ Isabel Fernández Gallo fue residente en la Residencia de Señoritas durante el curso 1935-1936, según consta en archivos de la JAE.

⁴⁷ Se refiere a Losada.

los depósitos que había en las librerías, todo el mundo pide esos libros y nadie los tiene.

Me permito, Ortega, prevenirle para que no sorprendan su buena fe pues el señor que se separa de Espasa Calpe debe hacerlo –no lo sé– por razones políticas y se teme que reciban fondos de esa turbia fuente que prolonga la tragedia de España.

Yo hablé discretamente con Urquiza y Olarra (sin decir que usted me preguntaba nada) y entendí que ellos tenían autorización para publicar los libros de Ud., y de la Revista. De todos modos dígale Ud. lo que hay sobre esto y no tema que yo haga un uso indiscreto. Confíe en mí. Podría suceder que las editor[iales] serias se uniesen frente a esa amenaza de crear una editorial con fondos misteriosos. Por si el caso llega conviene no tener ataduras con personas que no ofrecen solvencia alguna. No me refiero naturalmente a Espasa sino a los que quieren ir contra ella. Es verdad que Olarra ha exagerado un poco la nota derechista –me dicen– en la selección de libros. Pero no es menos verdad que el enemigo usa todas las armas y como es verdad que los rojos tienen dinero –el que se han llevado [de] España– pueden hacer ofertas ventajosas y sorprender a los que no estén bien informados. Tal vez en el próximo correo pueda dar a Ud., noticias más concretas. Hoy solo quiero advertirle que *no*⁴⁸ dé Ud. su autorización para publicar sus libros ni sus derechos sobre los libros de la Revista sin antes estar bien informado. Yo le informaré. Dígame dónde está Soledad. Un abrazo de

María

[33]⁴⁹

[De José Ortega y Gasset a María de Maeztu]

St Jean de Luz 12 Julio 1938⁵⁰
Villa Sea Shell-Rue Michel le Basque

Querida María: Recibo hoy su carta de 6 de julio. Veo que no ha recibido otra de 8 de junio que le escribí donde le hablaba de una porción de cosas. Ante

⁴⁸ Subrayado.

⁴⁹ AO, sig. CD-M/1. Mecanografiada y sin firma.

⁵⁰ En la primavera de 1938, los Ortega dejan el piso de la Rue Gros en París y parten a Leiden donde Ortega imparte unas conferencias remuneradas. Ese verano lo pasan en San Juan de Luz donde estaban refugiados Antonio Marichalar y Justino de Azcárate.

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

el peligro de que no recibiera usted tampoco esta si la enviaba directamente –en un año no he conseguido, merced a pérdida de cartas en el correo, normalizar mi correspondencia con Morente⁵¹– le envío esta por medio de Olarra. Le agradezco la información que me envía sobre esa editorial de la que ya tenía noticias y cuyo origen y sentido había presumido. De todas suertes mi gratitud sería mayor si en indicaciones como esta me hiciese usted conocer quién la ha movido a hacérmela. Creo que tiene usted mucha razón en cuanto me dice respecto a este asunto. Yo creo, así mismo, que se podía haber evitado llevando las cosas de otra forma *desde el principio*⁵². Me parece muy bien también que haya resuelto usted permanecer ahí. Estoy inquieto con el viaje de Morente⁵³ cuyo motivo ignoro en absoluto. Si usted puede descifrarme algo el enigma se lo agradeceré mucho.

Aquí suponemos que Victoria se embarcó el día 1 de este mes. Escribiremos a Isabel Fernández Gallo para que le conteste aunque nos extraña que no lo haya hecho porque conocemos lo superlativamente escrupulosa que es.

Nos hemos venido a San Juan de Luz hasta fines de septiembre y aquí debe usted escribir.

Todos los nuestros están bien. Miguel y Joselín siguen en el frente de Aragón. Aquel me ha hecho una visita recientemente. Mamá y Rafaela están en Marbella. Parece que bastante bien de salud. Por cierto que aquí no nos llegó nunca la menor noticia de los mil francos que había usted enviado a Rafaela⁵⁴. Ya le escribiré a usted más largo.

Un abrazo de su viejo amigo.

⁵¹ Ortega procuraba mantenerse informado de la evolución de los acontecimientos, tanto en España como en Argentina. Acerca de este país, donde barajaba instalarse, mantenía correspondencia con Victoria Ocampo, Lorenzo Luzuriaga y Manuel García Morente.

⁵² Subrayado. En carta posterior, Ortega remite a María de Maeztu a los consejos que dio en su momento a Olarra para la edición de un periódico español en Tánger.

⁵³ Ortega, que no tiene noticias recientes de Morente, al que se le ha ofrecido una cátedra en Argentina, está muy preocupado por su conversión y lo que podría influir en sus conferencias filosóficas en lo que respecta a su propia posición como filósofo agnóstico. José Ortega Spottorno en su libro *Los Ortega*, cuenta cómo, una noche del abril en la que Morente estaba solo en el piso de su amigo Ezequiel de Selgas, escuchando en la radio un pasaje de Berlioz, titulado *L'enfance de Jesus*, sintió la necesidad de rezar el padrenuestro y luego sintió la presencia de Dios. Cuando regresó a Madrid en 1938, después de su estancia en Tucumán, se consagró como sacerdote. A partir de su vuelta a España sólo escribió una carta a Ortega el 10 de julio de 1938 que no fue contestada.

⁵⁴ Por esta nota se aprecia que recibió la carta de María de Maeztu del 3 de abril, en la que le comunicaba el envío de dinero para Rafaela.

⁵⁵RÉCÉPISSÉ

Á remettre au déposant.

Nom et adresse du destinataire

M: María de Maeztu

Rue: Viamonte, n° 550

á: Buenos Aires (Argentine)

Nature de l'objet: Lettre

[34]⁵⁶

[De María de Maeztu a José Ortega y Gasset]

Buenos Aires 13 julio 1938
Viamonte 550 - 1º D

Querido Ortega: Acabo de recibir una nota de Lolita Castilla⁵⁷ dándome su dirección durante el verano y estoy preocupada pensando que ha podido extraviarse la última carta que le envié a París –en ella le hablaba de las empresas editoriales que se están formando aquí y le ponía en guardia sobre posibles ofrecimientos que podrían hacerle acerca de la publicación de sus libros y de los de R.O. En Espasa ha habido una escisión por razones de orden político. Las izquierdas se van con capital que han obtenido en ese sector y los que se quedan tal vez se unan a Vehils⁵⁸ –el gerente de la Chade⁵⁹– que es la

⁵⁵ AO, sig. CD-M/lb. Resguardo de envío por correo conservado con la carta.

⁵⁶ AO, sig. C-26/39. Escrita a mano y firmada.

⁵⁷ Dolores Castilla (1904-1966) fue durante toda la existencia de *Revista de Occidente*, secretaria de la *Revista*, a la vez que de Ortega y Gasset. Querida y respetada por todos, García Lorca la llamaba “Lolita de Occidente”. Consiguió salir del Madrid republicano y residió en París en la casa de Ortega. Volvió a Burgos y a finales de 1938 se trasladó a Madrid y allí colaboró con José Ortega Spottorno a partir de su llegada a Madrid en las nuevas Ediciones de la Revista. En 1942 cuando el matrimonio Ortega se trasladó de Argentina a Portugal, fue a recibirlas a Lisboa.

⁵⁸ Rafael Vehils i Grau (1886-1959), abogado, empresario y político catalán, en 1924 se trasladó a Montevideo, donde fue director de la compañía de tranvías *La Transatlántica*. Posteriormente se trasladó a Buenos Aires donde fue director de la Compañía Hispano-Americana de Electricidad (CHADE). Del encuentro con Victoria Ocampo y con la colaboración de Oliverio Girondo, cuajaría la creación de la Editorial Sudamericana.

⁵⁹ Compañía Argentina de Electricidad.

persona de más alto prestigio aquí en el mundo de los negocios, a quien yo he ganado para Sur. Pero sobre todo esto hay que guardar una reserva absoluta pues las cosas no están ultimadas y podrían fracasar si se habla de ellas. La casa matriz de Espasa está en San Sebastián y por ahí habría personas que si saben lo que pasa aquí podrían estorbar su realización. Hasta ahora lo que podemos dar como cierto es esto: Sur se va a convertir en una gran empresa editorial con capital que aportan los grandes financieros del país y las personas de más alta solvencia. No sabemos lo que hará Espasa al separarse de unos de sus gerentes, Losada⁶⁰, que es el que se va para formar la nueva editorial con un grupo de muchachos de izquierda vinculados con la embajada gubernista⁶¹. Por tanto no hay que hablar de Espasa hasta que la situación se despeje. Pero los de Sur van por muy buen camino. Yo conocí a Rafael Vehils, Presidente de la Chade y Presidente hoy de la Cultural española que ha venido a pasar a ese grupo porque las socias fundadoras no estaban de acuerdo con la actitud de extrema izquierda de Avelino⁶². Y bien, yo presenté [a] Vehils a Victoria; llevé con mucho tacto las primeras negociaciones y estamos a punto de arribar a puerto. Angélica que tiene instrucciones de Victoria le habrá hablado a Ud. o ya le hablará. Y claro está, sería interesantísimo contar con Ud. con sus libros y con los de la R. de O. Todos me piden que le escriba yo a Ud. para que no se anticipe Ud. a dar sus derechos o su autorización a los otros. Por lo que hoy representan y significan estoy segura que usted preferirá siempre ir con "Sur"⁶³, es decir, con la nueva empresa que probablemente llevará otro nombre aunque todavía nada se ha tratado de esto. Una empresa francesa piensa también montar aquí una editorial. En suma, en vista de que no llegan libros de España y de que aumenta aquí cada día el número de lectores todos piensan que una editorial en

⁶⁰ Gonzalo José Bernardo Juan Losada (1894-1981) se separa en 1938 de Espasa-Calpe Argentina y con el apoyo de Enrique Pérez, Teodoro Bacú, Jesús Alonso y otros socios capitalistas, funda la Editorial Losada, a la que pronto se unen exiliados republicanos y autores argentinos. Entre ellos, Guillermo de Torre, Amado Alonso, Francisco Romero, Luis Jiménez de Asúa y Lorenzo Luzuriaga.

⁶¹ Podría querer decir gubernamental.

⁶² Avelino Gutiérrez (1864-1946), de origen español, se licenció en Medicina en la Universidad de Buenos Aires, ciudad en la que residió hasta su muerte. En el año 1912 crea la Institución Cultural Española y colabora con donaciones en la política de becas de la JAE. En dicha Institución impartieron conferencias los más destacados intelectuales españoles. Ortega y Gasset fue invitado en 1916.

⁶³ El nombre que se adopte finalmente será el de Editorial Sudamericana. Victoria Ocampo traslada los fondos de la editorial Sur a la nueva empresa que, organizada por Antonio López Llausa, comienza a funcionar a partir de 1939, aunque pronto comenzaron a surgir las primeras desavenencias entre Victoria y la editorial recién creada, fruto de la extrema polarización de posturas respecto a la guerra española.

grande (empezando no muy en grande) sería una gran cosa. Contésteme y confíe en mí que yo procederé con toda reserva y solo diré lo que Ud. me autorice a decir. Aquí sigo defendiendo mi vida y la de los míos como puedo sin nada seguro y viviendo a salto de mata dando conferencias, impartiendo cursos con carácter libre. Muy difícil la vida para todos.

⁶⁴Dígame si Soledad está ya con Ud. Un abrazo para Rosa y otro para Ud., de María.

He leído la carta que ha escrito a Ramón⁶⁵ –una maravilla de carta– que hemos saboreado aquí con deleite. Bebé muy halagada con las palabras de “su mejor amiga” que usted le dedica. Sus otras amigas no tenemos celos pero podríamos tenerlos. Yo soy íntima amiga de Bebé y la quiero mucho pero claro está que no se puede comparar con Victoria. Victoria es única aquí y en el mundo entero; y única también en la manera de quererle y admirarle. Pero bien, lo importante es que esas cosas –las que dice Ud. en la carta– se pudieran decir en público. Una opinión de Ud. pesaría muchísimo en la opinión pública. Es verdad que lo que dice Ud. en el epílogo a los ingleses es ya, para los que le conocemos, bastante significativo, pero no sé si el gran público lo entenderá claro. Ya sé que no soy quién para dar a Ud. consejos pero sufro tanto, tanto con esta tragedia que me ha despojado de todo lo que más quería en el mundo que deseo enormemente sentirle a Ud. a mi lado.

He viajado por las provincias. En todas partes su nombre es pronunciado con el máximo respeto y la máxima admiración. El influjo de su pensamiento sobre las juventudes es extraordinario; por eso una palabra de Ud. tendría una resonancia definitiva. ¡Qué envidia me da Ud. gozando de esa tierra del Pirineo y de ese clima! Vivo rodeada de un grupo de amigas que me quieren mucho pero la lucha contra el extranjero y sobre todo contra el español (porque aquí está la competencia) es terrible y durísima. Esta lucha nace, crece y

⁶⁴ Hasta el punto texto escrito en vertical sobre el anterior en horizontal.

⁶⁵ Probablemente sea una carta a Ramón Gómez de la Serna. Antes de su salida de España en 1936, Ramón había visitado Buenos Aires en 1930 y 1932 y había establecido relación con Luisa Sofovich. Su amistad con Ortega y Gasset databa de antiguo y ya en 1920 le había organizado un homenaje en el Café Pombo. Posteriormente sería asiduo de la tertulia de *Revista de Occidente*. Al igual que Ortega y Gasset, Ramón Gómez de la Serna se negaba a declarar públicamente su posición a favor de cualquiera de los bandos implicados en la guerra civil española.

muere en las esferas oficiales y académicas. Pero es lo suficiente para impedirle a una un mínimo de seguridad. ¿Cuándo podré volver a España?

⁶⁶Es la pregunta que me hago todos los días. Suya María

Hoy miércoles.

Aprovecho este recorte para hablarle de mí. La Residencia no se hizo no por ninguna de las razones que se han dicho (la influencia negativa de Victoria etc.) sino por ser yo extranjera y muy principalmente por ser española. Esto no me estorba para realizar mi labor libremente pues las viejas familias de los próceres y las amigas de Ud. que son mis amigas son hoy más españolas que nunca están con nosotros con nuestro dolor y me ayudan mucho. Pero el elemento oficial y el académico nos es adverso y no quieren dar trabajo a los españoles. Pero no hay que decirlo y hay que hacer como que una no se entera. Victoria está bien situada, cada día mejor, y me ha ayudado mucho. El Ministro actual, el de Instrucción Pública⁶⁷ es tan antiespañolista que no ha querido ni recibirme. Pero tengo trabajo, estoy tranquila –si tranquila se puede estar con todo el dolor que llevo sobre mí– y no me quejo. Hasta que acabe la guerra me quedaré aquí. Dígame si puedo servirle en algo. Utilíceme. Soy su mejor amiga de siempre. Le cito (no es necesario decirlo) en todas mis conferencias, con la devoción, el respeto y el cariño de 30 años de amistad que la vida tan destructora no ha logrado destruir. Muy suya

María

⁶⁶ Texto escrito en vertical sobre el anterior en horizontal.

⁶⁷ Jorge Eduardo Coll.

Buenos Aires 13 Julio 1938 - Volumen 550 - 1^o d

Lucido Ortega. Trato de recibir una nota de Lolita para dándome su dirección durante el verano y estás preocupados por donde juzga ha pedido retraer la carta que le envíe a París. En ella te hablaba de los impagos editoriales que se están haciendo aquí y te ponía en guarda sobre posibles efectivamente o posibles daños que arroje la publicación de sus libros y de los que yo no sé. Yo espero ha habido una excusión por impagos y ordenádole a los que siguen, se unan con capital que han obtenido en ese sector y lo que se pide es que se unan a Vélez - el gerente de la librería - la persona de más alto prestigio aquí en el mundo de los negocios, a quien ya ha llamado para él. Pero sobre todo esto hay que guardar una reserva absoluta, que las cosas no estén ultimadas y proponer prorrogar lo que hasta ahora se ha hecho. La cara matriz de España está en tu elección y para ello necesitas que si sabes lo que para aquí podrían establecer en realidad. Hasta ahora la que pedimos dar como cierto es ésta: "Si se va a conseguir votar en una gran empresa editorial con capital que aporten los financieros del país y las personas de más alta solvencia. No sabemos lo que habrá España al separarse de uno de sus partidos, la Cossida, que es el que se va para formar la nueva editorial, en un grupo de muchachos de izquierda vinculados con la embajada gubernista. Por tanto no hay que hablar de separarse hasta que se determine si se despegue. Pero lo de lo que se ha dicho es que un buen camino es Rafael Vélez, Presidente de la librería, Presidente hoy de la editorial española que ha acordado a parar a los grupos que tiene en su poder. Aunque no estaban de acuerdo con la actitud de este nuevo izquierdismo que tiene en Buenos Aires. Vélez es un mucho mejor hombre que tiene instituciones de literatura y habrá hablado a V. con su hermano, y con los de la A. de O. Ayer me pidieron que te escribas yo a V. para que no se anticipara a dar sus derechos a su autorización a estos. Por lo que les representan y comprenden esto, prepara que V. preferiría siempre ir con "l@s", es decir, con la nueva empresa que probablemente llevará otro nombre, aunque todavía nadie se ha hecho de esto. Una empresa literaria que no tiene que tener otra que sea editorial. En suma, en vista de que no tienen libros de España y de que tienen que agarrarla con el número de lectores todos pierden por una editorial que grande (superando un gran número) sería una gran cosa. Entiendo que tiene un libro que desechará en toda reservada y solo diré a que V. me autorice a decir. — Apúntate defendiendo mi vida y la de los míos que pueden ser muy seguro y asiendo a cada de ustedes cuando quieran que planteando un libro. Mañana la visita para mí.

He leído la carta que ha escrito V. a Ramón - una maravilla de carta que hemos valorado aquí con deleite. Perte, mi halagada en las palabras de "mi mejor amigo" que V. le dedica, sus demás amigos no tenemos tales pero redriámos fuerles. Lo que critica amiga de Rebe la que lo nubelo pero claro está que no se puede suspender en Victoria. Victoria es única aquí en el mundo entero; y siendo también en la manera de quererte, admisarte. Pero bien, yo no hablo es por otras razones que dice V. en la carta - se pide decir en público. Una opinione de V. heraría muchísimo en la opinión pública. En verdad que lo predice V. en el epígrafe a los amigos es que, para los que le conocen, tanto respeto lativo, pero no sé si el gran público lo entendería bien. La V. que no se quiere para dar a V. consejos, pero sobre todo, tanto con estos tristes que me ha despegado de todo lo que más quería en el mundo que deseó enormemente sentirle a V. a mi lado.

He añadido varias páginas. En total, parte, su nombre es prenunciado con el máximo respeto, la máxima admiración. El influjo de su pensamiento sobre las juventudes, es extraordinario; pero no una palabra de V. tendría una resonancia definitiva.; así evitaba que la V. dejando de era herida del Perú y de Escocia. Vivo recordando de un furgón de su viaje que me trajeron muchos pero la noche contra el extranjero que todo contra el español (que sabía esta la omnipotencia) terrible durísimos. Esto mejor nació, crece, muere en las enfermedades, academias, pero es lo suficiente para impedirle a uno un mínimo de seguridad. Cuanto se podía volver a España.

Hoy miercoles. Aprovecho este recorte para hablarte de mí. La cordialidad no se hizo no por ninguna de las razones que se han dicho (la influencia negativa de Victoria etc.) sino por ser yo estafador y mi principalmente por ser español. Esto no me atormenta, ya que realizo mi labor libremente pues las viejas familias de los príncipes, las amigas que V. que son mis amigas, son hoy más españolas que nunca, están con nosotros, con nuestros dolores y nos ayudan mucho. Pero el elemento especial y el acordante es la adversidad y no quieren dar trabajo a los españoles. Pero no hay que decirlo, hoy que hacer como que uno no se interesa. Victoria está bien situada, cada día mejor. Y me ha quedado mucho. El Ministro actual, en cambio, el de sustitución pública es tan anticommunista que no se puede ni considerar. Pero tengo trabajo, esto tranquiliza - si tranquila, se puede estar en todo el dolor que lleva solo uno, y no que pego. Hasta que acabe la guerra me quedare aquí, aunque si pego muere en algo. Atacando, soy mi vieja amiga de siempre. De esto no es necesario decirlo, en todas mis conferencias, con la devoción, el respeto y el cariño de 30 años de existencia que la vida tuvo de Victoria no ha sido destruida. Mi vida grande

[35]⁶⁸

[De José Ortega y Gasset a María de Maeztu]

[Finales de julio de 1938]⁶⁹

Primero. No comprendo que pueda tener importancia la escisión de Calpe. Losada no era sino un empleado de la casa como Urgoiti. Qué otros elementos se han ido con aquél ; Por qué da usted a entender que lo de Calpe –producido por la escisión– tardará en arreglarse?

Segundo. Esa editorial francesa [i] no es el depósito de Hachette⁷⁰ en esa ciudad que piensa ahora aumentar su producción? [i] Cuál es si no?

Tercero. [i] A qué se refiere usted cuando me dice que no deje traslucir nada del asunto porque habrá en San Sebastián quienes intenten desarreglarlo?

Cuarto. Convendría que hablase usted con Ricardo⁷¹ Urgoiti⁷², para decirle lo siguiente: que no deje de escribirme cuanto antes, que ha llegado al extremo mi preocupación sobre el porvenir de Calpe allí, que se lo diga a Julián Urgoiti⁷³. Que de todas partes llegan proposiciones a los escritores españoles, los cuales han ido demorando y demorando contestarlas, pero que esta situación no puede, al menos para la mayor parte, prolongarse indefinidamente sin razón justificada. (Este paso no significa por parte de usted duplicitad alguna, porque sin que se me aclare las cosas de Calpe, yo no quedaría en franquía para pensar en ayudar a otra cosa).

⁶⁸ AO, sig. CD-M/3. Mecanografiada y sin firma.

⁶⁹ Esta carta no está fechada, pero parece ser una contestación a la carta de María del 13 de julio, ya que Ortega menciona la advertencia que le hace esta acerca de que no deje traslucir nada del asunto de las editoriales, porque el proyecto de Victoria pudiera entorpecerse desde San Sebastián donde se encontraba la sede de Espasa-Calpe. Si Ortega responde con la rapidez en que lo hizo a la carta de 6 de julio, podríamos aventurar la fecha de finales de julio de 1938. También podría ser el borrador de una carta no enviada.

⁷⁰ Editorial fundada en 1826 por Luis Hachette.

⁷¹ Subrayado.

⁷² Ricardo Urgoiti (1900-1979). Hijo de Nicolás Urgoiti, fundador de Espasa, fue un ingeniero y empresario de medios audiovisuales. En 1924 fundó la emisora Unión Radio, que sería el embrión de la Cadena Ser y también dirigió la empresa Filmófono de sonorización y distribución de películas. La larga amistad de Ortega con su padre Nicolás Urgoiti, le lleva sin duda a pedir su intermediación.

⁷³ Julián Urgoiti, que había sido enviado a la Argentina en 1928, junto con Losada para hacerse cargo de la delegación en ese país de Espasa-Calpe; obtiene poderes en 1937 del Consejo de Administración de Espasa Calpe, reunido en San Sebastián, para fundar Espasa-Calpe Argentina.

74 ÉCÉPYSSÉ

À remettre au déposant
et adresse du destinataire:
María de Maeztu
Rue Viamonte n° 550
à Buenos Aires
Nature de l'objet: Lettre

Primero. No comprendo que pueda tener importancia la escisión de Calpe-Losada no era sino un empleado de la casa como Urquiza. Que otros elementos se han ido con aquél ? Por qué da usted a entender que lo de Calpe - producido por la escisión - tardará en arreglarse ?
Segundo. Esta editorial francesa no es el depósito de Hachette en esa ciudad que piense ahora aumentar su producción? ¿Cuál es si no ?
Tercero. A qué se refiere usted cuando me dice que no deje traslucir nada de asunto porque habrá en San Sebastián quienes intenten desarrugarlo ?
Cuarto. Convendría que hablase usted con Ricardo Urquiza, para decirle lo siguiente: que no deje de escribirme cuanto antes, que ha llegado al extremo mi preocupación sobre el porvenir de Calpe allí, que se lo diga a Julián Urquiza. Que de todas partes llegan proposiciones a los escritores españoles, los cuales han ido demorando y demorando contestarlas, pero que esta situación no puede, al menos para la mayor parte, prolongarse indefinidamente sin razón justificada. (Este paso no significa por parte de usted duplicidad alguna, porque sin que se me aclare las cosas de Calpe, yo no quedaría en franca libertad para pensar en ayudar a otra cosa).

⁷⁴ AO, sig. CD-M/3b. Resguardo de envío por correo conservado con la carta.

[36]⁷⁵

[De María de Maeztu a José Ortega y Gasset]

Buenos Aires 20 Agosto [19]38
Viamonte 550-1º D

Querido Ortega: Recibo su carta del 9 de agosto⁷⁶. Me deja usted un poco vacilante con su respuesta a mi pregunta sobre el asunto de *La Nación* porque no sé si es bastante categórica. Pero como las personas que van a hacer la gestión son excelentes amigos suyos, lo harán con gran tacto y obtendrán un feliz resultado. Todos en aquella casa (*La Nación*) le quieren bien y están muy pesarosos del error cometido. (Perdóneme si en cada instante no empleo la palabra

⁷⁵ AO, sig.C-26/40. Escrita a mano y firmada.⁷⁶ No contamos con esa carta.

adecuada: no estoy bien de salud y tengo un cansancio infinito). Perdóneme por haber empleado en mi carta la palabra *terco*⁷⁷, la retiro como todo lo que haya podido molestarle. Bien sabe Dios que no fue ese mi intento. A veces creamos –creí yo– que la amistad a fuer de vieja y bien probada nos autorizaba a emplear términos familiares que tomados en sentido estricto no emplearíamos.

Hoy he asistido a otra reunión de V.⁷⁸ con V. Creo que será la última a que yo asista pues ya está todo ultimado y no hace falta mi presencia. Parece que Calpe continúa como estaba sin unirse a la nueva empresa. Llevará una vida precaria publicando muy poco y al frente se quedarán Olarra y Urgoiti (o uno de los dos). Prefieren por lo visto (yo no he hablado con ellos) esperar así los acontecimientos que se produzcan al término de la guerra, Vehils cree que tal vez es mejor así. La actitud de Olarra es muy digna pero mantiene un criterio muy intransigente en cuanto a las publicaciones. Por tanto; la nueva empresa será argentina; predominando los amigos de Victoria y ella tendrá una posición directiva que le dará un gran influjo cultural en su país. Yo he contribuido mucho a que esto sea así por razones muy largas de contar y distintas de lo que parecen.

Algún día, tal vez muy pronto, hablaremos de todo eso. Primero hablando usted con Victoria, que se embarca el día 26 y llegará a Biarritz antes de que usted se haya marchado. Por supuesto, usted no sabe nada de este asunto más que lo que ella le cuente. Yo le he dicho que le he contado a usted algo, pero sin precisar las cosas. Yo también espero regresar a Europa en cuanto termine mi curso en la Universidad y a veces me entra la angustia de morir en esta tierra tan terriblemente antiespañola. En un año han cambiado mucho las cosas. Cuando llegué había una gran simpatía hacia la causa de Franco que disminuye de día en día. La venida de Ossorio⁷⁹ como embajador rojo nos ha hecho mucho daño. Y aquí la propaganda nacionalista está muy mal llevada. Carmen Acha regresa también el día 26 y ella le llevará mis noticias. He cometido un gran error: trabajar demasiado con muy poca remuneración y estoy totalmente agotada. La vida en América es terriblemente dura. Yo la hubiese soportado bien si hubiese venido más joven y con el alma menos dolorida pero ahora, tal y como estoy no puedo más, no puedo.

⁷⁷ Subrayado.

⁷⁸ Victoria Ocampo y Rafael Vehils.

⁷⁹ Ángel Ossorio y Gallardo (1873-1946), abogado y político español, perteneció al Partido Conservador hasta 1922 en que se afilió al Partido Social Popular. De 1907 a 1909 fue gobernador Civil y posteriormente diputado en Cortes en los periodos 1903-1923 y 1931-1933. Fue abogado del presidente Companys por los sucesos del 6 de octubre y en 1936 nombrado embajador en París, Londres y finalmente Argentina por el gobierno republicano. Al finalizar la guerra civil española se exilió en Argentina.

Trate Ud. a Victoria con extraordinario mimo. Lo merece. Pero bien entendido, ella a pesar de cuanto yo le he dicho, sigue simpatizando, más o menos conscientemente, con los “leales”. Cree que ahí está la libertad y la democracia y como es profundamente anticlerical piensa que el triunfo de Franco podría traer un influjo excesivo de la Iglesia. Hábale Ud. Hábale en el tono elevado, impersonal y objetivo con que Ud. puede hacerlo. Con todo es Victoria la primera persona que tiene este país, la mejor, la más europea, y la que más nos quiere (a Ud. y a mí) pero –como yo– muy presta a ser dominada por el demonio de la ira; hay que tratarla con cuidado. Yo espero que el aire de Europa le haga mucho bien y por eso –aún quedándome terriblemente sola–, la he instado a que se vaya. Tal vez nos reunamos todos en París. Dios lo quiera. A veces pienso que no más llegará para mí esa hora.

Tengo que rectificar mi juicio sobre Vehils: mirándole de cerca no se parece a Urquiza sino a Castillejo. Inteligente, trabajador, tenaz y fino por fuera y un poco terco por dentro. Habla mucho y escucha poco, eficaz en grado extremo, sutil, acomodaticio y muy sensible a los cambios de temperatura. En estas últimas semanas se ha observado aquí un viraje de la brújula hacia la izquierda y él, atento a estas variaciones, las registra con extraordinaria precisión.

Yo le he pedido seguir y captar y ayudar a Victoria –que sin mí hubiera percido– gracias a mi experiencia con el gran Castillejo ¡Es curioso cómo repite la naturaleza los tipos! También él va a Europa en diciembre y me gustaría que se conociesen Uds. Vale la pena.

Y bien, querido Ortega, como con Castillejo I tuve bastante no quisiera tener que hacer nada con Castillejo II. Sería demasiado para una sola vida. La sociedad editorial se formará con 500.000 pesos argentinos de amigos de Victoria. Eso hasta hoy. Todo puede cambiar mañana. Yo siento que Ud. no esté aquí pero respeto su actitud y la comparto aunque para mí, renunciar a las Américas es condenarme a la miseria pues de lo que escribo, muy poco, no puedo vivir. Mi situación es desesperada. Yo siempre pensé que podría volver a España pero por lo que Ud. me dice creo que tampoco esto es fácil.

Ignoro cuáles puedan ser las causas que impidan mi regreso, pero me basta con lo que usted me dice y no trato de averiguarlas.

Ignoro también quiénes son esos amigos que mañana van a tomar represalias contra mí por no sé qué supuestas actitudes mías de hoy. Para mí todo eso es un misterio. No entiendo nada, absolutamente nada. Mi actitud, la real, no la imaginaria que a Ud. le cuentan, ha consistido exclusivamente en dar conferencias sobre educación, pedagogía, filosofía y dos o tres temas literarios en toda la República. En trabajar con mis alumnos en un Seminario de la Facultad. En organizar sobre el papel una Residencia que no llegó a crearse. He cumplido

mi mensaje. Lo he cumplido con honestidad sin decir jamás una sola palabra que pudiera ofender a nadie, aunque son infinitas las ofensas recibidas en los últimos años. No sé cómo ni por qué ni cuándo esta actitud mía puede ser insolidaaria con unos amigos que desconozco (no sé de veras a qué amigos se refiere Ud.) y que mañana van a vengarse de mí. No merezco tanto. No, eso no será así. Entre otras cosas porque no es probable que yo pueda servir de blanco a las flechas de nadie. Lo más probable es que yo no intente nada ni pida nada más que mi retiro al que tengo derecho por 35 años de servicio. Si no hay guerra europea me retiraré a Biarritz. Si la hay volveré a los E.U. donde tendré un puesto en el año 40. Ya tendrán mis amigos y mis enemigos gentes más jóvenes que yo a quienes flagelar. Yo quisiera escribir, Ortega. Me cuesta; pero lo estoy intentando. Tengo muy adelantada la biografía de Ramiro. Quisiera que Ud. la viera. La primera parte es: "Estampas para una biografía" con recuerdos de infancia. La segunda parte "Comentario de sus tres libros"; la tercera parte un estudio de su época en el que me refiero mucho a Unamuno. Varios editores de aquí (no Calpe) me lo quieren publicar ¡cosa extraña! Los diarios y semanarios⁸⁰ me piden constantemente colaboraciones. Muy suya María.

⁸⁰ Desde aquí escrito en horizontal en un margen del folio escrito en vertical.

Pueños Cires 20 Agosto 38 - Viscounte 550-12 Q.

Leyendo Ortega: Recido su carta del 9 de agosto. Debejá que poca cosa iba con su respuesta a mis preguntas sobre el asunto de "la Victoria". Poco no se dice bastante categoricamente. Pero como las personas que van a hacer la gestión son excepcionales amigos tuyos, lo harán con tacto y astucia. Un felicis resultado. Túdes en aquella casa (la Victoria) te quieren bien. Están un poco asombrados del error cometido. (Perdonenme si en cada instante no empleo la palabra adecuada; no estoy bien de salud y tengo un cansancio infinito.) Perdonenme por haber empleado en mi carta la palabra tereo, ya visto como todo lo que haya pasado es de este.

Bien vale decir que no fue ese mi intento. A veces expongo -creo yo- que los amistades a fuer de vieja, bien perdida nos autoriza a emplear términos familiares que tomórelas de sentido estricto no implicanamos.

Hoy he asistido a esta reunión de V. con V. Creo que será la última, a que yo asista pues, ya estás todo ultimado y no hace falta mi presencia. Parece que calpe continua como estaba sin darse a la nueva impresa. Encuentra una u otra piecita publicando ayer poro y al fin de la noche se pinta aún clara Urtxita - o uno de los dos. Prefiero por lo visto. (yo no he hecho de los otros) esperar así los acontecimientos que se produzcan al término de la guerra. Mientras que yo tengo ya mejor idea. La actitud de Olano me da ganas pero mantenemos un criterio muy ultranacional en cuanto a los pueblos de Aragón. Por tanto, la nueva impresa será arquitectura moderna, los amigos de Victoria y ella tendrá una posición directiva que le dará un gran influjo cultural en su país. Yo he otrullando mucho a que esto sea así. Los rasgos y lenguas de costumbres y distinciones de la que heredará algún día, tal vez mi nieto, quedarán del todo ero. Primero habrá que V. con Victoria que se trubana el dia 26 y dejará Madrid para Valencia, donde yo te haré marchando. Por supuesto, V. no sabe nada de esto, aparte más que lo que él va a ejecutar. Yo le diré que le ha contado a V. algo, pero sin precisar las cosas. Yo también espero regresar a Guipúzcoa en cuanto terminen los servicios en la Universidad porque no estoy bien de salud y a veces me extraña la angustia de morir dentro de terror tan terriblemente anticristiana. En un año han caído muchos hermanos. Cuando despierto hacia una gran simpática lucidez la causa de Franco que siniestra de día en día. La veo de otros como imbéciles, yo no he hecho más dato. Sigo a la par, pero de una manera más mal llevada. Llegan horas regresando también el dia 26 y ella se llevará mis noticias. He cometido un grave error: Hablar por desvariado con mi hermano remuneración y esto totalmente agradada. La vida en América es terriblemente dura. Yo la había reportado bien si hubiere venido una juventud con el alma morena de lo que ahora, tal como estás no puedes más, no puedo.

Frate V. a Victoria con extraordinaria munificencia. Pero bien entendido, ella a pesar de cuantos ve y se dice, sigue simpaticando, mas o menos conscientemente con los "leales". Cree que ahí está la libertad, la democracia y como profundamente antisocial pienso que el tipo de Franco pedía tener un influjo decisivo de la Iglesia. Hablele V. Hablele en el tono elevado, impresionante y optimista al que V. puede hacerlo. Con todo es Victoria la primera persona que tiene este país, la mejor, la más europea, y la que más nos quiere (a V. y a mí) pero - como yo - no presta a ser dominada por el despotismo de la ira; hoy me trataría con misericordia. Yo espero que el aire de Guipúzcoa le atenga mucho bien y no - una predicción de terriblemente cierta, la he instado a que se vaya. Tal vez nos reencontramos todos

en París. Viva la guerra. A veces pienso que no das valor a tu vida ni esa hora.

En el tiempo que recopilar mi libro sobre Velázquez, viví en Madrid de verano y no se parecía a Uruguay sino a Castillejos. Entonces, trabajando tanto tiempo por la guerra y un poco más por dentro, hasta muertos, me ha pasado, apresado en prado estériles, en el aeródromo, en una cama de hospital, a los cambios de temperatura. En estas últimas semanas he estado observando aquí un viraje de la brigada hacia la izquierda. Yo he pedido a mis amigos que me den la información precisa para estar informado. Los amigos de Victoria - que son mi familia - han hecho lo mismo. Yo he pedido seguir captar y ayudar a Victoria - que sin mi hubiera sido imposible - gracias a su experiencia en el fronte castellano. ¡Es curioso que como repite la naturaleza los tipos! Familiar es la diferencia entre diciembre, que gustaría que se conservase más. Vale la pena.

Sí bien, pleno Ortega, como con Castillejos I tuve bastante no pude evitar tener que hacer nada en Castillejos. Era demasiado para una sola vida. La sociedad editorial se formaría con 500.000 personas en su mayoría en personas de los cuales Velázquez tendría 100.000. El resto es capital en amigos de amigos de Victoria. Eso hasta hoy. Todo puede cambiar mañana. Yo sé que V. no está aquí pero respeto su actitud. Yo no tengo parte. Nunca para mí renunciar a las Américas es posible, no puedo vivir sin mí a la miseria, pero de lo que escribo, mi poco, no puedo vivir sin mí. Mi situación es desesperada. Yo siempre pedí que podrían volver a mí España pero por la otra parte me dicen que temen esto por mí. Los otros males pueden ser las causas que impidan mi regreso. Los otros males pueden ser las causas que impidan mi regreso. Pero me dirá con lo que V. me dice, y no trato de acusarlas, pero me dirá con lo que V. me dice, y no trato de acusarlas.

Los otros también pierden sus amigos que mañana van a tener represalias contra mí por no ser capaces de defenderlos. No entiendo nada de lo que dice V. de que mañana vaya a abordarme nada. Mi actitud, la real, no la imaginaria de V. le montan, ha cambiado esencialmente en las conferencias sobre educación, pedagogía, filosofía y demás temas de política en toda la República. En trabajar con mis alumnos en un Seminario de la Facultad. En organizar sobre el papel una Residencia que no llega a creerme. He cumplido mi mandato. Yo he cumplido con mis obligaciones sin dejar jamás una sola palabra que pudiera ofender a nadie, aunque son infinitas las opiniones recibidas en los últimos años. Yo sé bien que por más que sea dura esta actitud mía puede ser considerada con aversión. Yo sé que V. me dice que no se de aversión, y que amigos se refiere V., y que mañana van a acusarme de mí. Yo no me refiero tanto. No, no lo era así. Entre otras cosas porque yo era probable que yo pueda ser de alcance a las fuerzas de orden. Lo más probable es que yo no intente nada, ni haga nada, mas que mi retiro al que tengo dedicado por 35 años de servicio. Si yo hoy fuera europeo me retiraría a Rusia. Si yo hoy volviera a los E.U. donde tendré un puesto en el año 40. Yo tendría mis amigos y mis encargados de la dirección de la Universidad. Yo no me refiero a jóvenes que yo a quienes flagelar. Yo quisiera escribir, artego. Me acuerda; pero lo estoy intentando. Tengo un adepto, todo lo que necesito de Ramón. Tú eres mi otra vida, la primera parte es "Introducción para una biografía" con recuerdos de infancia. La segunda parte "Documentos de sus tres libros"; la tercera parte un estudio de mi época en el que me refiero mucho a Uruguay. Varios amigos de aquí nos tolpe que lo que quieren realizar es cosa estúpida. Los diarios, Uruguay.

[37]⁸¹

[De José Ortega y Gasset a María de Maeztu]

S.T. Jean de Luz 26 Agosto 1938

Querida María:

Su carta del 20 de agosto me apena un poco porque la veo en ella a usted triste. Más debo decir que aparte esta tristeza para la cual, sinceramente, no creo que haya razón suficiente aunque puede haber motivos parciales, es la primera de sus cartas que me parece bien por su tono y por la visión de las cosas que en ella transciende. Mas ante todo, restaremos algunas malas intenciones.

Está usted en un completo error si cree que me molestó lo más mínimo la expresión “entercado”. Cuando a ella respondía que, conociéndome de toda la vida debe ser un entercamiento lo último que admita usted como explicación de una conducta mía, no se trataba de una protesta emotiva, sino formalmente y sin el menor enojo por mi parte, de una receta técnica que este asunto me ofreció la ocasión de refrescar en usted. Comprenderá usted que en la situación actual no podemos pretender que nos sean, en cualquier momento, enunciadas expresamente las razones a veces complejísimas y distantes, que esta o la otra persona tenga para conducirse de un cierto modo. Y no le parecerá a usted exorbitante mi pretensión si digo que yo tengo que tener en cuenta en cada uno de mis actos u omisiones todavía más factores que usted, aunque usted también tiene que tener en cuenta muchísimos⁸². El asunto de La Nación era un buen ejemplo de ello y por eso hice esa advertencia. Pero, en efecto, no deben preocuparle a usted nunca las palabras que me diga en cuanto palabras. Para que nos entendamos bien basta con que usted abra en la interpretación de mis actos el margen de complejidad al que creo tener derecho.

Recibo noticia de que las Ediciones Losada están ya en marcha y publican cosas de la Revista considerándolas de dominio público por no haber sido registradas, como no se han registrado casi nunca los libros de las editoriales pequeñas. Es decir, que se resuelve a ser una editorial clandestina y que en

⁸¹ AO, sig. CD-M/2. Mecanografiada y sin firma.

⁸² En el conflicto de las editoriales, Ortega muestra constantemente su preocupación por la utilización fuera de contexto de sus palabras y de su obra para fines políticos tanto de derechas como de izquierdas. Él aboga por un “puro pensamiento intacto de la política” y reflexiona en este momento sobre la naturaleza equívoca de las palabras que pueden interpretarse de diferente manera según el lugar en el que se pronuncian, quién las dice y quién las recibe. Expresará estas ideas en “Meditación del Pueblo Joven”, IX, 262-277.

ella colabora un hombre como Romero⁸³. El haber previsto que todo esto iba a pasar era otra de las muchas razones que yo tuve para mi actitud en lo de La Nación y en general con respecto a ese país durante estos dos años. Pero aparte de esto reconocemos que como síntoma de la moral argentina es verdaderamente terrible. Mas, si le hablo de esto es solo para añadir que situación tal se debe al error radical cometido hace un año aproximadamente por Espasa-Calpe en virtud del cual resulta que ya no hay nada que hacer por ese lado. (Si ve usted a Olarra, dígale de mi parte que lea un párrafo de una carta mía a él sobre el proyecto de un periódico nacional en Tánger, lo cual le dará a usted idea más precisa que cualesquiera consideraciones generales sobre qué es lo que debió hacerse concretamente en Calpe, para que no parezca que al censurar yo por lo torpe la táctica seguida, lo digo al viento, en vago y sin definir otra táctica mejor). Llegadas las cosas al punto en que están en esta fecha, he de decirle que su noticia de haber quedado, en principio, constituida esa sociedad bajo el influjo principal de Victoria, es magnífica. Perdido, tal vez definitivamente, el control español del libro en América, la solución ideal reconozco que es esta que se ha producido. Mi idea, en vista de ello, es la siguiente: Yo considero las Ediciones Losada como una editorial clandestina, pero como los errores enormes de Calpe hacen, por el pronto, indefendible su actitud (fíjese usted en que yo *debía*⁸⁴ estar más herido que nadie porque al llegar ahí en Octubre del 37 Olarra lo primero que ordenaron fue retirar de la venta mis libros sin anunciarlo ni darmelos explicaciones y suspender automáticamente toda correspondencia conmigo) creo que ni mis libros ni los de la Revista deben publicarse, al menos por ahora, en Calpe. Sería pues la mejor táctica publicarlos en esa nueva Editorial dando así desde ella la batalla a la otra. Esto es confidencial –salvo si habla con Olarra–. Pero dígome usted qué le parece. No sería imposible que diese un solo volumen de ensayos a Hachette con el fin de ganar tiempo hasta que esté en marcha lo de Victoria. Pero aún no estoy decidido y en última instancia la cosa no tiene ningún momento⁸⁵.

⁸³ Francisco Romero (1891-1962) filósofo argentino, cuyo pensamiento se dirigió a intentar superar el racionalismo y el positivismo desde un personalismo trascendente. Fue profesor de la Universidad de Río de la Plata.

⁸⁴ Subrayado.

⁸⁵ A pesar de esta buena disposición hacia la nueva editorial, Ortega finalmente se decide por continuar con Espasa-Calpe, aunque sus expectativas cuando llega a Argentina en agosto de 1939 de lograr un puesto en la editorial como asesor o dirigiendo una colección de pensamiento se verán frustradas. Teniendo en cuenta que habla de un próximo encuentro con Victoria Ocampo, a punto de llegar a Francia, tal vez hubiese influido en dicha decisión sus conversaciones con Victoria. Ortega residirá en San Juan de Luz hasta finales de septiembre, volviendo de nuevo a París en octubre, donde se agrava su enfermedad biliar y debe ser intervenido quirúrgicamente a vida o muerte.

Es curioso que desde aquí, por síntomas indirectos y sin saber nada directamente, había percibido ese cambio de ambiente al que usted alude. Verdad es que lo esperaba inexorablemente dadas las tonterías que se han hecho en la representación de la España Nacional, en las conferencias ridículas de los propagandistas que ahí han ido, etc. Las personas con quienes he hablado en Francia desde hace un año sobre el asunto, recuerdan muy bien mi pronóstico. Pero nada de esto debe desanimarnos y menos a usted. Solo debe sí hacernos dar muchas vueltas a las cosas y afinar bien la puntería. Ante todo calma, calma, calma. Esa es nuestra misión y esa es nuestra arma. Nuestro cañón antiaéreo. No ejecutemos más actos ni digamos más palabras que las que broten de un fondo de serenidad.

Tendré muy en cuenta, excuso decirlo, las recomendaciones que me hace para el trato con Victoria. Estoy casi seguro que lograré evitar todo conflicto grave pero no le oculto que dado mi estado de espíritu, de nervios y sobre todo de convicciones muy maduras sobre como son *hoy*⁸⁶ las personas y lo que puede esperarse de ellas –aún tratándose, a veces, de las relativamente mejores– no me viene nada bien tener que afrontar el encuentro con ella⁸⁷. Como habrá visto usted por el Epílogo lo que menos acepto es que las gentes hablen y opinen en asuntos gravísimos como los actuales sin entender una palabra de ellos. Además, me estoy absorbiendo mucho en la producción de mi nuevo libro⁸⁸ y me resulta un crimen perder un temple sereno tan difícilmente logrado.

Si económicamente puede usted hacer relativamente pronto un viaje a Europa, sería muy fértil y, en rigor, por una sola razón: para informarse de la situación actual. Hace ya tiempo me permití insinuarle –como a Olarra– que me daba la impresión de que ahí no se estaba bien informado. No le preocupe demasiado lo que dije de que no debe usted entrar en algún tiempo. En cuanto llegase aquí, vería que no se trata de nada terrible, pero que toda persona responsable coincidiría en el consejo. Además, esa es la opinión de las máximas alturas, es decir, lo que consideran más beneficioso. No se refiere, pues, al *porvenir*⁸⁹ sino al horizonte de tiempo a la vista. Lo referente a la insolidaridad se lo aclararé mejor otro día. Pero, desde luego, deje usted de pensar en absoluto en esos ataques de los jóvenes. Yo me refería a un problema que se plantea entre

⁸⁶ Subrayado.

⁸⁷ Ortega había consultado ya a Alfonso Reyes sobre la posición de Victoria Ocampo respecto a la Guerra Civil española y su respuesta, unida a las informaciones de María de Maeztu sobre su adhesión a la causa republicana, le hacen difícil una conversación con ella.

⁸⁸ Podría tratarse de *El hombre y la gente*. Ortega ya había impartido una conferencia en Rotterdam en 1936, IX, 203-217; y posteriormente amplió este artículo en el curso 1939-1940, IX, 281-440; pero también podría tratarse de su proyectado libro sobre la Razón histórica.

⁸⁹ Subrayado.

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

los amigos próximos. Pero no ha entendido bien porque distraídamente donde yo decía con toda precisión “insolidaridad” usted entendía hostilidad. Relea mi carta dando a mi vocablo su sentido estricto y verá como lo entiende. Para mayor claridad piense en la situación que puede plantearme a mí el cambio de Morente en cuanto se ha manifestado públicamente. Ignoro el contenido de sus conferencias. Pero es evidente la probabilidad de que lo dicho en ellas afecte lo bastante a la filosofía para que tenga que afectarme a mí. Ahora bien, ese difícil enfronte con la filosofía puede haberse hecho en forma de solidaridad o en forma insolidaria, admito, pues, que todas las actitudes son posibles. Depende de la forma, es decir, del cuidado con que el punto difícil de separación haya sido tratado. ¿Me entiende? Y así se lo he dicho en mi carta a él y ese era el caso concreto que tenía en la mente cuando reproduje en mi carta las frases escritas ya en la suya. Cuide su salud. ¿Por qué no pasa unos días en tierras altas en la sierra de Córdoba? Suyo

Avion⁹⁰

RÉCÉPISSÉ

À remettre au déposant.

Nom et adresse du destinataire

M: María de Maeztu

Rue: Viamonte, n° 550

Buenos Aires (Argentine)

⁹⁰ AO, sig. CD-M/2b. Resguardo de envío por correo conservado con la carta.

St Jean de Luz 26 Agosto 1938

Querida María:

Su carta del 20 de agosto me apena un poco porque la veo en ella a usted triste. Mas debo decir que aparte esta tristeza para la cual, sinceramente, no creo que haya razón suficiente aunque puede haber motivos parciales, es la primera de sus cartas que me parece bien por su tono y por la visión de las cosas que en ellas transciende. Mas entre todo, restanemos algunos males inteligencias.

Está usted en un completo error si cree que me molestó lo más mínimo la expresión "entercado". Cuando a ella respondí que, conociéndome de toda la vida, debía ser un entercamiento lo último que admite usted como explicación de una conducta mía, no se trataba de una protesta emotiva, sino formalmente y sin el menor enojo por mi parte, de una receta técnica que este asunto me ofreció la ocasión de refrescar en usted. Comprenderá usted que la situación actual no podemos pretender que nos sean, en cualquier momento, anunciaras expresamente las razones, a veces complejísimas y distantes, que esta o la otra persona tenga para conducirse de un cierto modo. Y no le parecerá a usted exorbitante mi pretensión si digo que yo tengo que tener en cuenta en cada uno de mis actos u omisiones todos los factores que usted, aunque usted también tiene que tener en cuenta muchísimos. El suceso de La Nación era un buen ejemplo de ello y por eso hice esa advertencia. Pero, en efecto, no deben preocuparle a usted nunca las palabras que me diga en cuenta palabras. Para que nos entendamos bien basta con que usted sepa en la interpretación de los actos el margen de complejidad a que creo tener derecho.

Recibo noticia de que las Ediciones lossada están ya en marcha y publican cosas de la Revista considerándolas de dominio público por no haber sido registradas, como no se han registrado casi nunca, los libros de las editoriales pequeñas. Es decir, que se resuelve a ser una editorial clandestina y que en ella colabora un hombre como Romero. El haber previsto que todo esto iba a pasar era otra de las muchas razones que yo tuve para mi actitud en lo de La Nación y en general con respecto a ese país durante estos dos años. Pero aparte de esto reconocemos que como síntoma de la moral argentina es verdaderamente terrible. Más, si le hablo de esto es solo para anadir que situación tal se debe al error radical cometido hace un año aproximadamente por Espasa-Calpe, en virtud del cual resulta que ya no hay nada que hacer por ese lado. (Si ve usted a Ollarrá, dígale de mi parte que les un párrafo de una carta mia a él sobre el proyecto de un periódico nacional en Tanger, lo cual le dará a usted ideas más precisas que cualesquiera consideraciones gñerales sobre que es lo que debió hacerse concretamente en Calpe, para que no parezca que al censurar yo por lo torpe la táctica seguida, lo digo al viento, en vago y sin definir otra táctica mejor). Llegadas las cosas al punto en que están en esta fecha, he de decirle que su noticia de haber quedado, en principio, constituida esa Sociedad bajo el influjo principal de Victoria, es magnífica. Pardido, tal vez definitivamente, el control español del libro en América, la solución ideal reconozco que es esta que se ha producido. Mi idea, en vista de ello, es la siguiente: Yo considero las Ediciones Lossada como una editorial clandestina, pero como los errores enormes de Calpe hacen, por el pronto, indefendible su actividad (fíjese usted en que yo había estar más herido que nadie porque al llegar ahí en Octubre del 37 londeliz y Ollarrá lo primero que

2/

ordenaron fué retirar de la venta mis libros sin anunciarcelo ni darme explicaciones y suspender automáticamente toda correspondencia conmigo) creo que ni mis libros ni los de la Revista deben publicarse, al menos por ahora, en Calpe. Sería pues la mejor táctica publicarlos en esa nueva Editorial dando así desde ella la batalla a la otra. Esto es confidencial - salvo si habla con Olarra. Pero digame usted qué le parece. No sería imposible que diese un solo volumen de ensayos a Hachette con el rigidez general tiempo hasta que esté en marcha lo de Victoria. Pero aun no estoy decidido y en última instancia la cosa no tiene ningún momento.

Es curioso que desde aquí, por síntomas indirectos y sin saber nada directamente, había percibido ese cambio de ambiente a que usted alude. Verdades es que lo esperaba inexorablemente dadas las tonterías que se han hecho en la representación de la Exposición, en las conferencias ridículas de los propagandistas que allí han ido, etc. Las personas con quienes he hablado en Francia desde hace un año sobre al respecto, recuerdan muy bien mi pronóstico. Pero nada de esto debe desanimarnos y menos a usted. Solo debe si hacernos dar muchas vueltas a las cosas y afinar bien la puntería. Ante todo calma, salvo, calmas. Esta es nuestra misión y esa es nuestra arma, nuestro cañón anti-aereo. No ejecutemos mas actos ni digamos mas palabras que las que broten de un fondo de serenidad.

Tendré muy en cuenta, escuso de irlo, las recomendaciones que me hace para el trato con Victoria. Estoy casi seguro que logrará evitar todo conflicto grave, pero no le oculta que dará mi estado de espíritu, de nervios y sobre todo de convicciones muy maduras sobre como son HOY las personas y lo que puede esperarse de ellas - aun tratándose, a veces, de las relativamente mejores - no me viene nada bien tener que afrontar el encuentro con ella. Como habrá visto usted por el Epílogo, lo que menos acepto es que las gentes hablen y opinen en asuntos gravísimos como los actuales sin entender una palabra de ellos. Además, me estoy absorbiendo mucho en la producción de mi nuevo libro y me resulta un crimen perder un temple sereno tan difícilmente logrado.

Si económicamente puede usted hacer relativamente pronto un viaje a Europa, sería muy fértil, en rigor, por una sola razón: para informarse de la situación actual. Hace ya tiempo que me permitió insinuarle - como a Olarra - que me daba la impresión de que así no se estaba bien informado. No le preocupe demasiado lo que dije de que no debe usted entrar en algún tiempo. En cuanto llegase aquí vería que no se trata de nada terrible, pero que toda persona responsable coincidiría en el consejo. Además, esa es la opinión de las máximas alturas, es decir, lo que consideran más beneficioso. No se refiere, pues, al porvenir sino al horizonte de tiempo a la vista. Lo referente a la insolidaridad se lo aclararé mejor otro día. Pero, desde luego, deje usted de pensar en absoluto en esos ataques de los jóvenes. Yo me refiero a un problema que se plantea entre los amigos próximos. Pero no ha entendido bien porque distímidamente donde yo decía con toda precisión "insolidaridad" usted tenía hostilidad. ~~me~~ Redes de mi carta dando a mi vocablo su sentido estricto y verá como lo entiende. Para mayor claridad piense en la situación que puede planteárse a mí al cambio de Morente en cuanto se ha manifestado públicamente. Ignoro el contenido de sus conferencias. Pero es evidente la probabilidad de que lo dicho en ellas afecte lo bastante a la filosofía para que tenga que afectarme a mí. Ahora bien, ese difícil enfrentar con la filosofía puede haberse hecho en forma de solidaridad o en forma insolidaridad. Admito, pues, que todas las actitudes posibles. Depende de la forma, es decir, del cuidado con que el punto difícil de separación haya sido tratado. Así se lo he dicho en mi carta a él y ese era el caso concreto que tenía en la mente cuando reproducía en mi carta las frases escritas ya en la suya. Cuide su salud. Por qué no pasa ~~... a ...~~ en ~~... a ...~~ - en la sierra de Córdoba? Suya

[38]⁹¹

[De María de Maeztu a José Ortega y Gasset]

Buenos Aires 2 de Sep[tiem]bre [19]38
 Viamonte 550 - 1º D

Querido Ortega: Victoria se embarcó en el "Neptunia", compañía italiana, a 26 de Agosto. Carmen Acha sé que también el día 26 en el "General Artigas" no pudo ir con Victoria porque tenía billete de ida y vuelta. Aquí estoy en medio de la Pampa terriblemente sola y no sé si lo podré soportar. Gracias por su carta del 26 de Agosto que me ha hecho mucho bien. Y bien: demos un salto del sujeto al objeto y hablemos de nuestros asuntos (lo de *nuestros*⁹² es una metáfora porque repito que yo nada tengo que hacer en esta nueva editorial).

⁹¹ AO, sig. C-26/41. Escrita a mano y firmada. Es una contestación a la carta de Ortega de 26 de agosto.

⁹² Subrayado.

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

No⁹³ dé Ud. su libro a Hachette. Delo a esta nueva empresa que va a ser –es ya– una cosa muy seria y muy importante. Esta va a ser la empresa que va a defender el libro que a nosotros nos interesa. Hay algo peor que haber perdido el control del libro español. Y es que ese control ha pasado por medio de Losada a las izquierdas más frenéticas y estúpidas y las que han producido la tragedia de España. Losada está publicando a toda marcha y ya están en las librerías varios tomos de la R. de O. Esos malvados no han sido capaces de originar esos libros, pero hecha la labor por Uds. la roban y la hacen suya. Sus procedimientos, ayer como hoy, son siempre los mismos. Yo tengo buena amistad con Romero y hablaré con él, como cosa mía naturalmente. Yo estoy aquí bien situada. Por lo mismo que no he pretendido ganar dinero (abstención que es aquí importantísima) todos me respetan. De modo que cuando Ud. quiera que diga o haga algo me lo confía y lo haré con la máxima discreción: habilidad que se aprende aquí como en parte alguna en fuerza de padecer. Esta es la tierra donde la puñalada trapera es el saludo corriente y por eso no se desprende uno de la cota mínima de la más recóndita intimidad. Con Losada está –naturalmente– el grupo del Centro de Estudios Históricos que vive al servicio de la Embajada Roja⁹⁴ en la cual el gordo (Ossorio) hace una magnífica labor de propaganda. Con ellos está Guillermo de Torre que salió de Sur. Calpe está medio muerta y por el momento publica muy poco de modo que para Ud., sería perfecto dar sus libros a la nueva empresa de Victoria, donde va a estar lo mejor del país argentino con lo mejor que pudiera sumar de España. Romero acabará por ir con Victoria pues no se encontrará a gusto en ese clima. Es una buena persona a quien ha cogido desprevenido por no acudir nosotros a tiempo. No de Ud. su libro a Hachette, empresa extranjera. No lo haga. Aquí se espera con impaciencia un nuevo libro suyo y los consejeros de la Nueva Empresa se quedarán muy agradecidos si se lo da Ud. Convendría también que nos diera una *autorización expresa*⁹⁵ para publicar los libros de la Revista, pues si los publicamos sin autorización nos colocaríamos a la altura de Losada. Y que me dijera Ud., cuáles cree Ud. que debieran publicarse; cuáles tuvieron más éxito, etc. Vehils tiene por Ud., una gran admiración y un gran respeto. A la larga sigo pensando que Calpe se sumará a esta Empresa.

Así pues creo que debe Ud. mandarme o mandar directamente a la nueva editorial Latino-americana (lo de latino no me gusta) un libro. Si quiere U[d]. que se lo pidan y le ofrezcan condiciones, dígamelos. Dígame qué condiciones le hacía Hachette.

⁹³ Subrayado.

⁹⁴ Embajada de la República española.

⁹⁵ Subrayado.

De su asunto en La Nación se ocupan Bebé y Enrique Larreta⁹⁶. No puede estar en mejores manos. Porque Bebé tiene por Ud. una amistad única. Larreta es para Ud. un amigo excelente. Yo explico ahora un curso de filosofía en Amigos del Arte para las señoras de la sociedad de aquí que no saben filosofía. Es un grupo de mujeres reducido que ellas (no Amigos del Arte) sostienen el curso pagando unos honorarios. Es decir, me gano la vida con la docencia, que es mi oficio.

Morente estuvo bien. Yo no le oí las conferencias de tipo religioso que dio en la Facultad. Pero sé que estuvo bien sin mostrar en ningún instante falta de solidaridad con sus amigos. No; es un hombre bueno. Y antes y después del camino de Damasco sigue siendo el mismo. A mí me comunicó antes que a nadie su conversión. Me causó una emoción muy grande y no me sorprendió. La soledad de la Pampa que es la soledad más sola que puede habitar el hombre, pone al alma en comunicación con el misterio de lo infinito que es Dios. Y luego la visión constante de una humanidad que no lo es nunca en su pleno y auténtico sentido produce ese extraño temblor sentimental que impulsa a buscar nuevos caminos porque los que aquí se recorren y los que desde aquí se vislumbran, se entrevén o se presentan, no conducen a parte alguna. Una cosa es venir aquí a dar conferencias cuando saben que se va uno a marchar. Otra cosa es venir aquí a quedarse... El pobre Morente sintió esa soledad terrible que yo también padezco y... más débil, aún siendo varón, no pudo soportarla. Adiós, Ortega. ¡Con qué envidia he visto marchar a Victoria y a Carmen a Europa! Pero yo tengo la pretensión de ser puente y he querido resistir. Veremos quién puede más: la soledad o yo. Solo por conversar con Ud. iría a Europa. ¡He pensado tanto en estos dos años! Pero por el momento no puedo. Si me suelto a escribir podría vivir de colaboraciones. Veremos. Un abrazo de María.

⁹⁶ Enrique Rodríguez Larreta (1873-1961). Escritor y diplomático argentino, representante del Modernismo argentino. Interesado por la Historia de España publicó en 1908 *La gloria de don Ramiro*, reconstrucción histórica y literaria del siglo XVI español. En 1929 fue embajador de la Exposición Iberoamericana en Sevilla. En Ávila trabó amistad con Miguel de Unamuno, considerándole, a partir de entonces su maestro.

Buenos Aires 8 Sept. 38 - Kierman 550-12 d.

Querido amigo: Victoria se inclinó en el "Neptúnia" compuesto de hoja el 26 de agosto. Carmen Beha se quebró la cara el día 26 en el "puente Artigas" no pudiendo sostener su quebrado sillote de seda, quedó herida estando en medio de la Pampa terriblemente sola y no sé si lo recibió reportar, gracias por su carta del 26 de agosto que me ha hecho mucho bien. Y bien: dicen un salto del suelo al cielo, hablaremos de nuestras amistades (lo de nosotros es una metafísica que viene de los primeros tiempos que nacieron esta nueva editorial). No sé v. libro a Huelvette, visto a una nueva impresa que no se verá cosa de una cosa tan seria y importante. Esta cosa ver la impresión que va a despedir el libro que a nosotros nos interesa. Hoy algo veo que haber pensado a autores del libro español. Los que no se han querido por medio de Coronda a las siguientes más propietarias, etc., que no han producido la tragedia de España. Coronda está publicando a Federico García y ya están en las librerías varios tomos de la R. de E. esos malvados no han sido capaces de originar esos libros, pero se han colado por V. la soñada la novela negra. Los procedimientos, que son hoy, son siempre los mismos. Yo tengo buena amistad con Francisco, hablare con él, como cosa un poco naturalmente. Yo estoy aquí bien, viviendo más tranquila y hoy algo me lo confía, yo haré en la maximaria situación. Por los mismos que no he pretendido ganar dinero publicación propia importancia. Túdes me respetan. Se media que cuando yo vivía más tranquila y hoy algo me lo confía, yo haré en la maximaria situación: habilidad que se aprende, aquí uno se pone en parte alguna en suerte de paradero. Esta es la Tierra donde se permanecen tapadas esas cosas serias, y por eso no se sorprende uno de la otra cosa la más verdadera intimidad. La Coronda está naturalmente - el puño del centro de Estudios Históricos que vive el servicio de la Encyclopédie, que no es más que fondo (versario) tiene una máquina de teatro de gran fuerza. En ellos está fundado se corre por todo de los talleres estos medios nuevos, y por el momento sube la pena. Se media que para el año que viene dar sus libros a la nueva impresora de Victoria, donde van a estar los mejores del país argentino con lo mejor que prima tienen sede de España. Número seca para ir a Victoria, pues no se encuentra a gusto en ese clima. Es una buena persona y quien ha confiado desconfiados por no andar nosotros bien. No sé v. un libro a Huelvette, impresora extranjera. Yo lo haré. Aquí se vive con un poquísimo un nuevo tipo de gente los curiosos de la Nueva Europa le quedaron muy apresados si se lo da v. Comisión - presa le quedaron muy apresados si se lo da v. Comisión - también que nos dice tanta autorización expresa para publicar los libros de la Revista, pues si los publicamos sin autorización es, violaciones a la libertad de Coronda. Que me digan v. que es lo que decían para publicarse; cuales fueron las autorizaciones que dan para que se impriman y un poco más v. a la larga nos recordando que luego se unirán a este establecimiento.

2 Así pues, eno que tiene V. mandarme a mandar directamente a la nueva editorial latino-americana (lo de Latino no me pinto) un libro. Si quisiera V. que se lo pidan y le presenten sus editoriales, digámelos. Digámele que condiciones se hacen. Huelga decir que en su asunto en "la Patria" se ocupan Belch y Enrique Larreta. No puede estar en mejores manos. Pues Belch tiene pert. una amistad mía, Larreta es para mí un amigo excelente. Se explicaría así un uso de filosofía, en amigos del resto para las editoriales de la Ciudad de aquí que no saben filosofía. Es un punto relevante de mujeres que allá (no amigos del resto) sostienen el mundo, pensando unos honorarios. De decir, me pongo tan alegre con la dureza, que es mi espíritu.

Muyento estos días. Lo mole si las conferencias de tipo religioso, se disó en la Compañía. Pero se que estos días sin duda han sido un instante palto de solidaridad con sus amigos. Yo, es un hombre bueno. Tantes, después del Camino se clamaron sigue siendo el mismo. A mí me comuníes, antes me d. nadie su confesión. Me causó una impresión muy grande que no me sorprendió. La solidaridad de la Pamplona que es la solidaridad más alta que puede haber el hombre,encial almas en comunión con el misterio de lo infinito, que es súos. Y luego la misión austera de una humanidad que no lo es nunca en su pleno. Puntualmente sentido produce ese extraño temblor sentimental que impulsa a hacer nuevos caminos, porque los que ya se recorren y los que desde aquí se vislumbra, se cubren o se presentan, no conducen a parte alguna. Una cosa es venir aquí a dar conferencias, cuando se ha de ir a marchar. Esta cosa es venir a quedarse -- El pecho muyento sintió una solidaridad terrible que yo también padecí yo -- mas débil, aun cierto dolor, no pudo soportarla. Adios, Estepa. ¡En pie emidió he visto marchar a Retona, a Carmen e Irene pa! Piso yo tengo la intención de responder y he perdido resistir. Vemos quien puede más, la solidaridad o yo. Lea por comisión en Viria a Europa. ¡He perdido tanto en estos dos años! Pero por el momento no puedo. Si me metto a escribir pediría unir de colaboraciones. Vemos. Un abrazo de María

[39]⁹⁷

[De María de Maeztu a José Ortega y Gasset]

27 Enero, 1947
Núñez de Balboa, 71

Mi querido Ortega: los señores que forman el Patronato de la Cátedra de Ramiro⁹⁸ me han pedido que invite a Ud. muy especialmente al acto de inauguración, que tendrá lugar en el Paraninfo de la Universidad, calle de San Bernardo, el próximo miércoles, día 29, a las 7½ de la tarde, por ser Ud. uno de los primeros y viejos amigos de Ramiro.

Cumplio el encargo con mucho gusto y le envío un abrazo con mi cariño de siempre.

María

Sigo sin teléfono.

[40]⁹⁹

[De María de Maeztu a José Ortega y Gasset]

¹⁰⁰A mano

Sr. Dn. José Ortega y Gasset

Rey Francisco, 11

d. s. a.

M. de M.

⁹⁷ AO, sig. C-26/42. Escrita a mano y firmada.

⁹⁸ La Cátedra Ramiro de Maeztu fue propuesta conjuntamente por el Ministerio de Educación y Ciencia y por el Ministerio de Exteriores. Corrió a cargo del Instituto de Cultura Hispánica, cuyo director era Joaquín Ruiz Jiménez. Habida cuenta de la proximidad de la fecha de la invitación y la celebración del acto, en el que estuvo presente María de Maeztu, la carta debió dirigirse a la calle Rey Francisco, 11, donde Ortega paraba cuando recalaba en Madrid. Sin embargo en el artículo de *ABC* del 30 de enero de 1947 en el que se da cuenta de todos las personalidades presentes en el acto, no hay mención alguna a Ortega y Gasset.

⁹⁹ AO, sig. N-22/3. Escrita a mano y firmada.

¹⁰⁰ AO, sig. N-22/3b. Sobre.

2 marzo 1947

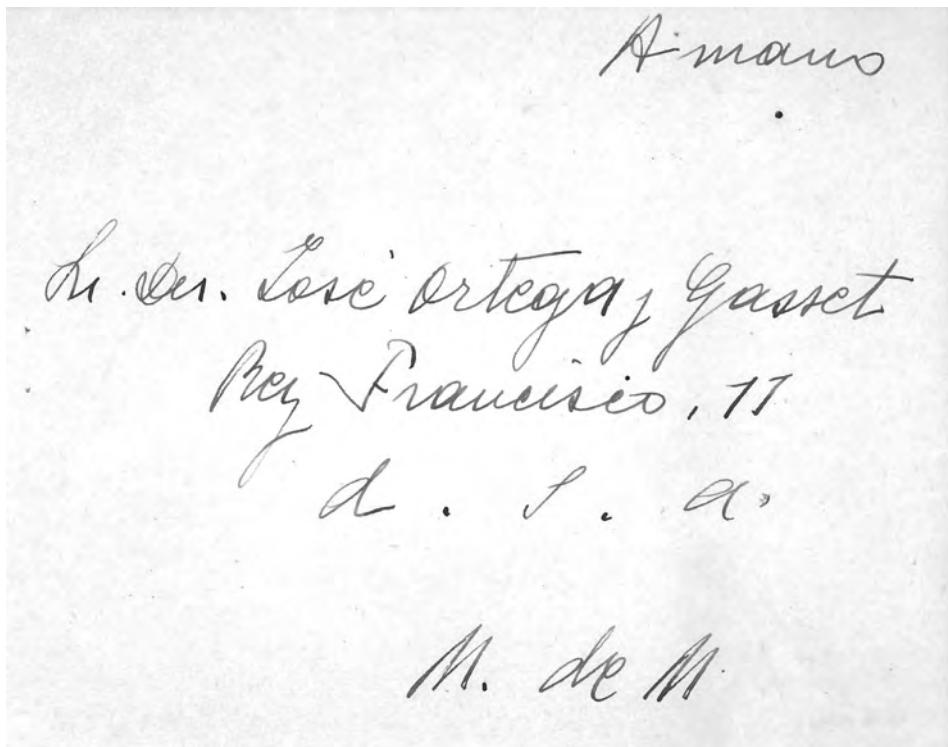
Núñez de Balboa, 71

Querido Ortega: Me escriben de la editorial *Emece*¹⁰¹ de Buenos Aires que le pregunto a Ud. si les concedería los derechos para publicar alguna de sus obras, por ej[emplo] "La Rebelión de las masas" y en qué condiciones.

Sigo sin teléfono y esto hace difícil la comunicación. Pero puede Ud. decir a José que me conteste. Siento que regrese Ud. a Lisboa ahora que yo voy a tener unos días libres sin preocupaciones.

Con el cariño de toda la vida, le abraza

María



¹⁰¹Subrayado.

2 marzo 1962 - Niños de Balboa 21

José Ortega: Me escriben de la Editorial Lumec de Buenos Aires, que te pregunta a V. si les concederías derechos para publicar alguna de sus obras, por ej. "La Relación de las masas" - y en qué condiciones.

Sigo sin teléfono y esto hace difícil la comunicación. Pero puedes V. decir a Leo que me conteste. Siento que repires V. a tiéndase ahora que yo voy a tener unos días libres de preocupaciones.

Con el cariño de toda la vida te abrazo

Maria

Artículos

*Regresar a Ortega: de la teoría de la metáfora al “como si...”
de la escena*

Mariángelos Rodríguez Alonso

*“La pedagogía social como programa político”. Definiendo
la subjetividad contenida del joven Ortega*

Luis Bautista Boned

El arte sin contenido humano en Ortega, Worringer y Sontag
Taro Toyohira

*Los trasmundos del joven Ortega. Notas para una filosofía
de la religión en Ortega*

Sonia E. Rodríguez García

*“Aliquid pro aliquo”: perspectivismo orteguiano y teoría girardiana
del deseo mimético. Una hipótesis de lectura entre poética y política*
Costanza Ciscato

Regresar a Ortega: de la teoría de la metáfora al "como si..." de la escena

Mariángelos Rodríguez Alonso

ORCID: 0000-0002-7497-7231

Resumen

La lucidez y la actualidad del hallazgo orteguiano en su definición del fenómeno escénico quedan constatadas desde el diálogo que sus ideas establecen con las aportaciones más recientes de la teoría teatral. El artículo examina así la trasposición que de la teoría de la metáfora plantea Ortega en la comprensión del proceso de significación y recepción que construye el signo escénico. La especificidad y la potencia expresiva de ambos procedimientos reside, desde la óptica orteguiana en "la falsa afirmación de una identidad total a partir de una parcial". El teatro –como la metáfora– comporta un tipo de comunicación que cifra su especificidad en la disimilitud, en la no completa identidad entre signficante –signo dramático– y significado.

Palabras clave

Ortega y Gasset, metáfora, teoría teatral, imaginación, irrealidad

Abstract

The lucidity and topicality of Ortega's finding in his definition of the scenic phenomenon are verified from the dialogue that his ideas establish with the most recent contributions of theatrical theory. The article thus examines the transposition that Ortega proposes of theory of metaphor in the understanding of the processes of signification and reception that scenic sign constructs. The specificity and expressive power of both procedures reside, from Ortega's point of view, in "the false affirmation of a total identity from a partial one". Theater –like metaphor– involves a type of communication that encrypts its specificity in dissimilarity, in the incomplete identity between signifier –dramatic sign– and signified.

Keywords

Ortega y Gasset, metaphor, theater theory, imagination, unreality

No son tantos los pensadores españoles que han aportado constelaciones de ideas nucleares para pensar el arte y la literatura, así como los procedimientos que le son propios. Sin duda, Ortega es uno de ellos, es por esto necesario regresar a Ortega, releer a Ortega, enfrentarlo a fenómenos artísticos del pasado y del presente, porque Ortega, como los clásicos, aísla siempre un diálogo que no acaba y que produce luz nueva. Regresar a Ortega permite además hallar ignotas conexiones entre diversas regiones de

Cómo citar este artículo:

Rodríguez Alonso, M. A. (2022). Regresar a Ortega: de la teoría de la metáfora al "como si..." de la escena. *Revista de Estudios Orteguianos*, (44), 93-104.

<https://doi.org/10.63487/reo.103>



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

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 44. 2022
mayo-octubre

su pensamiento, iluminar zonas menos conocidas desde otras asumidas y celebradas por la tradición teórica.

Este acercamiento pretende arrojar luz a la trasposición que Ortega y Gasset realiza de su teoría de la metáfora al mundo de la escena. No es mérito nuestro el hallazgo de la analogía, el mismo Ortega afirma literalmente en el año de su regreso a España (1945) que “el escenario y el actor son la universal metáfora corporeizada, y esto es el Teatro: la metáfora visible” (*IT*, p. 243¹). Trataremos en el presente artículo de ahondar en los lugares que sostienen este iluminador paralelismo. Traeremos, en primer lugar, a colación los pilares fundacionales de su teoría de la metáfora, y seguidamente procederemos a revelar el modo en que estos iluminan el funcionamiento de la escena. Al hilo del desarrollo de sus ideas, mostraremos la actualidad y vigencia de las mismas desde su confrontación con la vía abierta por la semiología teatral, así como con el discurso pronunciado por Juan Mayorga en su incorporación a la Real Academia exactamente setenta años después de la intervención de Ortega en el Ateneo madrileño.

Qué es lo que pasa cuando pasa una metáfora

Primero Lázaro Carreter y, luego, Pozuelo Yvancos han señalado un lugar de aparente contradicción en su teoría de la metáfora que ocupará un espacio decisivo en la explicación de su funcionamiento. En “Ortega y la metáfora”², Lázaro Carreter sostiene que cuando Ortega quiere ponderar “su eficacia como instrumento conceptual” muestra cómo esta viene a hacer “asequible lo que se vislumbra en el confín de la realidad”, esto es, a hacer más presente la cosa, a hacerla más transparente y clara a la mente. Seguidamente muestra cómo en *La deshumanización del arte*³, Ortega asegura que este tropo obedece a “una actividad mental que consiste en suplantar una cosa por otra, no tanto por afán de llegar a esta como por el empeño de rehuir de aquella”, vendría pues la metáfora según esta intervención a separarnos de la cosa, a ausentarlala, a volatilizarla frente a nosotros.

La contradicción expuesta, claro está, no lo es del pensamiento orteguiano sino de la realidad que describe; y el acierto se halla, por tanto, en percibir la dualidad que define la esencia del procedimiento metafórico. La contradicción es solo aparente pues en ella se halla el corazón de su teoría de la metáfora.

¹ Este acercamiento al mundo de la escena aparece contenido en *Idea del teatro* (1946), texto que procede de la conferencia pronunciada por vez primera en Lisboa en abril 1946 y solo un mes después en el Ateneo de Madrid. Citado por Antonio TORDERA: *La idea de teatro y otros escritos sobre teatro*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2008, p. 243. En citas sucesivas *IT*.

² Fernando LÁZARO CARRETER, “Ortega y la metáfora”, *Cuenta y razón*, nº 11, 1983 (Ejemplar dedicado a: Centenario de José Ortega y Gasset), pp. 69-82.

³ José ORTEGA Y GASSET, *La deshumanización del arte*. Madrid: Austral, 2004 (1925).

En su decir poético, la metáfora nos permite ver *más*, ver *mejor* la realidad que metaforiza, aportando una visión cognoscitiva inaccesible desde cualquier otra vía, el objeto estético dota de transparencia a la realidad que nomina; no obstante, la clave de su precisión poética se halla exactamente en la distancia, en el rodeo, en el salto y la huida, en la trasgresión del orden de lo real.

Ortega señala, al explicar el funcionamiento de la metáfora, cómo, a menudo, se ha confundido el procedimiento metafórico con lo que solo es su primera operación. Apunta la existencia de una primera fase consistente en la asimilación de los rasgos comunes de ambos planos, A y B, operación que en sí misma correspondería al símil y no a la metáfora, ‘A es como B’, el ciprés es como la sombra de una llama extinguida⁴, los chorros de la fuente son como lanzas de cristal o “mis ojos sin tus ojos son como dos hormigueros solitarios”, si nos servimos de la metáfora del oriolano. Su aguda visión revela cómo la fase definitoria del proceso metafórico es precisamente la segunda operación: trascender el parecido, saltar desde la identificación parcial a la identificación total, de la semejanza a la sustitución –*inmutatio*–: “A no es como B”, sino que “A es B”, “mis ojos sin tus ojos no son ojos/ que son dos hormigueros solitarios”, los chorros de la fuente son lanzas de cristal, y el ciprés es sombra de una llama extinguida. Decae el “como” y se obra el milagro. En *Idea del teatro*, conferencia en la que también aborda Ortega la teoría de la metáfora, cita a este propósito el cuento de Wells “El hombre que podía hacer milagros” en el que dos borrachos discuten sobre la existencia o no de los milagros. El incrédulo afirma: “¡Eso es como si digo ahora que esta luz se apague y la luz se apagase!”, y el milagro se obra: la luz se apaga. Todo aquello que es enunciado por el personaje cobra realidad.

Ya en su primera intervención sobre este asunto en 1914⁵, Ortega muestra cómo la metáfora en la sustitución que realiza toma una identificación parcial “para afirmar falsamente su identidad total [...], la metáfora comienza a irradiar belleza donde su función verídica concluye”. Si la primera operación aniquila el objeto real, la segunda nos lleva a la creación de un objeto estético conformado por la fusión de ambos conceptos –ciprés-llama, chorros de la fuente-lanzas de cristal, ojos-hormigueros solitarios. En “Ensayo de estética a la manera de prólogo” señala cómo “la semejanza real sirve en rigor para acentuar la desemejanza real entre ambas cosas. Donde la identificación real se verifica no hay metáfora. En esta vive la conciencia clara de la no-identidad”. En

⁴ Esta metáfora, recurrente en diversos textos de Ortega y Gasset, aparece por vez primera en “Ensayo de estética a manera de prólogo” (1914).

⁵ José ORTEGA Y GASSET: “Ensayo de estética a la manera de prólogo” (1914) en *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, I, 664-680. En adelante todas las referencias de Ortega remiten a esta edición con tomo en romanos y páginas en arábigos.

Idea del teatro se pregunta nuevamente –para mostrar ahora el funcionamiento de la escena – “qué es lo que pasa cuando pasa una metáfora”:

Pues pasa esto: hay la mejilla real y hay la rosa real. Al metaforizar o metamorfosear o transformar la mejilla en rosa es preciso que la mejilla deje de ser realmente mejilla y que la rosa deje de ser realmente una rosa. Las dos realidades al ser identificadas en la metáfora chocan la una con la otra, se anulan recíprocamente, se neutralizan, se desmaterializan. La metáfora viene a ser la bomba atómica mental. Los resultados de la aniquilación de esas dos realidades son precisamente esa nueva y maravillosa cosa que es la irrealidad (IT, pp. 241- 242).

La nueva imagen creada por obra del proceso metafórico –que ni es rosa ni es mejilla por entero, sino ambas al tiempo, confundiéndose– solo tiene existencia en la experiencia de cada lector. Ortega y Gasset de 1914 –tal y como nos recuerda Pozuelo Yvancos⁶– es plenamente seguidor de la teoría fenomenológica de la imagen como ejecución vivenciada. Resulta así enormemente elocuente el giro “ver como” que escoge Ortega para explicar el procedimiento metafórico en tanto el *quid* no se halla tanto en que A se parezca a B –fase primera del proceso– sino en que la metáfora me lleve a percibir A como B, esto es, que la metáfora genere en mi imaginación un dibujo en que se confundan ambos conceptos –fase segunda. Estas dos operaciones de signo contrario (identidad-no identidad/similitud-disimilitud) conviven en el proceso metafórico fundándose en ellas el sentido del mismo. Si bien la tradición había insistido en el elemento de identidad o similitud, la aportación de Ortega subraya el valor de la disimilitud, de la no-identidad, de la dualidad que –como veremos– resultará asimismo definitoria del proceso teatral.

Del ver como... de la metáfora al como si... de la escena

En *Idea del teatro* se pregunta Ortega y Gasset qué es lo que vemos en el escenario cuando asistimos a una representación. En una primera respuesta diríamos que –si representan *Hamlet*– vemos una sala de un castillo, el parque de Elsinor, la ribera de un río y a la misma Ofelia. Pero rápidamente se reprende a sí mismo:

¿Es que por un instante hemos padecido una ilusión óptica? Porque en efecto lo que vemos son solo telas y cartones pintados; el río no es el río, es pintura; los árboles, no son árboles, son manchas de color. Ofelia no es Ofelia, es... *Marianinha Rey Colaço* [la actriz portuguesa que la representa].

⁶ En el volumen coordinado por Pozuelo Yvancos de la *Historia de la literatura*, dirigida por José Carlos Mainer. José MARÍA POZUELO YVANCOS, 8. *Las ideas literarias. Siglos XIII – XX*. Madrid: Crítica, 2011, p. 587.

¿En qué quedamos? ¿Vemos lo uno o lo otro? ¿Qué es lo que propia y verdaderamente hallamos ahí, en el escenario, ante nosotros? No hay duda: ahí ante nosotros hallamos las dos cosas: *Marianinha* [la actriz que la representa] y Ofelia... Pero no las hallamos –¡esto es lo curioso!– como si fueran dos cosas, sino siendo una sola (*IT*, pp. 237-238).

Repara así Ortega, desde la sencillez con la que a menudo parece fluir su pensamiento, en la esencial dualidad de toda experiencia teatral entre lo representante –actriz, pintura, cartón– y lo representado –Ofelia, río, áboles-. A lo largo de los siglos, la teoría del teatro apenas ha hecho otra cosa que tratar de explicar esta compleja y fundamental relación de órdenes que define lo teatral. Alguien que representa a alguien. Un árbol por un bosque. Un banco por un parque. Un candil encendido para representar la noche.

No obstante, lo decisivo de su intervención se halla en percibir la unión indisoluble que existe entre ambos planos, entre actriz y personaje que se precisan mutuamente para existir. La actriz solo existe como Ofelia, y el personaje, Ofelia, solo existe –solo late, solo respira, solo se mueve– en tanto la actriz lo hace. Del mismo modo que al explicar el funcionamiento de la metáfora mostraba cómo elemento real y elemento evocado comportan una unión indisoluble en la configuración de un objeto estético nuevo (ciprés/sombra, mejilla/rosa); en la escena, el proceso comunicativo al que asistimos está atravesado por una dualidad esencial que hace inseparable el binomio actriz/personaje, pintura/río, mancha de color/árbol. Del *ver como* de la metáfora pasamos al *como si* de la escena. De la mejilla como rosa o del ciprés como sombra de una llama muerta pasamos a Nuria Espert como si... Medea, a Rodero como si... Calígula, a la tela azul como si... río. El significar teatral vive en esa dualidad.

Define pues Ortega teatro como “realidad ambivalente que consiste en dos realidades, la del actor y la del personaje del drama que mutuamente se niegan”, (*IT*, p.243). Hemos visto cómo en *Idea del teatro*, al explicar el funcionamiento del proceso metafórico, se detenía en subrayar precisamente la destrucción previa de los planos que se funden en la realidad dual. La metaforización, dirá Ortega, implica que la mejilla deje de ser realmente mejilla y que la rosa deje de ser realmente rosa. Ambas “realidades al ser identificadas en la metáfora chocan la una con la otra, se anulan recíprocamente” (*IT*, pp. 241- 242). Pues bien, lo mismo pasa en el teatro: “es preciso que el actor deje durante un rato de ser el hombre real que conocemos y es preciso también que Hamlet no sea efectivamente el hombre real que fue” (*IT*, p. 243). De semejante modo al que al activarse el procedimiento metafórico la realidad ciprés queda aniquilada y suplantada por un objeto estético dual resultado de la fusión de ambos conceptos (ciprés-sombra de una llama), en la escena la presencia de la actriz queda aniquilada y suplantada por la dualidad “actriz/Ofelia”. Ortega acierta al mostrar que la condición del actor se define precisamente en la negación de su identidad:

lo sorprendente es que [la actriz] está sin estar –está para desaparecer ella en cada instante, como si se escamotease a sí misma y lograr que en el hueco de su primorosa corporeidad se aloje Ofelia. La realidad de una actriz, en cuanto que es actriz, consiste en negar su propia realidad y sustituirla por el personaje que representa. Esto es representar: que la presencia del actor sirva no para presentarse a sí mismo, sino para presentar a otro ser distinto de él. [La actriz] desaparece en tanto que [actriz] porque queda tapada, cubierta por Ofelia (*IT*, p. 238).

Y lo dicho para el actor es aplicable a cualquier elemento que se suba al escenario: pues “las cosas y las personas en el escenario se nos presentan bajo el aspecto o con la virtud de representar otras que no son ellas”. Las cosas en el escenario están para ser y para significar, dirá Umberto Eco en su única intervención sobre el género teatral⁷. El escenario convierte todo en signo. De los dos planos que se funden, es precisamente el irreal –el que carece de existencia material– el que logra imponerse, según la óptica orteguiana: “Y lo mismo las decoraciones quedan tapadas por un parque y un río. De suerte que lo que no es real, lo irreal –Ofelia, parque de palacio–, tiene la fuerza, la virtud mágica de hacer desaparecer lo que es real” (*IT*, pp. 237-238). El teatro, como la metáfora, posee la mágica cualidad de libertarnos de la realidad, de suspender sus condiciones de verdad e instaurar un orden nuevo.

Diríase que la realidad se ha retirado al fondo para dejar pasar al través de sí, como al trasluz de sí, lo irreal. En el escenario hallamos, pues, cosas –las decoraciones– y personas –los actores– que tienen el don de la transparencia. Al través de ellos, como al través del cristal, trasparecen otras cosas” (*IT*, p. 239).

Juan Mayorga en el discurso pronunciado con motivo de su entrada a la Real Academia en la primavera de 2016 señalará precisamente cómo “el cuerpo del actor –centro del hecho teatral– puede comportar un “obstáculo para que el espectador vea el personaje”, si bien solo “la imaginación del espectador puede convertir el obstáculo en ocasión”⁸. La contradicción definitoria de lo metafórico que apuntábamos al comienzo también obra en el escenario. Quedan así equiparados “el ser como...” de la metáfora al “como si...” de la escena en tanto ambos producen choques de elementos que irradian la chispa de la sugestión o la fantasmagoría⁹.

⁷ Nos referimos al artículo “Elementos preteatrales de una semiótica del teatro” publicado en Luciano GARCÍA LORENZO y José María DÍEZ BORQUE (coords.), *Semiotología del teatro*. coord. Madrid: Planeta, 1975, pp. 93-102

⁸ Juan MAYORGA, “Razón del teatro” en *Elipses*. Segovia: ediciones La uña rota, 2016, pp. 87-107. Citaremos al hilo de las reflexiones esta conferencia como muestra de la vigencia de las reflexiones orteguianas sobre el teatro en la actualidad.

⁹ El “como si” de la escena que plantea Ortega trae a nuestra mente el *si mágico* de Stanislavski. Nos resulta curioso hallar ciertas confluencias entre los sistemas de pensamiento

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

Pero ¿por qué escoge Ortega el procedimiento metafórico para ilustrar el particular funcionamiento de la escena? ¿Podría señalar, por ejemplo, la relación entre cualquier significante y su significado, vínculo también indisoluble? No sería útil este ejemplo para el propósito que Ortega persigue, porque en la unión normal entre significante y significado la relación es analógica, de semejanza y proximidad; mientras que, en la metáfora, tal y como Ortega ha apuntado, lo decisivo es el salto, la diferencia, la falsa afirmación de una identidad total a partir de una parcial. Lo que precisamente persigue Ortega es mostrar el particular modo de significar de la escena, que no es referencial o denotativo, sino connotativo y poético. En 1971 –veinticinco años después del texto orteguiano que nos ocupa– Petr Bogatyrev publicará en la revista francesa *Poétique* un artículo decisivo a este propósito respecto al modo de significar de los signos en el teatro¹⁰. En la respuesta a esta cuestión se halla, por tanto, el centro de la tesis que proponemos: Ortega escoge la metáfora para ilustrar el significar de la escena porque, en el teatro, como en la metáfora, resulta tan importante la distancia, la disimilitud y la no-identidad entre los dos planos como la semejanza –a veces tenue– que lo posibilita.

Hemos visto cómo Ortega desde diferentes acercamientos a la metáfora señalaba la segunda operación del proceso, el salto, la disimilitud como el momento decisivo del dispositivo metafórico. De modo semejante sucede en la escena. Por una parte, existe obviamente un vínculo de semejanza –por subjetiva que esta sea– entre el elemento real y el representado que posibilita la sustitución, tal y como vimos en la operación primera del proceso metafórico. La tela azul comparte con el río el color, el decorado de un árbol participa de su forma y sus tonalidades, la actriz se asemeja al personaje en el sexo y probablemente en la edad, etc. Pero, por otra parte, y pese a esta semejanza, es notable la distancia que separa el río de la tela; el cartón del árbol; o a Ofelia de la actriz que la representa. De modo similar a como sucedía en la metáfora, es precisamente la distancia la que otorga especificidad al significar teatral. El juego teatral se inaugura en el hiato que separa lo representado de lo representante. Lo fundamental no es la proximidad entre signo dramático y significado –normalmente regulada en virtud de la convención– sino el pacto mediante el que experimento/percibo/veo un elemento *como si...* fuera el otro.

de dos figuras instaladas en concepciones del arte tan distantes: si Stanislavski ha pasado a la historia como el padre del realismo escénico; Ortega se situaría en el polo que percibe y celebra la clausura de las formas mimético-representativas no solo en el teatro sino también en la novela. Queremos, no obstante, constatar ciertos puntos de contacto como la importancia otorgada por ambos a las circunstancias –es significativa la importancia de las “circunstancias dadas” dentro del sistema de interpretación–, la indisoluble unión entre actor y personaje en la escena –enunciado desde el verbo *encarnar* del sistema– o el empleo de la conjunción condicional “si” para adentrarse en el territorio de la irreabilidad de la escena.

¹⁰ Nos referimos al artículo “Les signes du théâtre”, *Poétique*, núm. 8, pp. 517-530, 1971.

Es por esto que, a juicio de muchos, el teatro reconquista su especificidad –se re-teatraliza– con la crisis del modelo mimético representativo impuesto por el naturalismo. El surgimiento del cine acentúa la crisis –y tal vez la resuelve–. El cine, técnicamente más preparado para la reproducción mimética o especular de la realidad, adelanta al teatro en la fiel reproducción de lo real. Los objetos no están en el cine para representar a otros, están para ser. La realidad, que no cabe en el escenario, sí cabe en la pantalla. La especificidad de la mimesis cinematográfica nos sitúa en un horizonte distinto de la teatral. El cine es innegociable trasunto de mundo en tanto registro mecánico de la realidad; aunque instaure un orden nuevo, lo hace desde su reproducción mimética o especular. Desde ciertas posiciones del naturalismo se le estaba pidiendo al teatro que anulara su capacidad sínica, que no obrara el milagro de generar la noche con un solo candil. En este horizonte se comprenden las voces que como la de Pérez de Ayala, vindican una reteatralización del teatro, su regreso al rito y al juego.

Dentro de la posición orteguiana la imaginación –convocada más a menudo con el término irrealidad o fantasmagoría– constituye el vértice necesario al que arriba la trasposición de la teoría de la metáfora en la escena. Han sido muchos los pensadores que han ponderado el decisivo papel de la imaginación del espectador dentro de la comunicación teatral, aunque los más de ellos lo han vinculado a la centralidad de la palabra enunciada, esto es, teatro como palabra enunciada que da a imaginar, palabra que produce visiones o fantasmagorías. Ortega, adelantado a su tiempo, intuye que el teatro debe consistir ante todo “en un suceso plástico y sonoro”¹¹ capaz de producir fantasmagorías. El término “fantasmagorías” que emplea Ortega resulta de enorme lucidez en tanto alude a la capacidad de la mente humana de producir imágenes, la figuración ha sido un término fundamental en la definición de lo literario; contiene así el término escogido la capacidad sugestiva de la escena, así como su consustancial irrealidad. La ejecución última del proceso metafórico tiene lugar, tanto en el caso de la metáfora propiamente dicha como en el de la escena, en la visión subjetiva del receptor (lector/espectador). Si el palimpsesto configurado por la fusión del ciprés real y la sombra de una llama muerta solo existe en tanto ejecución vivenciada de la imagen en/ por cada lector, los fantasmas convocados por los binomios Espert-Medea, Rodero-Calígula, pintura-río adquieren particular forma en la visión subjetiva de cada espectador. El texto espectacular se completa y se cierra en la imaginación de cada espectador. Mayorga defenderá también en el aludido discurso que “la transfiguración se produce no en el escenario sino en la imaginación del espectador”¹². Si en la metáfora de la fusión de dos términos nace una entidad nueva, en el teatro del choque de lo real –lo representante– con lo irreal –lo representado– nace una fantasmagoría que per-

¹¹ Esta consideración aparece ya en el ensayo titulado “Elogio del Murciélagos”, publicado en 1921, y recogido en Antonio Tordera: ob. cit., p. 317.

¹² Juan MAYORGA, ob. cit., p.88.

mitirá al espectador abandonar el cerco de lo real durante la duración de la representación.

Subraya Ortega cómo “el esencial carácter de fantasmagoría, de creación de irreabilidad que es el teatro” (*IT*, p. 249) permite al ser humano escapar de lo real, de modo semejante al que lo logra la metáfora, que “crea entre las cosas reales arrecifes imaginarios, florecimiento de islas ingrávidas”, si nos remitimos a las palabras contenidas en *La deshumanización del arte*¹⁵. El escenario instaura mediante el juego unas nuevas reglas que regirán un mundo que no existe. Ortega arriba desde el concepto de fantasmagoría a la noción de juego, nuclear en la definición de lo teatral, el mismo verbo inglés *-to play-* actualiza el origen del concepto: “Pero las reglas de un juego –y no hay juego sin reglas– crean un mundo que no existe. Y las reglas son pura invención humana. Dios hizo el mundo, este mundo; bien, pero el hombre hizo el ajedrez –el ajedrez y todos los demás juegos–” (*IT*, p. 255). El juego proporciona una condición dual de la que participa la ficción teatral: cuando el padre persigue al niño fingiéndose león, el niño corre, *pero ríe*. Corre –porque teme al león–; pero ríe –porque, en última instancia, no teme al león que sabe *padre*. El público teatral participa de ese quicio. Ortega explica en el ensayo la “peculiar realidad que somos cuando somos público” (*IT*, p. 250) desde la que no abandonamos completamente las condiciones del mundo real –cita el ejemplo del Quijote ante el retablo de Maese Pedro para mostrar una recepción desviada– pero participamos y asumimos las del mundo re-presentado. Esa dualidad es la que proporciona el placer de la *mimesis*, ya contemplado por Aristóteles en su *Poética*. Una de las dos causas que cifran el origen de lo literario se halla en la imitación que es juego connatural al hombre desde su nacimiento.

Salir de lo real, evadirnos, siquiera por el lapso de tiempo que dura la representación, de las circunstancias que nos impone la realidad. Di-vertirnos. Verternos en un mundo metafórico. Dis-traernos. Evadir la realidad, como lo hacemos en el sueño. Detener el omnímodo hacer al que nos obliga la existencia. Dejar “de hacer todo lo demás que hacemos seriamente”. Entrar el *como si* de la escena.

Hacia el ser del teatro: metáfora visible, metáfora corporeizada, metáfora universal

Las diferencias fundamentales con el proceso metafórico quedan apuntadas en los certeros adjetivos que emplea Ortega en la traslación del concepto. Afirma, como ya hemos señalado, que “el escenario y el actor son la universal metáfora corporeizada y, esto es el Teatro: la metáfora visible” (*IT*, p. 240). Detengámonos en el valor de estos tres adjetivos. Ortega postula la prevalencia de la visión sobre la audición en el teatro “más aún y antes que oír vemos”,

¹⁵ José ORTEGA Y GASSET, *La deshumanización del arte*, ob. cit, p. 69.

“lo que oímos lo oímos como dicho por lo que vemos” (*IT*, p. 235). Ortega intuye la esencialidad de lo visual en el espectáculo escénico –Pavis definirá décadas después la puesta en escena como “puesta en imágenes”. El teatro es, por tanto, metáfora visible porque el signo dramático –lo representante, lo escénico– es primordialmente visual desde la óptica orteguiana. Mientras que la materia prima del proceso metafórico es exclusivamente lingüística, en la escena los elementos constituyentes son lingüísticos y paralingüísticos, visuales y sonoros. Si la literatura es palabra que da a imaginar, el teatro –en tanto proceso artístico específico– es imagen –y también sonido– que da a imaginar. La metáfora es visual no porque genere una imagen –esto es condición necesaria de toda metáfora– sino porque el signo con el que la convoca es eminentemente visual.

Ortega ya intuye que el cuerpo se convertirá en centro insustituible en la escena cuando apunta que es la metáfora corporeizada. La metáfora escénica es eminentemente corpórea, sucede en el espacio, tiene volúmenes. La escena es también metáfora universal porque el poder metamórfico del escenario contiene todas las metáforas. El escenario es ese espacio único y limitado que puede ser todos los lugares. El actor es ese ser único y concreto que puede transfigurarse en todos los hombres. Ortega apunta “todas las cosas que ese breve espacio y ese pobre material les ha sido. [...] Ese mismo y único actor ha sido para nosotros incontables seres humanos: ha sido rey y ha sido mendigo, ha sido Hamlet y ha sido Don Juan” (*IT*, p. 240). El eco borgiano es claro. Mayorga, setenta años después, señala cómo “en el escenario caben todos los lugares y todas las horas. [...] Es la cueva de Montesinos y el Aleph”¹⁴.

Al comienzo de la conferencia anuncia Ortega que perseguiría a través de sus reflexiones discernir en qué consiste el ser del teatro –“el ser de la cosa, dice, es esa estructura que, bajo sus modificaciones concretas y visibles, permanece idéntica” (*IT*, p. 221). La dualidad que subraya, al dibujar la traslación de la teoría de la metáfora a la escena, se hace clave en la definición del género teatral. Ortega da en el núcleo de lo que luego ha tenido distintos seguimientos o desarrollos en función de los diferentes contextos. Habrá que esperar unas décadas, hasta el desarrollo de la semiología en el horizonte de los setenta para que comience a estudiarse de forma sistemática la dualidad que atraviesa el proceso de comunicación teatral y que constituye el rasgo diferenciador fundamental con el resto de los géneros. Ya apuntamos el valor innovador del artículo de Bogatyrev en 1971 y la lucidez de la intervención de Eco en 1975. La semiología de la obra dramática que propone Bobes Naves, decisiva para cualquier aproximación al ámbito, se fundamenta precisamente en la dualidad entre texto literario y texto espectacular que ordena y define la relación entre

¹⁴ Juan MAYORGA, ob. cit, p. 105.

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

ambos aspectos¹⁵. José Luis García Barrientos plantea tres categorías de enorme rentabilidad explicativa –escenificación, fábula, drama– para mostrar cómo lo definitorio de lo dramático se halla en la relación entre la fábula y su escenificación. Teatro sería pues la escritura artística que la puesta en escena imprime al universo ficticio, esto es, la relación insoluble entre los dos conceptos previos¹⁶. Ortega en *Idea del teatro* distingue con gran claridad entre la experiencia completa y perfectamente satisfactoria que supone leer un texto dramático junto al fuego en zapatillas de casa (teatro-literatura), y esa otra experiencia que sucede cuando salimos de casa y vamos al encuentro del teatro. Porque “el teatro es en efecto lo contrario de nuestra casa: un sitio a donde hay que ir”. Y en este *ir a* que implica un *salir de* nuestra casa...se halla la “raíz dinámica” del fenómeno teatral (*IT*, p. 236).

Ortega intuye y revela cómo el teatro comporta un tipo de comunicación que cifra su especificidad en la disimilitud, en la no completa identidad entre significante –signo dramático– y significado. La dualidad se halla necesariamente fundada en la no identidad completa de los dos elementos. Si Ortega afirmaba que “donde la identificación real se verifica no hay metáfora” puesto que en ella “vive la conciencia clara de la no-identidad”; de semejante modo podríamos afirmar que donde la identificación real se verificara no habría teatro, pues en él vive la conciencia clara de la no-identidad. El teatro constituye el salto creador entre lo que *no es*, pero comienza a *serlo* por obra del teatro mismo. La dualidad, el hiato que separa –y une– el referente y su signo escénico es el que posibilita la experiencia teatral. Como en la metáfora, el paso definitivo se halla en el lapso que va de la identificación parcial a la falsa afirmación de su identidad total, de la semejanza a la sustitución. Setenta años después Mayorga ponderará en la conferencia citada el poder metafórico de la escena: “En el escenario todo es inmediatamente metáfora. Cada acción, cada objeto es metáfora [...] En el escenario, el silencio es metáfora. Dice, por ejemplo, soledad”¹⁷.

Constatamos así cómo Ortega advierte que la especificidad del teatro no es dar a ver lo que ya está, lo que es, lo que existe, sino dar a imaginar –metáfora visual, mediante imágenes– lo que podría ser, aunque no haya sido. La literatura tiene que distinguirse de la vida –de la historia– para conquistar su especificidad pues, como señala Aristóteles, se erige no sobre lo que es o sobre lo que ha sido sino sobre lo que podría ser. Este condicional funda la irrealdad que posibilita el salto metafórico de la escena. Si bien en la escena, el poder de

¹⁵ María del Carmen BOBES NAVES, “Posibilidades de una semiología del teatro”, *Estudios Humanísticos*, núm. 3, 1981, pp. 11-26 y, seguidamente, *Semiología de la obra dramática*. Madrid: Arcolibros, 1997 (1987).

¹⁶ José Luis GARCÍA BARRIENTOS, *Teatro y ficción. Ensayos de teoría*. Madrid: Fundamentos, 2004.

¹⁷ Juan MAYORGA, ob. cit, p. 92.

la imaginación es suscitado no únicamente por la palabra sino por “ese suceso plástico y sonoro” –en el que también cabe la palabra– que produce nuevos fantasmas. Es preciso el salto entre lo que *no es* –pero podría ser– y lo que *es* para que pueda intervenir la imaginación, esto es, la capacidad de producir *phantasmas*, figuraciones en la mente del espectador.

Ortega no fue un teórico. No se dedicó a desarrollar de forma sistemática el estudio de los procedimientos de la escena. Ortega fue un pensador de enorme lucidez que atisbó los elementos claves del fenómeno teatral y supo intuir su funcionamiento. La responsabilidad de leerlo –y de leerlo bien– es nuestra. ●

Fecha de recepción: 04/07/2019

Fecha de aceptación: 18/03/2020

“La pedagogía social como programa político” Definiendo la subjetividad contenida del joven Ortega

Luis Bautista Boned

ORCID: 0000-0003-4811-3365

Resumen

En este artículo analizo la concepción de la subjetividad de Ortega en torno a 1910. Parto del retrato que hizo del filósofo Pérez de Ayala en *Troteras y danzaderas* como un sujeto sobrio y aparentemente insensible. Confronto ese modelo con el contexto europeo de la época y estudio algunos escritos orteguianos en ese corto lapso de tiempo, especialmente “La pedagogía social como programa político”, donde se define a un sujeto recto y decidido que quiere insuflar una idea en la materia, entendida esta como masa social, a través del lenguaje.

Palabras clave

Ortega y Gasset, subjetividad, juventud, educación, nación

Abstract

In this article I analyze Ortega's conception of subjectivity around 1910. I start glossing the portrait of the philosopher that Pérez de Ayala offered in *Troteras y danzaderas* as a sober and apparently insensitive subject. I confront that model with the European context and I study some Ortega's texts written in that short period of time, especially “Social pedagogy as a political program”. There Ortega defines himself as an upright and determined subject who wants to inject an idea of nation into the mass through language.

Keywords

Ortega y Gasset, Subjectivity, Youth, Education, Nation

El filósofo que carecía de la aptitud para emocionarse. Ortega según Pérez de Ayala

“**Y**se ríe Pérez de Ayala / con su risa entre buena y mala”, dice Valle-Inclán en su funambulesco “Aleluya” (1919:16), unos versos que sirven a Salvador de Madariaga como pretexto para trazar la semblanza del novelista asturiano en *Españoles de mi tiempo* (1974). Sensible, inteligente, perspicaz y observador, Pérez de Ayala albergaba también cierta malicia que le hacía regocijarse con “las taras de sus congéneres” (Madariaga, 1974:314). Con esa risa entre buena y mala describe el asturiano la vida cultural madrileña en torno a 1910 en *Troteras y danzaderas* (1913). Por ella desfilan

Cómo citar este artículo:

Bautista Boned, L. (2022). “La pedagogía social como programa político”. Definiendo la subjetividad contenida del joven Ortega. *Revista de Estudios Orteguianos*, (44), 105-134.
<https://doi.org/10.63487/reo.104>



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

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 44. 2022
mayo-octubre

varios intelectuales clave en el proceso de discusión del problema de España. Como es bien sabido, Ortega forma parte del retablo bajo el seudónimo de Antón Tejero. En la edición original,

Antón Tejero era un joven profesor de filosofía, con ciertas manifestaciones tentaculares de carácter político, y había arrastrado, a la zaga de su persona y doctrina, mesnada de secuaces. Aunque sus obras completas apenas si llegaban a dos docenas mal contadas de artículos, habíale bastado tan flojo bagaje para granjearse la admiración de muchos, la envidia de no pocos, y el respeto de todos, sentimiento este último de mejor ley y más difícil de inspirar que la admiración. Filósofo, al fin, era demasiadamente inclinado a las frases genéricas y deliciosamente vanas. Era también muy entusiasta, y como toda persona entusiasta, carecía de la aptitud para emocionarse. De talentos retóricos nada comunes, propendía a formular sus pensamientos en términos donosos, paradójicos y epigramáticos, por lo cual se le acusaba entonces del defecto de obscuridad (1913:141).

Es fácil entender por qué se irritó Ortega. Asoma algún aspecto positivo, como el respeto que le profesan todos, amigos y enemigos, pero no son pocos los rasgos molestos apuntados en el retrato. Es descrito como un filósofo con aspiraciones políticas, sin apenas méritos que sustenten su creciente renombre¹. Tampoco parece amable referirse a los jóvenes universitarios dispuestos a seguir a Ortega como secuaces ardorosos agrupados como "mesnada", esto es, como sirvientes armados. Sobre todo si su líder carece de la capacidad de empatizar o emocionarse, sus ideas son vanas y genéricas, aunque lo sean en grado delicioso, y su talento literario además las oscurece. Parece estar diciendo Ayala que la capacidad retórica de Ortega disimulaba la vacuidad de sus ideas, aunque era jaleado y venerado por un grupo de jóvenes cegados e incapaces de notar tales defectos.

En cuanto a su físico:

¹ Ortega no había publicado ningún libro, pero su presencia en los medios de comunicación no se reducía a esas "dos docenas mal contadas de artículos" que le atribuye el narrador. Colabora en prensa desde 1902 (publica su primer artículo en *Vida Nueva*, "Glosas", el 1 de diciembre), y a partir de 1908 su presencia en la prensa es constante. Participa incluso en dos empresas periodísticas que, aunque efímeras, demuestran su determinación: *Faro y Europa*. Se asienta además como conferenciante en Madrid y en provincias, y su carrera académica es imparable: en 1909 es nombrado profesor numerario de Lógica, Psicología y Ética en la Escuela Superior de Magisterio de Madrid, y en 1910 gana la cátedra de Metafísica de la Universidad Central, libre tras el fallecimiento de Salmerón. Era la seguridad, la pedantería y la soltura de Ortega, que le viene de familia, como bien señaló Mainer (2004), lo que le granjeaba las críticas. Ortega nace en el corazón de la burguesía más vivaz de la Restauración española, en el seno de la política liberal. Su abuelo, Eduardo Gasset Artíme, fundó *El Imparcial*, al que Ortega tiene acceso franco desde principios del siglo, en un momento especialmente interesante a nivel literario por la renovación operada por el Modernismo/98.

La admirable pureza intelectual de Tejero transparecía en sus ojos, de asombrosa doncellez y pureza, sobre los cuales las imágenes de la realidad resbalaban sin herirlos. Contrastaba con la doncellez de los ojos una calvicie prematura. La forma y tamaño del cráneo, entre teutónicos y socráticos; la armazón del cuerpo, entre chata y ancha; los pies, sin ser grandes, producían una ilusión de estar abiertos en un ángulo mayor de noventa grados, de tal suerte que la figura parecería descansar sobre recia peana. Trataba a todo el mundo con magistral benevolencia, y la risa con que a menudo irrigaba sus frases era cordial y traslúcida (1913:142).

Teutónico y socrático es el cráneo, aunque el cuerpo, “entre chato y ancho”, es rotundamente sensual. Parece ilustrar la figura de Tejero las dos naturalezas a las que se referirá el propio Ortega un año después en las *Meditaciones del Quijote*: la germánica y la latina o mediterránea, esto es, la racional y la sensual. Señalará allí la separación entre nórdicos y mediterráneos como la existente entre trascendencia y sensualidad, o profundidad y superficialidad, que conviven en este retrato, y que idealmente aspira Ortega a reunir, en sentido positivo, en sus “salvaciones” cervantinas. Lo socrático y lo teutónico son evidentes resonancias filosóficas que se asimilan en ese cráneo grande y ya incipientemente pelado. El Ortega de las *Meditaciones* llevará al extremo esta asimilación al señalar la continuidad caracterológica entre la Grecia clásica y Alemania². Resalta también Ayala la pura doncellez de sus ojos, sobre los que resbala la realidad sin apenas herirlos, y el aplomo maquinal de unos pies que parecen “descansar sobre recia peana”. La benevolencia de la risa queda parcialmente neutralizada por el adjetivo “magistral”, que podría referirse a la conocida condescendencia de Ortega. Es descrito, por tanto, como un líder militar, de movimientos mecánicos, sólido e invulnerable, por la connotación estatuaria de su postura, y que encabeza una mesnada de ardorosos secuaces. Su virtuosismo lingüístico parece convertirlo en el gran orador que efectivamente fue, aunque es incapaz de sentir emociones y sus cándidos ojos lo aíslan del entorno.

² El espíritu de Grecia, que unía visión superficial y profunda, se dividió geográficamente generando una dicotomía insalvable: la latinidad y su descendencia mediterránea asumieron la sensualidad, mientras que el norte de Europa, sobre todo Alemania, heredó la profundidad. Esa dicotomía remite al mito del Estado estético, desarrollado por Winckelmann y Schiller en la segunda mitad del siglo XVIII, como historió Chytry (1989). El clima griego (además del aislamiento de Atenas) habría procurado el ideal político del Estado estético en el siglo V a. C. (en la Atenas de Pericles), resultado de una visión de la realidad que aunaba superficialidad y profundidad; es decir, en el que la profundidad se hacía visible en la superficie y quedaba además concretada humana y esculturalmente, y transmitida literariamente por la épica homérica, que reunía subjetividad y objetividad, según la teoría de géneros alemana del entresiglo XVIII/XIX (historiada, entre otros, por Szondi [1974]). Ideas que Ortega recupera en sus *Meditaciones* de 1914.

Analizo en este artículo qué tipo de subjetividad encarna Ortega en estos años juveniles, y si las impresiones de Ayala son acertadas y se reflejan en la obra del filósofo en torno a 1910. Para testar esta semejanza, examinaré en detalle la conferencia impartida por Ortega en 1910 en El Sitio de Bilbao: "La pedagogía social como programa político". La semblanza de Ayala remite a un sujeto auto-consciente y anestesiado que ve resbalar la realidad ante sus ojos, y que quiere estar de lado de la profundidad, de la razón, aunque la superficialidad y la sensibilidad sean bien visibles en su figura. Basado en la desconfianza de los sentidos y el control de las emociones y las pasiones, este modelo de subjetividad se hacía especialmente visible a partir del siglo XVI, a causa de la radical interiorización de la experiencia epistemológica y moral historiada por Rorty (1979) y Taylor (1989). Schaeffer (2007) la expone en la obra de Descartes a través del dualismo ontológico (mente/cuerpo) y la ruptura óntica (ser humano/animal). Según ese esquema, la mente se identifica con lo humano y el cuerpo, con lo biológico, con lo animal. El desarrollo de esta idea avanzará a lo largo de los siglos XVIII, XIX y XX (como mostraron Eagleton [1990] y Buck-Morss [1992]). Es el sujeto de conocimiento, moralmente superior, aislado de la naturaleza y de sus propias pasiones e instintos, que interioriza, controla y reprime para forjar su propia identidad auto-contenida. Si lo aplicamos a la historia intelectual, este individuo moralmente superior se identificaría con el "legislador", tal y como lo definió Bauman (1997). El "legislador" trataba de insuflar una idea o proyecto político, normalmente mediante la cultura, en la sociedad en la que se insertaba, aunque se situara siempre por encima o por delante de ella.

No pretendo afirmarlo tajantemente ni forzar la lectura, pero estimo que la semblanza que de Ortega hace Pérez de Ayala parece responder a estos parámetros, como lo hacen las ideas que empieza a desarrollar el filósofo, fácilmente relacionable con el "sabio" fichteano, en su temprano proyecto de regeneración nacional, como veremos en detalle en la conferencia que imparte en Bilbao³. Ortega asumirá este rol de mente, o espíritu, llamada a actuar sobre el cuerpo social, que asociará con la sensualidad e incluso con la animabilidad, para educarlo y elevarlo. Al menos hasta 1914, cuando percibiremos un giro en sus ideas, una cierta concesión al contacto con el entorno como elemento necesario, y un primer intento de superar el idealismo. Sin embargo, hasta entonces, Ortega se nos presenta de una guisa similar a la retratada por Pérez de Ayala, como una figura aparentemente insensible y aislada de lo que sucede a su alrededor, pese a su decidida voluntad de intervención. Vemos a Ortega, en sus textos de 1909 y 1910, dispuesto a desarrollar, o mejor implantar, un proyecto, una idea, sobre la realidad material, sea esta identificada con España o con la masa.

³ No soy el único en incluir al joven Ortega en este modelo de subjetividad idealista algo exagerada. Lo hizo también José Luis Molinuevo en "Salvar a Fichte en Ortega" (1990).

Este modelo de subjetividad, recto y decidido, que neutraliza toda desviación, asociada a la sensualidad, es una constante en el desarrollo de la filosofía moderna, y será además, más allá de los condicionamientos nacionales específicos, visible en la juventud del 14 a nivel europeo, que achacaba una excesiva sensibilidad, casi mórbida, a sus mayores⁴. De ahí, por ejemplo, la emergencia y exhibición constante de elementos militares (que Blom [2008] también detectó como constante europea) y la omnipresente masculinidad: entre los listados de individuos que se suman a las iniciativas de la generación del 14, es difícil encontrar nombres femeninos (lo masculino queda ligado a la actividad y al espíritu; lo femenino, a la pasividad, a la carne)⁵.

Savage (2008) y Blom (2008), y antes que ellos Wohl (1979), subrayaron los valores que se desarrollan entre la juventud europea de aquellos años, algunos de ellos acordes, y otros no tanto, con la rebeldía y el vitalismo propios de tal edad. El anti-hedonismo es tal vez la más chocante de las características de la generación del 14 europea, identificada con la Gran Guerra, y se entiende como reacción, especialmente en Francia, frente al decadentismo sensualista de la (de)generación previa, amiga de excesos que habrían ocasionado incluso una supuesta crisis de fertilidad. Es esta una preocupación frecuente, sobre todo entre las clases altas, que mereció una novela de Zola: *Fécondité* (1899), pues ponía en riesgo su posición dominante frente a la arrolladora y fértil vitalidad de la masa, que amenazaba con devorar demográficamente a los de arriba⁶. Junto al anti-hedonismo, la religiosidad y el patriotismo, el militarismo que “padecen” todas las naciones europeas envueltas en la carrera imperialista. Uno de los grandes fracasos de España como nación, en opinión

⁴ Aubert (2006) resume los rasgos definitorios de la generación española de finales del XIX a ojos de los más jóvenes: pereza, corrupción, dilettantismo, sensualismo, falta de compromiso político y curiosidad intelectual, individualismo. Son señas denunciadas por Ortega.

⁵ Desconozco si existen estudios exhaustivos sobre este particular, pero Varela (1999: 191 y ss.) avanzó una tesis muy sugerente respecto a Ortega. Influido tal vez por las ideas de Simmel (profesor en la Humboldt, a la que asiste Ortega en 1905), el filósofo español quería masculinizar una España femenina. Los ensayos de Simmel sobre masculinidad y feminidad se publicaron en 1911, en *Philosophische Kultur. La Revista de Occidente* los traduce unos años después: “La filosofía de la moda” (I: 1, julio de 1923), “Lo masculino y lo femenino: para una psicología de los sexos” (II: 5, noviembre de 1923 y II: 6, diciembre de 1923) y “Cultura femenina” (VII: 21, marzo de 1925 y VIII: 23, mayo de 1925).

⁶ Savage (2008: 132-33) remite a la encuesta llevada a cabo por Henri Massis y Alfred de Tarde en 1912 entre jóvenes estudiantes parisinos, y convertida en libro un año más tarde. Se publicó bajo el seudónimo de Agathon (“bravo en el combate”) con el título *Les Jeunes gens d’aujourd’hui*. Se establecía allí una separación tajante entre la generación previa, pesimista, reflexiva, relativista y agnóstica, cualidades que habrían conducido al desastre de 1870 (en la Guerra franco-prusiana), y la juventud de la época, vitalista, segura de sí misma y decidida a crear orden. Massis era autor de un volumen sobre *La Pensée de Maurice Barrès* (1909), que habría aportado “la voluntad” a la juventud francesa. Es difícil encontrar una traducción exacta de esos rasgos en la juventud española del 14, pero sí resultan familiares algunos de ellos.

de Ortega, que se identifica, según el retrato de Pérez de Ayala, con algunas de estas características (no todas, claro está), será precisamente su neutralidad en la Gran Guerra.

Ortega y Maeztu. Retrato del joven intelectual purificado

Volviendo a *Troteras y danzaderas*, los trazos que retratan a Tejero se repetirán, condensados, cuando el protagonista, Alberto Díaz de Guzmán, acuda a una conferencia de Raniero Mazorral (Maeztu) en el Ateneo. Acompaña este al “joven filósofo, con su grande y apacible cabeza socrática, prematuramente calva, la desnuda doncellez de sus ojos, e imperturbable aplomo con recia peana” (1913:256). Mazorral, duramente descrito en la novela, actúa casi como una marioneta de Tejero, como la materialización escénica de sus ideas⁷. Se desdoblan el filósofo, que observa, y el histrión, que ejecuta, en una variante de la actuación de la idea sobre la materia que obsesiona a Ortega por aquellos años y que es una de las características de este tipo de subjetividad, que aspira a encarnar la actividad frente a la pasividad. La aparición de Mazorral sobre el estrado es descrita así:

La mesa presidencial estaba vacía. Detrás de ella, en el fondo de una gran hornacina roja rematada en un dosel, había una puertecilla que se abrió y cerró en un abrir y cerrar de ojos, pero cuando se cerró ya había dejado fuera un hombre. Fue una aparición un tanto milagrosa y un tanto cómica, como la de esos muñecos de sorpresa que saltan fuera de una caja al abrirse la tapa. Quedó en el proscenio Raniero Mazorral (1913: 254-255)⁸.

Un muñeco que salta fuera de una caja impulsado por un resorte. El trasunto de Maeztu era “hombre apto para las exhibiciones histriónicas porque sabía entrar en situación, esto es, apasionarse por las ideas y darles virtualidad ardiente” (1913: 255). Histrionismo, retórica y cálculo para transmitir, dice Ayala, las ideas de Tejero. Ahora bien, Mazorral, físicamente apuesto, logra hechizar al auditorio con “una voz de altura, cilíndrica y melodiosa, como el agua que cae de una gárgola” (1913:255). Sus ojos y sus palabras alcanzan modulaciones patéticas que logran revitalizar su manido discurso. Es el valor

⁷ No encontraremos ningún rasgo positivo en la descripción de Mazorral. El trasunto de Maeztu es un periodista sin talento ni originalidad en el retablo intelectual madrileño de Pérez de Ayala. En la edición de 1913 es descrito así: “Era este un periodista, con puntas y collares de pensador, que había pasado varios años en el extranjero, esbozando desde allí diversos diagnósticos acerca de España y sus dolencias” (254).

⁸ Maeztu tenía por entonces treinta y seis años, y no los cuarenta y cinco que le atribuye Ayala. La nota irónica es evidente, ya que Mazorral quiere asumir el rol de representante de la juventud española.

estético, por tanto, el que da cierto interés a las palabras del periodista. Ortega era ya en esa época muy consciente de la potencialidad estética del discurso, como puntualiza Díaz de Guzmán: “Tejero era quien había infundido emoción estética y comunicativa a aquella vieja lamentación española que ahora hacía eco en el cráneo de Mazorral” (1913: 256). Se acentúa la idea de que Maeztu es una caja de resonancia, una marioneta o muñeco que repite, como un eco, ideas de Tejero, “jefe e inspirador de la juventud culta, gran español, a cuyo celo y diligencia el *problema de España* debía su enunciado [...] ángel exterminador de la política arcaica” (1913: 256).

Cuando termina la conferencia, algunos asistentes tildan a Mazorral de ingenuo y de farsante por repetir ideas articuladas en prensa por Tejero⁹. Ahora bien, toma entre ellos la palabra un personaje descrito como “encarnación austera de la ecuanimidad” (1913: 263), para señalar el valor literario de la conferencia, “bellísima literariamente, que nos ha forzado a aplaudir, sugestionados muchas veces” (1913: 263). Gracias a su habilidad oratoria, Mazorral ha conseguido, insiste este personaje, que el problema, viejo y trillado, vuelva a sentirse como actual y se le preste renovada atención (1913: 265-266).

Subjetividad y estética modernas se dan la mano, pues, en estas páginas de Pérez de Ayala. Por un lado, encontramos al sujeto objetivo, frío y calculador, “anestesiado”, en una palabra, auto-contenido, por su capacidad para controlar sus emociones. Por otro lado, el uso de la estética que se deriva o trata de “solucionar” esta subjetividad idealista, es decir, la que intenta restaurar la relación entre interioridad y exterioridad. La única manera de concretar el sujeto trascendental purificado (que es la parte del ser humano ligado a la infinitud) es, desde la tercera *Crítica* kantiana (y por necesidad del propio sistema), la conducta estética. En el juicio estético, que es necesariamente sensible, se reúnen la libertad y la necesidad, o mejor la libertad se revela en la necesidad: el ser humano en sentido trascendental/moral y el ser humano en sentido biológico. La estética, ligada a la percepción de la Belleza, natural o artística, como dominio que soluciona esta dicotomía y permite captar en lo sensible lo trascendente, y captar el Bien y la Verdad por medio de los sentidos. Una idea compleja, que asocia los tres conceptos, el Bien, la Verdad y la Belleza en sentido platónico. La imagen que nos brinda Pérez de Ayala en *Troteras y danzaderas* apunta en esa dirección. Un sujeto interiorizado, con un ideal, un proyecto político de formación nacional, que entiende que solo puede ser transmitido gracias a la conducta estética, la belleza del discurso, que reúne retórica y oratoria.

Ahora bien, si la oratoria era importante para revitalizar el mensaje del regeneracionismo, el contenido de la conferencia de Maeztu no lo es menos des-

⁹ Uno de los más críticos es Halconete (Azorín), lo que apunta a la polémica que por esos años protagonizan Ortega y Azorín sobre la novedad o la repetición de ideas regeneracionistas llevada a cabo por Ortega.

de un punto de vista de la subjetividad, que es lo que ahora nos interesa. "La revolución y los intelectuales" llevaba por título el texto leído por Maeztu en el Ateneo el 7 de diciembre de 1910¹⁰. Su interés por la intervención intelectual en la regeneración de España desde posiciones liberal-socialistas lo había acercado a Ortega al tiempo que lo alejaba de Unamuno, pese a que los tres parecían embarcados en un proyecto común por esos años (malentendidos y presuposiciones aparte). Como señaló Fox en su edición del texto, "Maeztu veía el porvenir de España en el desarrollo de la ciencia y sus concomitancias prácticas, el industrialismo y el comercio, y consideraba peligrosa la tesis unamuniana de que la Idea sirviese al enriquecimiento de la vida interior, más bien que ponerse al servicio del progreso político-social" (1984: VII). Es evidente que las posturas europeístas de Maeztu de estos años están más cerca de Ortega, sobre todo a raíz de la "africanización" de Unamuno, el lema "que inventen ellos" o su preferencia por San Juan sobre Descartes.

La conferencia de Maeztu fue organizada seguramente por Ortega. Asimismo, cuatro días después de la lectura, se celebró un banquete en honor de Maeztu, también organizado por Ortega, en el que se escenificó la relación fraternal entre ambos, sellada años después por la dedicatoria de las *Meditaciones del Quijote*. El texto de la conferencia revela, en todo caso, la sintonía que existía entonces entre ambos, aunque es rotundamente falso que Maeztu fuera una marioneta de Ortega, como insinúa Pérez de Ayala¹¹. De hecho, es bien sabido que la ascendencia del vitoriano sobre el madrileño había sido notable en los años previos¹². Señala la conferencia que la Semana Trágica de Barcelona y la ejecución de Ferrer i Guardia han cambiado radicalmente el mapa socio-político español (Maura, por ejemplo, no sobrevive como líder del partido conservador). La revolución se ha iniciado al margen de los intelectuales, desliza Maeztu, y detectamos cierta inquietud, señalada por Villacañas (2000), sobre la posición que debe adoptar el intelectual liberal, que no sabe si debe situarse a la cabeza de la masa o "refugiarse" en la alta burguesía; es decir, ponerse del lado de los ideales que quiere representar o adoptar una postura neutral, y más cómoda, de análisis¹³.

¹⁰ Fue reseñado en *Europa* y publicado en 1911 en la Imprenta de Bernardo Rodríguez, en Madrid. Posteriormente fue recogido en la colección *Liberalismo y socialismo*, editada por Fox (1984), y glosado por Villacañas (2000) en su monografía sobre el escritor vitoriano.

¹¹ No está claro, de hecho, si Ortega conoció la *Fabian Society* por mediación de Maeztu, como sugiere el propio Fox (1966 y 1984), o bien por su propia cuenta, como quiere Cacho Viu (2000), que señala el temprano interés de Ortega por el laborismo inglés y los *Fabian Tracts*. Algunas obras de George Bernard Shaw estaban presentes en su biblioteca.

¹² Mainer (2004), González Cuevas (2007) y Gracia (2014) indicaron que los titánicos planes de estudio que Ortega fija para sí mismo a los diecinueve años y le comunica por carta a su padre en abril de 1905 (véanse las *Cartas de un joven español*; Ortega, 1991:130-7) provenían de la influencia de Maeztu.

¹³ Este dilema lo apuntó años antes Alonso (1985). Los intelectuales dudan sobre si liderar el impulso de las masas o situarse del lado de la burguesía. Postura que podríamos leer en relación

Maeztu trata entonces de definir al intelectual español y su función y remite a Joaquín Costa, regeneracionista español por excelencia, que había presentando en 1901, también en el Ateneo, su memoria sobre “Oligarquía y caciquismo como la forma actual de gobierno en España. Urgencia y modo de cambiarla”¹⁴. Maeztu matiza el análisis de Costa y apunta la incapacidad y el agotamiento de la clase intelectual española precedente para liderar un cambio profundo del país. No existía en aquel momento en España una aristocracia natural culta capaz de dirigir la sociedad. Costa, dice Maeztu, no fue el Fichte de *Discursos a la nación alemana [Die Reden an die deutsche Nation]* (1807, publicados en 1808), que tenía por detrás una nutrida nómina de intelectuales brillantes, con el sistema de Kant en la base de su pensamiento. Ahí residió el fracaso de Costa, en la falta de transferencia y continuidad de su mensaje¹⁵.

El presente ofrece, sin embargo, una nueva oportunidad gracias a los jóvenes, que pueden conocer y asimilar el modelo de intelectual europeo¹⁶. La rece-

con las teorizaciones de Benda (1927) sobre la neutralidad de los intelectuales para poder analizar objetivamente la sociedad.

¹⁴ Costa predicando “casi” en el desierto, como cabeza visible del grupo que incluyó a otros muchos regeneracionistas interesados en fijar el “problema de España”, al menos desde la segunda mitad del XIX: Almirall (*España tal cual es*, 1889), Mallada (*Los males de la patria y la futura revolución española*, 1890), Ganivet (*Idearium español*, 1897), Macías Picavea (*El problema nacional. Hechos, causas, remedios*, 1898), Vital Fité (*Las desdichas de la patria*, 1899), Isern (*Del desastre nacional*, 1899), Morote (*La moral de la derrota*, 1900), Altamira (*Psicología del pueblo español*, 1902) e incluso Unamuno (*En torno al casticismo*, 1895). Para una lista más completa de libros de temática regeneracionista escritos entre 1873 y 1912 remito a Ribas (2007:50-1). Costa era en 1901 presidente de la sección Ciencias Históricas del Ateneo y promovió la encuesta a la que se refiere Maeztu. Por entonces ya había participado en la fundación de un partido político: Unión nacional, opuesto a los dinásticos de la Restauración, pero que se había desintegrado rápidamente. Su discurso se radicalizó progresivamente, consciente de que el sistema político español era reacio a acometer las reformas propuestas por el regeneracionismo, y se acercó al socialismo y al republicanismo. Europeísmo, regeneración política, socialismo, republicanismo son rasgos que serán visibles en el joven Ortega. No en vano Costa es el más claro precedente de la generación de los intelectuales (Menéndez Alzamora [2006]).

¹⁵ Falta de transferencia o aplicación política, aunque es cierto que Maeztu, como Ortega, repetirán en realidad buena parte de las ideas, e incluso las metáforas, regeneracionistas, como han demostrado Varela (1999), Ribas (2007) y Navarra Ordoño (2015). Existe una amplia “continuidad reformista” perceptible en el entresiglo XIX y XX, rastreable hasta el siglo XVII, y que ha resurgido en el XXI.

¹⁶ Lo tienen a su alcance gracias a la Junta para Ampliación de Estudios, derivada de la Institución Libre de Enseñanza. Fue creada en 1907 y de ella se derivarían a su vez no pocos centros de investigación, como la Residencia de Estudiantes, “nuevo cenáculo de selectos” (Gómez Molleda, 1966:485), y el Centro de Estudios Históricos, fundados en 1910. Una red de formación con capacidad para enviar a los estudiantes al extranjero. El alma de la JAE era José Castillejo, que había sido formado por Giner y Cossío. El primer presidente fue Ramón y Cajal, y los vicepresidentes, Gumersindo de Azcárate y Torres Quevedo. Contamos ya con cierta bibliografía sobre esta institución; al volumen pionero de Subirá (1924), se han sumado los de Puig-Samper Mulero (2007) y de Otero y López Sánchez (2012). Eugeni d’ Ors resumió

ta que propone Maeztu a continuación no puede sorprendernos a estas alturas: un sujeto auto-contenido que concentra su energía vital en su mente y renuncia a todos los placeres ajenos a la actividad intelectual y política, un sujeto como George Bernard Shaw:

Un drama o dos al año, un libro de ensayos, colaboración constante e intensa en una docena de revistas; cuarenta o cincuenta cartas polémicas al *Times*; sesenta o setenta discursos de propaganda socialista; fijación de postura en cada una de las cuestiones que se agitan; trabajo administrativo en algún teatro, en la Sociedad Fabiana y en una docena de otras asociaciones; y como base, estudio constante y apretado de ciencia, de economía, de filosofía, de historia, de cultura política. ¿Cómo puede realizar esta obra? No bebe, no juega, no fuma, no come carne, no ingiere estimulantes, no se permite caprichos amorosos, no asiste a reuniones de recreo ni a tertulias, su vida es todo estudio, producción y acción política; no se le ve personalmente sino ante miles de personas, cuando va a defender a algún mitin, alguna causa colectiva [...] Yo no tenía la idea más vaga de la cantidad de esfuerzo mental de la que es capaz un hombre hasta que me puse en íntimo contacto con los intelectuales de otros países (Maeztu, 1911:28-30)¹⁷.

"No bebe, no juega, no fuma, no come carne, no ingiere estimulantes, no se permite caprichos amorosos, no asiste a reuniones de recreo ni a tertulias, su vida es todo estudio, producción y acción política". El joven intelectual español debe asimilarse a este modelo por contagio, por contacto con el extranjero. Reclama Maeztu, por tanto, el modelo de subjetividad recta, que ya era bien visible en la Europa de la época y que debía actuar sobre las masas. Masa como materia que debe ser modelada por una fuerza idealista. Y lo reclama Maeztu, no por casualidad, en el momento de la emancipación de las masas, potenciada

así la situación: "Mi promoción, venida a la vida intelectual después de la catástrofe colonial española (yo entré en la universidad en septiembre de 1898, dos meses después de Cavite) vino, adoctrinada por ciertos maestros de la que entonces se llamaba "generación", con una gran vocación de europeidad, de universalidad, de cultura, en oposición con el espíritu localista y castizo. Fue esta la primera promoción que, reclamando pensiones de estudio en el extranjero y tentada sobre todo por París, se desprendió de la enseñanza tradicional española y renovó el ambiente universitario, viajó, etc." (2000: 59-60.)

¹⁷ En 1910 Ortega ya había disfrutado de dos estancias en el extranjero. La primera en 1905, en Leipzig y Berlín. Berlín no pareció impresionarlo mucho, aunque en la Humboldt-Universität enseñaban entonces Simmel o Wölfli. En 1906-1907 pasa varios meses en Marburgo, y allí asiste a la Philipps-Universität, donde Hermann Cohen había fundado la neokantiana Escuela de Marburgo [Marburger Schule]. En 1911 volverá por tercera vez a Alemania, de nuevo a Marburgo, ya como catedrático de filosofía. El madrileño encaja en el modelo de intelectual propuesto por Maeztu no solo por su contacto con la intelectualidad europea, sino también por su incansable capacidad de trabajo. Según Marichal (1990), Ortega escribió más de 1000 páginas de periodismo político entre 1907 y 1909.

por la Semana trágica y la creciente organización obrera (la CNT, por ejemplo, se funda en 1910). Reforma “blanca”, resultado de la acción del espíritu sobre la materia, frente a la temida revolución que las clases bajas parecían estar iniciando. La aspiración de Maeztu es conciliar, o acompañar, ambos movimientos: el impulso revolucionario del pueblo, que es ciego, y el proyecto de los jóvenes intelectuales europeístas. Porque la tarea podría tornarse más sencilla si aprovechara, o canalizara, ese impulso “ciego”, indeterminado o carente de finalidad, de la masa. Adivinamos pues que la configuración de la individualidad como control de lo sensible, lo emocional y lo pasional tiene traducción directa en el campo sociopolítico, donde el intelectual activo ocupa el lugar de la razón que debe articular la irracional materia social.

Los intelectuales más mayores, como Azorín, Unamuno o Baroja, se habían limitado a lanzar un grito de rabia y se habían cobijado en su acendrado individualismo, repitiendo las causas de la decadencia detectadas tempranamente por la oleada regeneracionista del entresiglo, y justificando en ellas su propio fracaso. La nueva generación intelectual, llamada a liderar activamente el país, debe ser más recia, disciplinada, austera, capaz de generar en las masas, ya despertas, una obediencia activa, no pasiva. Es una generación purificada sensorial y emocionalmente, y dispuesta a lanzar un plan de reforma nacional que termine por encauzar la violencia ciega de la masa¹⁸.

En definitiva, el modelo de Maeztu implica no beber, no fumar, no comer carne, no permitirse desvaríos amorosos: puritanismo ascético español disfrazado de europeísmo, sentencia irónicamente Ayala. Puritanismo ascético o tal vez, como referencia más cercana, institucionismo, que predicaba, con el ejemplo de don Francisco, la limpieza física y la huida de las tentaciones como correlato de la pureza moral. Varela lo resume al hablar del Centro de Estudios Históricos:

La vida cotidiana de la urbe, sus paseos y recreaciones, es percibida como algo informe, promiscuo; o comparada con la mugre que decía Giner. Preocupación muy institucionista la de la limpieza. El diario baño ginieriano acabó por extender la saludable frecuentación del agua. La higiene era una obse-

¹⁸ No son nuevas estas ideas de Maeztu. Fox (1966:371-372) las detectó en artículos escritos por el vitoriano a finales del siglo XIX. Para Maeztu solo los intelectuales podían crear el ideal colectivo para la masa, que estaría únicamente pendiente de satisfacer sus necesidades inmediatas o se dejaría arrastrar por un anarquismo ciego. En “Ideal Nuevo” (*El Progreso* [6/II/1898]), leemos: “Diríase que el progreso solo redunda en beneficio de los cerebros de la *élite*, de los cerebros de una escogida minoría, y ese nuevo ideal pudiera consistir en aplicar la inteligencia social, no ya en beneficio de la masa, sino en el de esa misma minoría. Y entonces, cuando las masas se fatiguen de arrastrarse ante los sables y ante las sotanas, y vuelvan a imponer su redención de los intelectuales, la palmeta de dómine que estos empuñan hoy habrase transformado en látigo domador que les corresponde” (citado por FOX, 1966:371-372).

sión. Tanto ellos, los maestros Giner y Cossío, como sus seguidores fervorosos, identificaban oscuramente la limpieza corporal y la moral; la pulcritud con la integridad y hasta con la santidad (Varela, 1999:235).

Se escenifica en todo caso en el texto el enfrentamiento español y europeo entre jóvenes activos y (neo)regeneracionistas, y viejos agónicos y "degenerados", y que servía como una de las claves que separan a la intelectual y aséptica Generación del 14 de sus hermanos mayores. Se puede entender este choque, además, como resultado de la crisis del mundo latino teorizada en la Europa de la época, y cuyo desembarco en España ha sido atribuido a distintos autores. El marco geográfico al que se refiere Maeztu, Inglaterra-España, eje norte-sur, parece ejemplificar el argumento. Rukser (1962) lo atribuyó a la creciente influencia de Nietzsche en la península ibérica, que estará, en efecto, muy presente en la obra temprana de Ortega, incluidas las *Meditaciones del Quijote* (que tienen incluso parentesco formal con las *Consideraciones intempestivas [Unzeitgemäße Betrachtungen]* del prusiano), donde Alemania y el mundo mediterráneo se oponen deliberadamente en busca de una difícil conciliación¹⁹. También podría deberse a la influencia de los pensadores franceses con los que se forma la generación de los intelectuales, como Ernest Renan. Sabemos que Ortega fue devoto lector de la literatura y el pensamiento galos durante su juventud, y sus proyectos de regeneración nacional son relacionables con Renan, ideólogo nacional y pedagógico de la Tercera República Francesa tras la sangrante derrota, y la subsiguiente caída del Segundo Imperio, en la batalla de Sedán (1870)²⁰. Fue el propio Renan el que "obligó" a Francia, sumida en la "decadencia", a inclinarse por la ciencia, siguiendo el ejemplo de los vencedores, los alemanes. El mensaje español, eco tardío, culpa a los hombres perezosos, sensuales y agonistas, fruto de una cultura corrupta y a punto de extinguirse, y se vuelve hacia una juventud que mira al norte de Europa, sea Inglaterra, en el caso de Maeztu, o Alemania, en el de Ortega, en busca de la objetividad, el idealismo y la purificación de los sentidos y las emociones para propiciar la regeneración nacional²¹.

¹⁹ Rukser es autor de la primera monografía sobre la influencia de Nietzsche en España: *Nietzsche in der Hispania*. Se trata de una obra temática y limitada, pero se adelantó en cinco años a la publicación del conocido volumen de Sobejano: *Nietzsche en España*, de 1967.

²⁰ Para los discursos sobre degeneración francesa en el siglo XIX, véase Pick (1989) o Hansen (1982).

²¹ En la biblioteca de Ortega, señala Cacho Viu (2000:80), no está el libro clave de Renan: *La Réforme intellectuelle et morale* (1871), aunque parece indudable que lo había leído y asimilado su mensaje: "La necesidad, para los países latinos, de asumir la moral de la ciencia, poniéndose a la escuela de Alemania [sic], si es que querían remontar la decadencia presente. Ese mismo imperativo patriótico, venciendo su repugnancia interior de francés, era el que había llevado a ampliar sus estudios a Heidelberg y a Berlín a Roemerspacher, el héroe lorenés de la trilogía *Le roman de l'énergie nationale*: el ejemplar del primer tomo –*Les Déracinés*– que figura en la Fundación

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

El proyecto es por cierto indefinible, aunque Ortega no se cansará de enunciar la necesidad de aplicar el ideal a la materia nacional (a la que se refiere con sustantivos variados: masa, patria, nación), utilizando ideas muy similares a las de Maeztu, aunque enriquecidas con la filosofía política de Fichte y la del socialismo nacional de Ferdinand Lassalle, como notó Molinuevo (1990). Sin embargo, no llega a desarrollar nunca un programa efectivo de acción. Se mueve a menudo el pensador madrileño en el terreno del manifiesto, lanzado en sus conferencias y en los órganos de prensa de la juventud intelectual desde 1908: *Faro* (ensayo periodístico de “pedagogía política”, marcado por el regeneracionismo de cuño costista, el liberalismo reformista y el intelectualismo frente a la política del momento, esto es, frente al “gobierno largo” de Maura) y *Europa* (asociada a los presupuestos de la Conjunción Republicano-Socialista). El hombre depurado de su sensibilidad y capaz de insuflar el ideal en la materia es la clave de la (re)generación, frente a la degeneración y el individualismo agónico de sus mayores y la corrupción paralizada y paralizante de la Restauración, repite Ortega, asumiendo el fichteano “destino del sabio”. No considero gratuito que sea precisamente él quien más insista en el léxico derivado de “generación”, que termina connotando no solo crisis y corrupción: “degeneración”, o cambio: “regeneración”, sino sencillamente el nacimiento de una nueva realidad para el sujeto y el país: “generación”.

“La pedagogía social como programa político”: Ortega modelando verbalmente la materia nacional

Varias de las ideas de Maeztu en la conferencia literaturizada por Pérez de Ayala son reconocibles en efecto en diversos artículos y conferencias producidas por Ortega en esos mismos meses. Son probablemente los textos a los que se alude en *Troteras y danzaderas* como fuente de su ascendencia intelectual sobre los hombres de su generación (entendida tanto en el sentido de Dilthey como en el posterior de Mannheim: coincidencia simbólica y espaciotemporal, acontecimiento generacional y caudillaje)²². Es de obligada mención la conferencia que imparte en la Sociedad El Sitio, de Bilbao, el 12 de marzo de 1910, es decir, solo unos meses después de la Semana Trágica y del juicio y ejecución de Ferrer i Guardia en Barcelona. Es entonces cuando Ortega empieza a perfilarse como líder de la juventud intelectual española, el incipiente guía descrito por Ayala. La conferencia se titula “La pedagogía social como programa po-

Ortega y Gasset es el dedicado por el propio Maurice Barrès a Navarro Ledesma, en recuerdo expreso de sus visitas a Toledo” (CACHO VIU, 2000:80).

²² Sobre la idea de las generaciones, que Ortega empieza a desarrollar en 1923, véase Marías (1967).

lítico” y antecede en varios meses a la de Maeztu en el Ateneo. Es además la época de la Conjunción Republicano-Socialista, en la que Ortega milita desde 1909, en su primer intento de colaboración firme con un frente que desequilibra el bipartidismo instaurado durante la Restauración²³. Jordi Gracia leerá de hecho la conferencia de Bilbao en relación con el socialismo “ateo y volteriano” del filósofo (2014:115)²⁴.

El Sitio tarda dos años en publicar el texto, entre otras cosas, porque Ortega no encuentra “las pocas semanas” que sacarían sus cuartillas del estado “de serie de aforismos trabados, cada uno de los cuales requeriría ampliación, comentario y pruebas”, como recordó Gracia (2014:112). Sí se publica un extracto en *Europa*, y hacia Europa apunta el final del texto de la conferencia. Europeísmo militante del que hace gala Ortega, como Maeztu, ambos en la estela de Costa y de Unamuno, del Unamuno joven, el de *En torno al casticismo* (1895), ya irremediablemente “perdido”. La conferencia fue también reseñada en otros medios: *El noticiero bilbaíno*, *El Liberal* y *El*

²³ El 15 de octubre de 1909, en el Ateneo, Ortega había pronunciado una titulada “Los problemas nacionales y la juventud”, acto en el que, a juicio de Sánchez Illán (2002:93), asumió el liderazgo de su generación y empezó a transmitir su mensaje sociopolítico de construcción nacional. Habían pasado dos días desde la ejecución de Ferrer i Guardia, razón por la que, según el propio Sánchez Illán (2002:94), Ortega se habría sumado a la Conjunción Republicano-Socialista y habría defendido el radicalismo democrático y el socialismo como forma de despertar de su inconsciencia política a las clases medias. Para entender mejor la posición de Ortega, es necesario aludir la conferencia que ofrece en la Casa del Pueblo de Madrid el 2 de diciembre, en la que defiende, en clave renaniana, la socialización de la cultura y la educación científica como elementos necesarios de avance nacional. En marzo de 1910, poco antes de impartir la conferencia en El Sitio, participa junto a Pablo Iglesias en un mitin republicano en el Teatro Barbieri.

²⁴ Es necesario definir cuidadosamente el socialismo de Ortega, como advirtieron Elorza (1984), Marichal (1990), Molinuevo (1990), Villacañas (2000), Cacho Viu (2000) o Aubert (2010). Ortega pensaba que el PSOE era un partido plebeyo porque carecía, como el país en general, de figuras intelectuales que articularan su discurso. Un discurso que debía estar orientado, por cierto, hacia la nacionalización, esto es, hacia la formación nacional a través del socialismo, y no hacia nacionalismo, basado en la defensa irracional de los rasgos distintivos propios, ni la internacionalización de clase (que debe ser excluida del socialismo, según Ortega, por disgregar la sociedad en lugar de buscar elementos integradores). Ortega estaba mucho más cerca de Lassalle que de Marx. En “Socialismo y aristocracia” (*El Socialista*, 1/V/1913 [O.C. I: 621-623]), se declarará socialista por amor a la aristocracia, porque el capitalismo es incapaz de generar aristocracia, el estado social donde influyen los mejores. Aristocracia del espíritu, por su espiritualización y su capacidad para generar las opiniones más acertadas para el desarrollo conjunto de la sociedad. La humanidad necesita de la elevación cualitativa del conjunto, guiado por los sabios, para avanzar socialmente, opción que se opone frontalmente al capitalismo, dice Ortega, que está basado en la cantidad: de trabajo y de mercancía. El socialismo de Ortega lo es en tanto en cuanto preserva la cualidad individual (empezando por la del sector más formado) y permite la elevación colectiva. La presencia del sabio es fundamental en esta concepción del socialismo nacional.

Imparcial, aunque el texto completo no se publicará hasta 1916, en *Personas, obras y cosas*²⁵.

José Ortega Spottorno (2002) nos explica que su padre acudió con las páginas escritas de la conferencia subrayadas en rojo para marcar los silencios y los lugares de especial patetismo y profundidad, muy atento ya entonces a la potencia de la oratoria, de la palabra en acto. En realidad, se sabía el texto de memoria porque quería prestar atención a las reacciones del público. Ortega habla sobre la necesaria europeización de España en Bilbao, cuna de Unamuno, precisamente cuando el movimiento de este hacia “adentro” se consuma. Ortega, sin embargo, aludirá todavía al rector de Salamanca (gran bilbaíno y europeísta disfrazado de africanizador) en las últimas líneas de la conferencia, intentando recuperar al joven socialista militante y fervoroso creyente en Europa y en la educación de finales del siglo XIX. Empieza a exemplificarse el cambio generacional, o al menos la estrategia de Ortega para llevarlo a cabo. Ortega como líder espiritual e intelectual que ha de marcar el camino, como lo consideran desde su amigo fraternal, Maeztu, hasta Fernando de los Ríos o Américo Castro. Construyamos España por medio de la educación, porque España es el problema y Europa la solución, concluye el texto.

El texto de la conferencia se abre con la habitual falsa modestia de Ortega, aunque es muy sintomático el fingido pudor con el que ejemplifica el cambio de testigo generacional, propiciado, dice, no por los jóvenes mismos, sino por la fe que depositan en ellos instituciones como El Sitio: “Soléis llamar entre vosotros a aquellos compatriotas que representan las máximas condensaciones de la cultura nacional” (*O.C. II*: 86), pero el hombre que tiene ese día la palabra todavía no ha cumplido los treinta años. “Un mozo español” sin historia ni leyenda: “que nada soy puesto que nada he hecho...” (*O.C. II*: 86), si acaso aquellas dos docenas mal contadas de artículos, según el malicioso retrato de Ayala. La juventud es la clave que señala el cambio, pues debe de haber tan pocos hombres adultos espiritualmente formados, que ha sido necesario recurrir “al taller del alma nacional, a lo que aún no está bien labrado, a lo que, cuando más, es todavía una preparación, un proyecto, una posibilidad, una esperanza” (*O.C. II*: 86). Palabras recurrentes en las intervenciones políticas, periodísticas y filosóficas del joven Ortega, que remiten, indirectamente, a la idea de una juventud europeísta que señalaba Maeztu, idónea para tomar el

²⁵ Se publicó en la editorial Renacimiento. El volumen recoge textos escritos entre 1904 y 1912; textos de sus 10 años jóvenes (así lo dice él), y que Ortega debía considerar representativos de su pensamiento. Además de la conferencia de Bilbao, incluye la reseña de una novela de Pérez de Ayala: “Al margen del libro *A.M.D.G.*”; un importante ensayo de estética, “Adán en el paraíso”; la reseña “Al margen del libro *Colette Baudouche*, de Maurice Barrès” (novela ambientada en la guerra Franco-Prusiana), además de un largo artículo sobre “Renan” que nos muestra la importancia para Ortega del pensador francés y su modelo de construcción nacional, opuesta, por cierto, a la de Barrès.

mando de la regeneración nacional, y que se identifica, indirectamente, con los hombres "espiritualmente formados"²⁶. Ese taller del alma nacional, del que surge su figura, presenta un proyecto nacional, que, como la propia España, todavía está en proceso de formación. La juventud como promesa de un país que todavía no existe.

Además del renanismo, es fácil identificar en este texto algunas ideas de la Nueva Mitología o la Mitología de la Razón de la Alemania del entresiglo XVIII/XIX, cuando empezaba a configurarse culturalmente como nación²⁷. Herder tomará como referencia de uno de sus textos fundamentales a *Iduna* (1796), la diosa escandinava de la juventud eterna, siempre activa, siempre en movimiento, porque un proyecto de país necesita del impulso de los jóvenes. Encontramos, por otra parte, ya en el inicio del texto, la primera alusión a España como sujeto humano. España es un organismo joven todavía, no fijado. Joven como el propio Ortega, porque lo individual y lo colectivo aceptan, y casi requieren, una lectura conjunta. Joven, en definitiva, como *Iduna*, espíritu creativo que debe regir, en el texto de Herder, la creación de una mitología integradora autóctona. En todo caso, ante una realidad como la española, para hacer prematuro el porvenir hay que entregarlo a la esperanza: "Llamando a la juventud confesáis el padecimiento de hambres ideales que no os han dejado satisfechas las generaciones más entradas por la vida y sois claro emblema de nuestra sociedad entera, la cual, como los personajes de los cuentos azules, tiene que alimentarse con los verdes mirtos de la esperanza" (*O.C. II*: 86-7).

"Padecimiento de hambres ideales" no concretadas, y tal vez no concretables, como el propio impulso de la juventud. El lenguaje del sufrimiento nos traslada de inmediato a la pesadumbre de tres siglos de dolor, cargado, también él, de futuro, como todos los elementos presentes hasta ahora en el texto. Porque el dolor pasado es fecundación del futuro "macerando en él su energía, sus aspiraciones y su intención" (*O.C. II*: 87)²⁸. El dolor como cultivo de una potencialidad todavía por realizarse:

²⁶ En lo que parece ser una nueva alusión a la esforzada depuración moral del "sabio", *Gelehrte*, según Fichte: el hombre moralmente mejor de su época (2002:123) ["der sittlich beste Mensch seines Zeitalters" (2002:122)], pero que tiene vocación colectiva y práctica.

²⁷ Molinuevo (1990) vio la analogía que se adivina en Ortega entre la España de su época y la Alemania de finales del siglo XVIII. Analogía, recalco, porque, aunque sea adivinable y muy valiosa y sugerente como clave de interpretación de la obra del joven Ortega, hay toda una serie de señales relevantes para la interpretación de los escritos del joven Ortega que son epocales: el sistema político de la Restauración, el institucionismo o el par degeneración/regeneración, a nivel español y europeo, que se escenifica como crisis nacional, especialmente en los países del sur de Europa.

²⁸ Según Juliá (1996 y 2002), este "patriotismo del dolor", resultado doble del profundo amor al país y el duelo por su muerte simbólica, lo saca Ortega a Costa. En "La herencia viva de Costa" (*El Imparcial*, 20/II/1911), escrito con motivo de su fallecimiento, leemos: "Costa nos ha enseñado este patriotismo del dolor; nos ha servido de ejemplo en medio de la frivolidad ambiente para que nos convencierámos de que esa vaga abstracción que se dice decadencia

España es un dolor enorme, profundo, difuso: España no existe como nación. Construyamos España, que nuestras voluntades haciéndose rectas, sólidas, clarividentes, golpeen como cinceles el bloque de amargura y labren la estatua, la futura España magnífica en virtudes, la alegría española. Sea la alegría un derecho político, es decir, un derecho a conquistar..." (*O.C.* II: 87)²⁹.

Cobra ya sentido el mensaje, lanzado al inicio. El país no existe, pero conserva su energía, abonando la potencia y la potencialidad de toda mocedad; la juventud, que es, como el país, un proyecto, interviene para labrar como un escultor el dolor nacional y modelar la alegría de la futura España. La muerte, recurso frecuente de la regeneracionista retórica del dolor, espolea en realidad el impulso vital de acción, de resurrección. Es un mensaje potente (aunque repetido en los años anteriores), con el que Ortega aspira a eliminar el pasado, identificando el dolor con los siglos precedentes, y sustituirlo por la energía de una generación que él quiere encarnar y liderar para dar forma a la futura España, o sencillamente a España, si asumimos que esta todavía no existe. Los jóvenes, humanos mirtos de la esperanza, deben construir la nación con voluntades "rectas, sólidas y clarividentes", que golpeen el dolor para dar forma a la estatua de la futura alegría nacional. Y reconocemos en estas palabras a la juventud de la que hablaba Maeztu, que ha tomado el modelo del intelectual aséptico, insensible, recto, que plasma la idea en una masa indeterminada, en un cuerpo que solo puede dejarse hacer.

Es profundamente llamativa la imagen de España como un bloque sobre el que debe operar una agencia externa que le dé forma; esa agencia recta, clarividente y sólida, esto es, con un proyecto o ideal, que mire más allá de la masa sobre la que opera, y con la voluntad para ejecutarlo. Una mirada pura que ve con claridad y manipula la realidad sin permitir que esta la perturbe, característica de la subjetividad idealista que se desarrolla a lo largo del XIX, de acuerdo con Eagleton (1990) y Buck-Morss (1992). De aquí parece beber el futuro retrato de un Ortega presentado como líder "insensible" en la novela de Pérez de Ayala. Abellán (1966) aludió, hace ya varias décadas, a la querencia de Ortega por la metáfora escultórica para definir su función como sabio/educador: un intelectual actuando sobre la masa inmóvil, petrificada, de la realidad

española puede ser sentida inmediatamente como la más concreta herida corporal" (*O.C.* I:403).

²⁹ Esos tres siglos podrían remitir a la crisis española, cuyo inicio, tanto los liberales como los conservadores, ya desde el siglo XIX, situaron en el siglo XVI. Véase Juliá (2004) y Álvarez Junco (2001 y 2013). Los conservadores ven el inicio de la crisis en el rey extranjero y desnaturalizado: Carlos I. Los liberales, en el "cordón sanitario" de Felipe II, que aisló a España de Europa y la condenó al retraso.

nacional³⁰. Se trata de una imagen curiosa que el filósofo reformulará posteriormente, en 1923, en *El tema de nuestro tiempo*³¹. Un agente actúa intencionalmente y sin titubear sobre un indefinible cuerpo exterior, el cuerpo social, que es concreto, aunque se identifique con un concepto abstracto general (sea este la nación, la patria o las masas), para plasmar en él un ideal³².

Glosa esta idea Ortega cuando alude a continuación a las dos maneras posibles de patriotismo que dibujan la dicotomía recurrente en Ortega entre pasividad y actividad. Según la primera noción, se puede considerar la patria, o bien como condensación del pasado, de las glorias más o menos legendarias de la raza en tiempos pretéritos (modelo que ya había sido criticado, por cierto, en términos similares, por Maeztu en *Hacia otra España* [1899]), o bien como conjunto de las cosas gratas que el presente de la tierra en que nacemos nos ofrece: la belleza del cielo, el garbo de las mujeres, la chispa de los hombres,

³⁰ Este ideal escultórico figura también en un poema de Antonio Machado que puede ser leído como glosa poética del pensamiento del joven Ortega: "A una España joven", publicado en el primer número de la revista *España*, dirigida por Ortega, el 29 de enero de 1915. Oponía el poeta allí dos Españas, que nada tenían que ver, como explicó Tuñón de Lara (1975), con la contraposición entre progresistas y conservadores instrumentalizada a partir de los años treinta (Santos Juliá [2004]). Machado establecía en realidad una secuencia temporal: la España del ayer ("pobre, escuálida y beoda", "de carnaval vestida") sobrevive hoy inmóvil y agonizante (más retórica del dolor), y es fruto de la parálisis de la corrupta Restauración y de sus dos partidos principales, el liberal y el conservador. Esta España no ha conseguido avanzar a causa de la incompetencia de unos y el acendrado individualismo de otros: "cada cual el rumbo siguió de su locura". Es decir, un ayer vano y banalizado, cultural y políticamente, engendra un mañana vacío, "herencia de un siglo vencido", el hoy de la generación de Machado, que no ha sabido modificar el país: "Y es hoy aquel mañana del ayer". Frente a él, Machado confía en la emergencia de la juventud, "España que albera", implacable y determinada, "la España de la rabia y de la idea", liderada por Ortega para generar un nuevo país, no para modificar el anterior. Esta es, de nuevo en términos escultóricos "la España del cincel y de la maza / con esa eterna juventud que se hace / del pasado macizo de la raza".

³¹ Se repetirá en "La idea de las generaciones", y que recuerda lejanamente a Husserl: la agencia operando conscientemente sobre la realidad y siendo a la vez testigo de su actuación.

³² Buck Morss (1992) estudió la evolución de la estética y la subjetividad en el siglo XIX en relación con los desarrollos médicos ligados a la anestesia, y relacionó esta idea con la estetización de la política. La intervención sobre el simbólico cuerpo social será más efectiva si este está anestesiado y no ve su labor perturbada por emociones ajena. Tal vez debamos entender en este sentido el desarrollo de las metáforas médicas de intervención sociopolítica, tan frecuentes en la España de las primeras décadas del XX. El cirujano de hierro de Costa, interpretado torticерamente como preludio del fascismo por la derecha reaccionaria (Pérez Solís), pero también desde la izquierda (Tierno Galván), como explican RIBAS (2007: 59-62) y NAVARRA ORDOÑO (2015:170 y ss.) (aunque es bien cierto que en 1930 Dionisio Pérez ya había calificado al aragonés de "pre-fascista" en *El enigma Joaquín Costa. ¿Revolucionario? ¿Oligarquista?*). En esta nómina quirúrgica podemos incluir al individuo que penetra en la realidad para "operar" en ella del que Ortega nos habla en *El tema de nuestro tiempo*. Llevada al extremo, es reconocible en la terrible sofística patriótica de Millán Astray en el 36 pidiendo la extirpación de los cánceres nacionales: Cataluña y Euskadi.

la densidad transparente de los vinos jerezanos, la ubérrima florescencia de las huertas levantinas. He parafraseado a Ortega en esta primera noción de patriotismo para evidenciar su celebrada, y a menudo criticada, capacidad retórica, convertida aquí en palabra en acto, pues está actuando el filósofo como orador, muy pendiente, por cierto, del efecto que causan sus estudiados giros en el auditorio. Forzando la metáfora del escultor, podría decirse que Ortega quiere influir activamente sobre su público, seducirlo verbalmente, darle una determinada forma, acostumbrarlo a su liderazgo por medio de sus fascinantes voz y estilo. España es definida, en fin, como esa “masa de realidades” que para muchos es la patria. Masa, concepto puramente físico y fundamentalmente sensible que puede ser percibida en puro éxtasis ante el espectáculo sensible o ante el pasado glorioso de la nación⁵⁵. Porque, según esta primera noción, el sujeto es un ente pasivo o “femenino” que recibe a la patria, y se aleja del patrón idealista de la subjetividad en el que parece inscribirse Ortega, esto es, un sujeto activo, “masculino” que aspira a intervenir en la realidad, a plasmar un ideal en su masa sensible, pasiva.

No es este el tipo de patriotismo, basado en la celebración de la historia y el paisaje, el que le interesa al sujeto que encarna Ortega. O mejor, esta concepción de la patria, en su vertiente sensualista, forma parte sencillamente de la masa simbólica, la materia, la *hyle*, sobre la que pretende actuar o aplicar una idea. Porque hay otra noción de patria, señala a continuación, y es, siguiendo a Nietzsche, la patria de los hijos, no la de los padres, asociada esta con el

⁵⁵ Las referencias a Andalucía y Levante establecen un dualismo nacional que opone la sensualidad de algunas zonas periféricas a la espiritualidad del centro, en un discurso que avanza desde el entresiglo XIX-XX hasta la lectura franquista de la Generación del 98. Para Guillermo DÍAZ-PLAJA (1951:211 y ss.): “Castilla jerarquiza las mentes en derredor de lo trascendente; Andalucía y Levante se entregan a la lujuriante diversidad de las cosas”. Recogiendo una tesis de Ortega que ya vemos prefigurada en la conferencia de 1910 y que desarrolla en los años veinte (“Teoría de Andalucía”; en dos artículos publicados en *El Sol*: “Preludio” [9/IV/1927] y “El ideal vegetativo” [27/III/1927]), escribe Díaz-Plaja que el ideal andaluz es vegetativo, por femenino, pues, como la planta, toma pasivamente la tierra, el sol y el aire. Lo sensorial, Andalucía y Valencia, es indolente; Castilla es para individuos con ganas de cambiar las cosas, y esto incluye a un vasco, Unamuno, un levantino, Azorín, y un andaluz, Machado. A la sensualidad del litoral se oponen la gravedad y el misticismo de Castilla. Paganismo frente a cristianismo; cuerpo frente a alma; inmanencia frente a trascendencia. El esquema de la subjetividad idealista se aplica ahora a la geografía del país. Queda prefigurada, pues, ya en 1910 la función histórica, nacionalizadora, que, según ELORZA (1984:146), Ortega otorga a Castilla años después, especialmente en *España invertebrada* (1921), por influencia, entre otros, del Menéndez Pidal de *La epopeya castellana* (que contiene las *Turnbull Lectures* impartidas en francés por Pidal en la Johns Hopkins University en 1910, y publicadas poco después en París; la primera edición en castellano data de 1945). Los rasgos que le atribuye estaban presentes, por lo demás, en *En torno al casticismo* (1895) e incluso en *Introducción a un tratado de política sacado textualmente de los refraneros, romanceros y gestas de la península* (1881), de Costa. Señala a este respecto Juliá (2002) una paradoja: el europeísmo como meta, pero desde la interioridad castellana.

modelo anterior, esto es, la sensualidad y la celebración de las glorias pasadas. Jordi Gracia escribe, muy expresivamente, que Ortega "iba dopado de Nietzsche" (2014:156) por aquellos años, y, en efecto, muchos de sus símbolos y concepciones filosóficas se derivan del pensador prusiano. El concepto ahora vuelve a ser activo, enérgico. La patria todavía no existe, pertenece al futuro, y será el resultado de la pugna de los jóvenes patriotas a los que Ortega representa y que comparten esa naturaleza prospectiva. Pugna por realizar la patria como conjunto de virtudes que faltó y falta a la España histórica, mención en pasado y en presente, pues es ataque indirecto a la paralizada Restauración desde la mirada al futuro³⁴.

Insiste Ortega en el lenguaje ardoroso que le merecerá las connotaciones marciales del retrato de Ayala: "duro y penoso afán", "acción sin descanso", que remiten al esfuerzo del individuo, futuro padre de la patria de los hijos, resultado de la conjunción de la materia, la carne nacional, la masa sensible a la que aludía más arriba, y el espíritu, que depura la materia en nombre de un deber, un ideal que cumplir, un proyecto que realizar con la mirada clarividente puesta en el futuro. Y lanza Ortega un dardo directo a los padres de su generación, quizás solo comprensible en el contexto temporal que señalé más arriba: el pa-

³⁴ Siguiendo a Molinuevo (1990), se podría relacionar esta patria inexistente con la tercera época, la época contemporánea, de la que nos hablaba Fichte en *Los caracteres de la Edad Contemporánea [Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters]* (1806), obra traducida, por cierto, para *Revista de Occidente* en 1934 por José Gaos. Se nos habla allí de cinco etapas de la vida humana en la tierra (cito por la traducción de Gaos): "1. La época del dominio incondicional de la razón por medio del instinto: *el estado de inocencia de la especie humana*. 2. La época en que el instinto racional se ha convertido en una autoridad exteriormente coactiva: la edad de los sistemas positivos de la teoría y de la vida, que en ninguna aparte se remontan hasta los últimos fundamentos, y por esta causa no logran convencer, pero en cambio apetecen imponerse por la fuerza y exigen fe ciega y obediencia incondicional: *el estado del pecado incipiente*. 3. La época de la liberación, directamente del imperio de la autoridad, indirectamente del imperio de la razón en todas sus formas: la edad de la absoluta indiferencia hacia toda verdad y del completo desenfreno sin guía ni dirección alguna: *el estado de la acabada pecaminosidad*. 4. La época de la ciencia racional: la época en que la verdad es reconocida como lo más alto que existe y es amada del modo también más alto: *el estado de la justificación incipiente*. 5. La época del arte racional: la edad en que la Humanidad, con mano segura e infalible, se edifica a sí misma, hasta ser la imagen exacta de la razón: el estado de la acabada justificación y salvación" (FICHTE, 1934: 8). Desde la etapa de la inocencia, del acceso instintivo a la razón, debemos acceder a la conciencia de la superioridad de la razón para regir el comportamiento humano. La imposición de la razón en la segunda etapa conduce al mecanicismo y al desprecio, en la tercera, de todo elemento coactivo, aunque sea este razonable. La cuarta y la quinta etapa se basan en la progresiva recuperación de los valores de la razón por medio de la educación conjunta en ellos. No se trata ya de imponerlos mecánica y coercitivamente, sino de guiar a los hombres hacia ellos por su propia convicción. Y es en este punto donde entra la labor pedagógica del sabio, que ya ha accedido esforzadamente al escalafón racional, y debe transmitirlo al conjunto con miras a la creación de una sociedad orgánicamente regida por estos valores, y que haga superfluo todo gobierno exterior a la propia razón de la que todos participan. La analogía se revela evidente con el proyecto juvenil de Ortega.

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

triotismo quietista y voluptuoso, que parece regodearse en el fracaso personal y la decadencia nacional, y que debe ser sustituido por uno dinámico y “futurista” (con alusión incluida no a Marinetti, que había escrito en 1909 su famoso manifiesto, sino a su adelantado mallorquín: Gabriel Alomar). La juventud del 14, a nivel europeo, criticará la sensualidad, el pesimismo y la “degeneración” de la generación precedente, en un curioso movimiento de reaccionarismo que vemos glosado en este mismo texto.

Al criticar la inoperancia de los padres y proyectar la construcción nacional para los hijos, Ortega se sitúa en la pura acción del presente hacia el futuro, como actor y director de una realidad en proceso. La España que ha recibido su generación no tiene los órganos en buen uso, utilizando esta vez otra metáfora fisiológica en la que fácilmente adivinamos la idea del “cuerpo” social. Las sociedades bien organizadas, esto es, orgánicamente organizadas, pueden desarrollar libremente las ciencias y las artes. Los jóvenes españoles, en cambio, están llamados a cumplir con la responsabilidad patriótica que sus mayores postergaron. A diferencia de los franceses, los alemanes o los ingleses, deben los españoles intervenir en la formación de la patria.

La intervención política requiere de la existencia de un ideal hacia el que modelar el país, con esfuerzo, a golpes afanados. Es necesario un fin antes de iniciar el proceso, y de ahí la importancia de la clarividencia y la determinación sólida, recta, de la que carecieron los padres, y que Ortega aspirará a reunir en las *Meditaciones*: el cráneo trascendental que aúna lo teutónico y lo socrático representaría el ideal, el proyecto; la mirada imperturbable, la determinación para llevarlo a cabo; y el cuerpo, su propio cuerpo, lo material, primer elemento, el yo, en el que debe operarse el espíritu de purificación. La idea de los fines podría remitir a los juicios reflexivos kantianos y a su actualización o aplicación política, que la tuvo en el entresiglo XVIII y XIX alemán. Porque solo las acciones regidas por un ideal, por una finalidad transmitida y compartida, evitan el mecanicismo. En su política, la acción y el ideal deben darse conjuntamente, a diferencia, nos deja adivinar Ortega, de lo que ha sucedido en las últimas décadas en España; esto es, frente a las políticas de la Restauración, marcadas por la corrupción y la pasividad del régimen.

Por lo tanto, de acuerdo con un ideal, siempre indefinible, hay que transformar España, tomar la sensible voluptuosidad de la materia nacional y espiritualizarla, en un discurso que humaniza y masculiniza a la entidad España, al aplicarle los criterios de la purificación del sujeto, de desnaturalización o neutralización de su parte sensible: España como sujeto sometido a espiritualización. Y así la transformación nacional se inicia merced a una serie de actores humanos, los sabios ya esforzadamente depurados (los que se acercan al Yo puro de Fichte), que deben operar ese proceso de acuerdo con los fines de la espiritualización o ascensis. Porque purificar España empieza por purificar a sus habitantes. Ortega llama a este proceso: la acción de sacar una cosa de otra, o

convertir una cosa menos buena en una mejor, *eductio* o *educatio*, siguiendo a los latinos:

Por la educación obtenemos de un individuo imperfecto un hombre cuyo pecho resplandece en radiaciones virtuosas. Nativamente aquel individuo no era bondadoso, ni sabio, ni enérgico: mas ante los ojos de su maestro flotaba la imagen vigorosa de un tipo superior de humana criatura, y utilizando la técnica pedagógica ha conseguido inyectar este hombre ideal en el aparato nervioso de aquel hombre de carne (*O.C.* II: 90).

La formulación es impactante y revela la maestría lingüística de Ortega. La carne, el aparato nervioso del hombre imperfecto, recibe el ideal purificador, entendemos que verbalmente (la técnica pedagógica del maestro debe ser entendida como transmisión de valores a través del discurso). El verbo, laico, el del modelo superior de criatura humana que es el maestro, se hace carne en el discípulo.

Recapitulemos. Sobre la España actual, la caduca España de la Restauración, que es una masa simbólica y sensible, desordenada y fragmentaria, los jóvenes sabios, agencias sólidas, rectas y clarividentes, deben construir la futura patria insuflándole la idea, el espíritu. España es presentada como un individuo que ha de ser purificado gracias a la agencia exterior impertérrita dispuesta a realizar en ella un proyecto regido por una idea. Ortega señalaba entonces a los hijos como destinatarios de este programa purificador que era identificado, no ya como política, sino como pedagogía, y a sí mismo y a su generación como los educadores³⁵. Ortega está probando la capacidad de la palabra, de la retórica y la oratoria, para modelar el país, esto es, para infundir el ideal en su sensibilidad y transformarlo. Ascesis que se opera desde el exterior, desde la voz del maestro, hacia el interior, hacia el discípulo. Cambiar la nación a través de la educación de los niños realizada por los jóvenes intelectuales europeístas, rectos e idealistas de los que hablaba Maeztu.

Ortega insistirá entonces en la necesidad del ideal al que ya aludía con el término "clarividencia". La pedagogía necesita un ideal para modificar integralmente al hombre, al educando, al futuro habitante de la patria. El tipo ideal debe ser fijado de manera "rigurosísima y exacta", y el pedagogo, que antes era político, tiene una responsabilidad sobre el futuro que comienza en el presente: debe cumplir en la práctica su destino de hombre sabio. Se sitúa entonces el educador, Ortega, en una posición extraña, exterior a su propio presente, necesariamente neutral y desprovista de cualquier emoción que lo desvíe de su objetivo. Los padres, parece decirnos Ortega, sueñan a los hijos. El mal ejemplo de

³⁵ De nuevo una idea atribuible a Costa ("Regeneración y tutela social" [1900]): el intelectual como educador que guía al pueblo-niño hacia su madurez civil.

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

la generación anterior debe corregir los posibles errores de la suya. El pedagogo educa, por lo tanto, al hombre del futuro y con él al país, porque la educación es la forma más efectiva de desarrollar un proyecto político. Ortega, que ya era por entonces profesor universitario, deviene pedagogo nacional y llama a los hombres cultos de su generación a colaborar en su proyecto (véase McClintock [1971]).

Pero ¿qué es el hombre?, se pregunta Ortega. ¿Cuál es el ideal del hombre? ¿Cuál es, en fin, el modelo en que deben convertirse los niños, la futura patria? Comienza aludiendo a Jesucristo (en lo que parece ser una nueva remisión a la Nueva Mitología), que constituye en realidad el ideal inalcanzable de la humanidad, la condensación de su pasado, su presente y su futuro, porque es el modelo de encarnación, siguiendo la lectura idealista que rige este proceso, la divinidad de la que se derivaría lo humano, según la Tesis de la excepción humana (Schaeffer [2007])³⁶. Aprovecha entonces la ocasión Ortega para introducir, tal vez por vez primera, su teoría perspectivista, al presentar las distintas consideraciones de Cristo cuando fue juzgado: "El hombre fue, según quien le miraba este (*ecce*), un heterodoxo, un judío, un dios y un reo" (*O.C.* II: 92).

Y se centra entonces en lo que de verdad nos interesa desde el punto de vista de la subjetividad. Si la patria española, humanizada, no era sencillamente sensible voluptuosidad material, sino materia por modelar o en la que insuflar un ideal que la purificase, el hombre no puede ser identificado puramente con "el individuo biológico" (*O.C.* II: 93), con el individuo sensorial de carne y hueso. El hombre es una criatura excepcional (según reza la teoría a la que se acoge la filosofía idealista como mínimo desde Sócrates en adelante; véase Schaeffer [2005 y 2007]), y la labor del educador no puede ser, por tanto, la de un simple criador de materia biológica para que esta alcance su plenitud. Todo hombre debe ser educado independientemente de sus cualidades genéticas: la materia, insiste Ortega, es secundaria. La idea que tiene del hombre el educador diverge de la que tiene del animal su criador, que aspira a obtener el máximo de una determinada especie:

Los seres sobre los que ejecuta su influjo [el criador] son individuos biológicos. Si se trata de llevar un animal al *máximo* de sus capacidades, será la biología quien marque en qué consiste ese máximo y en qué condiciones ha de verificarse la evolución: ella nos dirá hasta dónde puede llegar la determinada organización de cada especie animal o vegetal (*O.C.* II: 93).

³⁶ Es decir, fue el único capaz de unir lo infinito en lo finito. Los modernos solo pueden aspirar a colmar semejante idea. Ortega parece inscribirse desde el inicio en el pensamiento utópico, o mejor dicho ucrónico, porque es el tiempo, la concepción moderna del tiempo, la que no permite la realización del ideal, que sería la de la eternidad en el tiempo. España es un proyecto, regido por el eterno impulso juvenil, de creación continua de algo que no existe, porque siempre ha sido discutible tradición heredada y en crisis, o bien materia caótica, energía ciega, que debe ser continuamente organizada.

El ser humano no es puramente biológico, dado que es la biología misma, esto es, él construye la propia escala zoológica. No se debe buscar el maximum de la biología antropoide cuando se educa a un hombre, sino que hay que centrarse en su interioridad, en su espíritu. Hay que formar a la parte que es susceptible de evolución gracias a los ejercicios preparatorios, esto es, gracias a una ascesis o una propedéutica. Y desglosa entonces Ortega con claridad ambos aspectos presentes en el ser humano, porque en cada uno de nosotros hay dos hombres:

Un hombre salvaje, voluntarioso, ireductible a regla y compás, una especie de gorila, y otro hombre severo que busca pensar ideas exactas, cumplir acciones legales, sentir emociones de valor trascendente. Es aquél el hombre para quien solo existen los bravíos instintos, el hombre de la natura; es este el que participa en la ciencia (en su construcción: epistemología), en el deber (la moral), en la belleza (la estética), el hombre de la cultura (*O.C.* II:94).

Es necesario, por lo tanto, civilizar al "gorila" (descrito, por cierto, como la masa en el texto de Maeztu, en términos de materia que se mueve por impulsos ciegos) para que aflore el ideal humano (descrito también en términos similares a los empleados por el escritor vitoriano): severo y capaz de acceder al *logos*, o mejor, severo para ser capaz de acceder al *logos*, del que la filosofía ha privado tradicionalmente al animal, y con ello lo ha despojado de la palabra, la razón, de la experiencia de la muerte, del duelo, de la cultura, de toda institución, de la técnica, la risa, la mentira, el llanto... de hecho, ha sido confinado al concepto animal, en singular (que incluye desde la lombriz hasta el gorila), para poder oponerlo más fácilmente al hombre (Derrida [2006]). Y el *logos* permite el acceso a la ley y a la trascendencia, a la moral y a la divinidad³⁷. El *logos* como fundamento ontológico que otorga el acceso al lenguaje, herramienta necesaria de educación, pero también de socialización, de formación de una comunidad: de objetivación del sujeto, en definitiva, como individuo orgánicamente integrado en el colectivo social³⁸. Solo el lenguaje, vehículo de la cultura, saca al hombre

³⁷ Como nos recuerda el propio Fichte en *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, el ser humano no es divino, y por lo tanto no es perfecto, sino perfectible. Por lo tanto, su periplo de elevación hacia el yo puro, resultado de abstraerse por completo del yo empírico y el No-Yo, nunca puede llegar a completarse. Se trata, en el mejor de los casos, de un acercamiento progresivo, pero infinito.

³⁸ De nuevo según un código romántico-idealista: lengua-comunidad que podría haber llegado a España desde el nacionalismo barresiano, o sencillamente desde el krausismo difundido por Sanz del Río o a través de las lecturas hegelianas que realiza, por ejemplo, Unamuno a finales del siglo XIX. Apuntan al problema nacionalismo-lengua que abordará el pensador y novelista vasco, por ejemplo, en 1908 en uno de los últimos artículos verdaderamente celebrados por Ortega: "Por el estado a la cultura. Clasicismo del Estado y romanticismo de la región" (*Faro*, 5, 22/2/1908). Centralismo evidente que ha sido criticado en Unamuno por

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

del estado de abstracción para, curiosamente, individualizarlo, concretarlo, en la comunidad de la que forma parte.

El pedagogo trabaja con la sociedad, no con el individuo. O mejor, trabaja para socializar, civilizar, al individuo, que es un átomo dentro de su familia como es esta un componente de una realidad social más amplia: purificación y socialización por medio del lenguaje, porque el Ortega pedagogo tiene muy clara la función civilizadora y estética de la lengua. El lenguaje como herramienta de integración, pero también como límite. El hombre que no posee el lenguaje no existe, es pura materia, según sentencia Ortega. Solo a través del lenguaje, alma nacional en el que se escriben las leyes del Estado, se integra el individuo en la ciudadanía. Y no solo a través de las leyes, porque según ese nacionalismo idealista tan presente en este texto, la raza y el pueblo íntegro se transmiten a través del lenguaje, y así el alma individual se “disuelve” en el espíritu del pueblo, que es la objetividad: “un alma anchísima, sin riberas, espléndida alma democrática” (*O.C. II: 95*). Impulso civilizador que integra al niño, progresivamente depurado de su animalidad en el pueblo presente, que es concreción del pasado íntegro:

la solidaridad entre los que viven se prolonga bajo tierra y va a buscar en sus sepulcros a las generaciones muertas. En el presente se condensa el pasado íntegro: nada de lo que fue se ha perdido; si las venas de los que se murieron están vacías, es porque su sangre ha venido a fluir por el cauce joven de nuestras venas [...] ved pues en prieta solidaridad al individuo en la familia, a la familia en el pueblo y al pueblo fundiéndose en la humanidad entera (*O.C. II: 95-6*).

El individuo queda anulado por una realidad más amplia impregnada de cierto irracionalismo nacionalista y mesiánico, pero que aspira al concepto superador de Humanidad, y se resuelve por ello universal y eterno tan pronto como el espíritu y la carne se complementan, o la carne recibe el espíritu a través de la lengua, casi como la plusvalía neumática que Dios insufló en Adán. Lo biológico cede, purificado y disuelto, en ese espectro al que Ortega se refiere con metáforas biológicas y acuáticas: “las venas de los que murieron”, “el cauce joven”, “el alma anchísima, sin riberas”.

La pedagogía como proyecto político de transformación de la sociedad, siguiendo a Pestalozzi, pero también a Natorp (ambos relacionados con las ideas de Fichte en su aplicación práctica), muy presente como toda la escuela neokantiana de Marburgo en la obra del joven Ortega (véase Salmerón, 1959):

Resina (2000), y en Ortega, con más benevolencia, por Gracia (2014). Se dibujan dos modelos de España, presentados dicotómicamente y muy presentes en las décadas siguientes: centro-periferia; cuerpo-alma; objetividad-subjetividad; actividad-pasividad. Aunque se construyen, al mismo tiempo, modelos alternativos como el de la España negra (el centro) y la España blanca (la costa).

la pedagogía social como programa político. España debe tener una idea clara de la sociedad, de la comunidad, que quiere devenir. Es decir, según una idea que leeremos repetidas veces en la obra juvenil de Ortega: las clases directoras deben configurar un proyecto nacional y transmitirlo culturalmente, por medio de la palabra, al resto.

Enuncia entonces Ortega su proyecto sociopolítico, que bebe en última instancia de la aplicación de ideas kantianas por parte del temprano idealismo alemán en el entresiglo XVIII/XIX, el de Fichte, y también del posterior socialismo nacional de Lassalle. Cada miembro de la comunidad debe integrarse orgánicamente en la misma, con independencia de su estatus, de su posición social y de su inclinación natural hacia una determinada ocupación. Ortega emplea en primer lugar la imagen de los esclavos construyendo las pirámides en el antiguo Egipto bajo la enigmática mirada de la esfinge, que parece cuestionar la función de estos, desligados por completo, a semejanza de la lógica capitalista, de la edificación que construyen, que no es otra cosa que un túmulo funerario:

Imaginad las largas filas de esclavos que bajo un ancho sol tórrido, sobre la arena ardiente, van cargados con bloques de piedra. Desde lejos los ve el faraón y su corte moverse como las líneas negras de un hormiguero. Se está construyendo la pirámide: junto a ella la esfinge más vieja, inmóvil: un rayo de sol dora sus grandes labios graníticos y pone en ellos como un sonreír sarcástico. Los esclavos constructores de pirámides no hacen una obra de comunidad: el látigo del cómitre los incita: saben que aquella obra ingente no es para ellos, y ellos nada más que la fuerza natural empleada por alguien para labrarse una tumba indeleble. La comunidad del trabajo no ha de ser puramente exterior: ha de ser comunión de los espíritus, ha de tener un sentido para cuantos en ella colaboren. La comunidad será cooperación (*O.C. II:98-9*).

Solo el socialismo y la democracia, sentencia Ortega, son moralmente aceptables, cultural y humanamente admisibles, aunque no se refiere al socialismo marxista, sino a un socialismo nacional a la manera de Lassalle. La pedagogía social debe integrar a cada ciudadano, por medio del lenguaje, en la cultura, en la comunidad, y todo miembro del colectivo debe tener conciencia cultural y estar íntimamente ligado a la función que realiza: es inadmisible para Ortega que el obrero, el trabajador, no contemple el fruto de su trabajo. Cada átomo representa al conjunto, cada átomo es el conjunto; individualidad y colectividad a un tiempo³⁹.

Y de ahí la importancia de la escuela, que debe ser universal: única, laica y popular, como la impulsada por Renan, para que garantice que todos los miembros de la comunidad reciban los mismos valores culturales, la misma

³⁹ El krausismo, con su nacionalismo armónico y orgánico, es la otra variante en este proceso, bien estudiado por Varela (1999).

historia... y la misma ley⁴⁰. Individuo y sociedad como realidades inseparables. La humanidad como hecho social que trasciende al individuo, y “el producto político de esta noción de humanidad es el socialismo” (Molinuevo, 1990:110). Y aparece de nuevo Cristo para anclar bien este discurso a la idea del dios venidero, como símbolo ideal de humanidad que predica contra el individualismo subjetivista, al tiempo que se erige como cemento social. Jesús nos amonesta desde la conferencia de Ortega aduciendo en imperativo categórico kantiano: “No te contentes con que sea ancho, alto y profundo tu yo; busca la cuarta dimensión de tu yo, la cual es el prójimo, el tú, la comunidad” (*O.C. II:102*). La cultura, transmitida por la lengua, como medio de trascender la individualidad y pasar a formar parte del colectivo con la necesaria mediación de la escuela, encargada de transmitir valores comunales. Este es el mensaje de Ortega contra el individualismo estéril. Escuela, creación de individuos orgánicamente integrados en la sociedad que trasciendan la individualidad por medio de la cultura. Individuos purificados, educados, “desprovistos” de su parte sensible, del gorila incontrolable de los instintos y las emociones. El individuo purificado y socializado construye la patria del futuro. La pedagogía social, de gran alcance, debe estar en la patria del futuro, es el componente fundamental, más allá de la política.

El pedagogo, el político, el sabio que acepta, como Fichte, su destino, su responsabilidad práctica, es, pues, quien debe trasladar a cada individuo la idea de nación. Purificación que incluye lo personal, la parte biológica del hombre, y lo nacional, la parte sensitiva de España. La misión transformadora recae en manos de la juventud en un proyecto inscrito en el pensamiento mesiánico que se remota al entresiglo XVIII-XIX alemán. Este es el Ortega, filósofo y político, habilísimo retórico y orador fascinante, que retrata Pérez de Ayala en *Troteras y danzaderas*, y en cuya estela habla Maeztu, que señala que el proceso de purificación de los instintos ha de comenzar por los propios intelectuales, la juventud generadora de la patria del futuro. La parte sensible debe ser subyugada, individual y colectivamente, por medio de un ideal que permita a España integrarse en la Humanidad gracias al socialismo. Idealismo constructivista bien anclado en el sujeto autoconsciente y que ignora el componente estético, insisto, para la

⁴⁰ Ese mismo año, 1910, Pérez de Ayala había publicado *A.M.D.G.*, su personal ajuste de cuentas con su educación jesuita (estudió en el Colegio San Zoilo, en Carrión de los Condes, y en el Colegio de la Inmaculada, en Gijón). Fue una novela celebrada por Ortega, educado también por esta orden (en el Colegio San Estanislao de Kostka, en Málaga). Años después, en 1927, también Manuel Azaña noveló de manera muy crítica en *El jardín de los frailes* sus años de formación con los agustinos de El Escorial.

transmisión del ideal. Ortega lo enuncia, desde su voluntad sistemática derivada del neokantismo, que necesita de la Belleza para aunar el Bien y la Verdad, la libertad y la necesidad, pero no llega todavía a especificarlo.

Ortega en 1910 es acabado ejemplo del intelectual enunciado por Maeztu y retratado en 1913 por Pérez de Ayala: auto-contenido y purificado, clarividente y marcial, con un objetivo auto-asignado y dispuesto a cumplirlo con rectitud en la materia nacional, casi un bloque de piedra por esculpir, a través del lenguaje. Subjetividad interiorizada y depurada y lenguaje, los dos pilares en los que se sustenta por ahora Ortega, terminan siendo las principales dificultades del discurso filosófico de la Modernidad. Ortega tomará conciencia de estos límites en 1913/1914, y de la necesidad de la estética para clausurar el sistema, en los textos anejos a la efímera Liga de Educación Política (el "Prospecto de la LEP", el borrador y la conferencia "Vieja y nueva política"), en el "Ensayo de estética a manera de prólogo" y en su primer libro: *Meditaciones del Quijote*. ●

Fecha de recepción: 02/03/2020

Fecha de aceptación: 05/02/2021

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALONSO, C. (1985): *Intelectuales en crisis. Pío Barroja, militante radical (1905-1911)*. Alicante: Instituto de Estudios Juan Gil-Albert, Excma. Diputación provincial.
- ÁLVAREZ JUNCO, J. (2001): *Mater Dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*. Barcelona: Taurus.
- (2013): *Las historias de España: visiones del pasado y construcción de identidad*. Barcelona: Crítica.
- AUBERT, P. (2006): "'Vieille et nouvelle politique': l'impossible relève générationnelle. Espagne, 1868-1936", *Mélanges de la Casa Velázquez*, nº 36:1, pp. 49-82.
- (2010): *La Frustration de l'intellectuel libéral. Espagne, 1898-1939*. Cabris: Éditions Sulliver.
- BAUMAN, Z. (1987): *Legislators and Interpreters: On Modernity, Post-Modernity and Intellectuals*. Cambridge, UK: Polity Press.
- BENDA, J. (1977): *La Trahison des clercs*. 1927. Intr. André Wolf. París: B. Gasset.
- BLOM, P. (2008): *Vertigo Years. Europe 1900-1914*. New York: Basic Books.
- BUCK-MORSS, S. (1992): "Aesthetics and Anaesthetics: Walter Benjamin's Artwork Essay Reconsidered", *October*, nº 62, pp. 3-41.
- CACHO VIU, V. (2000): *Los intelectuales y la política. Perfil público de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- CHYTRY, J. (1989): *The Aesthetic State: A Quest in Modern German Thought*. Berkeley, CA: University of California Press.
- DERRIDA, J. (2006): *L'Animal que donc je suis*. Ed. Marie-Louise Mallet. París: Galilée
- DÍAZ-PLAJA, G. (1951): *Modernismo frente a noventa y ocho. Una introducción a la literatura española del siglo XX*. Madrid: Espasa-Calpe.
- D'ORS, E. (2000): *Confesiones y recuerdos*. Valencia: Pre-textos.
- EAGLETON, T. (1990): *The Ideology of Aesthetics*. Oxford, UK | Cambridge, MA: Basil Blackwell.
- ELORZA DOMÍNGUEZ, A. (1984): *La razón y la sombra. Una lectura política de Ortega y Gasset*. Barcelona: Anagrama.

- ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882
- FICHTE, J. G. (1956): *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. 1806*. Hamburg: Felix Meiner [versión en castellano: *Los caracteres de la edad contemporánea*, trad. de José Gaos. Madrid: Revista de Occidente, 1934].
- (1978): *Reden an die deutsche Nation*. 1808. Hamburg: Felix Meiner.
- (2002): *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten / Algunas lecciones sobre el destino del sabio*. 1794. Ed. bilingüe de Faustino Oncina Coves y Manuel Ramos Valera. Epílogo de Wolfgang Janke. Madrid: Ediciones Istmo.
- Fox, E. I. (1967): "Ramiro de Maeztu y los intelectuales", *Revista de Occidente*, nº XVI (segunda época), pp. 369-377.
- (1984): "Revelaciones textuales sobre las Meditaciones de Ortega", *Ínsula*, nº 455, p. 4.
- GÓMEZ MOLLEDA, M. D. (1966): *Los reformadores de la España contemporánea*. Pról. Vicente Patricio Atard. Madrid: CSIC, Escuela de Historia Moderna.
- GONZÁLEZ CUEVAS, P. C. (2007): "Maeztu y Ortega: dos intelectuales ante la crisis de la Restauración", en Guadalupe GÓMEZ-FERRER y Raquel SÁNCHEZ (eds.): *Modernizar España: proyectos de reforma y apertura internacional (1898-1914)*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 231-251.
- GRACIA, J. (2014): *José Ortega y Gasset*. Madrid: Taurus | Fundación Juan March.
- HANSEN, E. C. (1982): *Disaffection and Decadence. A Crisis in French Intellectual Thought*. Washington, DC: University Press of America.
- HERDER, J. G. (1998): *Schriften zur Literatur und Philosophie, 1792-1800*. Hrsg. Hans Dietrich Irmscher. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- JULIÁ, S. (1996): "Anomalía, dolor y fracaso de España", *Claves de razón práctica*, nº 66, pp. 10-21.
- (2002): "Regenerarse o morir: el discurso de los intelectuales", en VV. AA. *Regeneración y reforma en España a principios del siglo XX*. Madrid | Bilbao: Fundación BBVA, pp. 33-49.
- MADARIAGA, S. de (1924): *Semblanzas literarias contemporáneas: Galdós, Ayala, Unamuno, Baroja, Valle-Inclán, Azorín, Miró*. Barcelona: Cervantes.
- MAEZTU, R. de (1911): *La revolución y los intelectuales*. Conferencia leída en el Ateneo de Madrid el 7 de diciembre de 1910. Madrid: B. Rodríguez.
- (1984): *Liberalismo y socialismo. Textos de 1909-1911*. Ed. E. Inman Fox. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- (2007): *Hacia otra España*. 1899. Ed. Javier Varela. Madrid: Biblioteca Nueva.
- MAINER, José Carlos (2004): *La doma de la quimera. Ensayos sobre nacionalismo y cultura en España*. Madrid | Frankfurt am Main: Iberoamericana | Vervuert.
- MARIAS, J. (1960): *Ortega. Volumen 1. Circunstancia y vocación*. Madrid: Revista de Occidente.
- (1967): *El método histórico de las generaciones*. 1949. Madrid: Revista de Occidente.
- MARICHAL, J. (1990): *El intelectual y la política en España. Unamuno, Ortega, Azaña Negrín. Cuatro conferencias*. Madrid: Publicaciones de la Residencia de Estudiantes | CSIC.
- MENÉNDEZ ALZAMORA, M. (2006): *La Generación del 14. Una aventura intelectual*. Madrid: Siglo XXI.
- MENÉNDEZ PIDAL, R. (1910): *L'Épopée castillane à travers la littérature espagnole*. Paris: A. Colin.
- MOLINUEVO, J. L. (1990): "Salvar a Fichte en Ortega", *Azafea. Estudios de Historia de la Filosofía Hispánica*, nº III, pp. 103-150.
- NAVARRA, A. (2015): *El regeneracionismo. La continuidad reformista*. Madrid: Cátedra.
- ORTEGA SPOTTONO, J. (2002): *Los Ortega*. Pról. Juan Luis Cebrián. Madrid: Taurus.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1916): *Personas, obras, cosas*. Madrid: Renacimiento.
- (1991): *Cartas de un joven español (1891-1908)*. Ed. y notas Soledad Ortega. Pról. Vicente Cacho Viu. Madrid: El Arquero.
- (2004): *Meditaciones del Quijote*. 1914. Ed. José Luis Villacañas. Madrid: Biblioteca Nueva.
- (2004-2010): *Obras Completas*. 10 tomos. Ed. Madrid: Fundación Ortega y Gasset/Taurus.
- OTERO, L. E. y LÓPEZ SÁNCHEZ, J. M. (2012): *La lucha por la modernidad. Las ciencias naturales y la Junta para la Ampliación de Estudios*. Madrid: Publicaciones de la Residencia de Estudiantes | CSIC.
- PÉREZ DE AYALA, R. (1913): *Troteras y danzaderas*. Madrid: Renacimiento.
- PICK, D. (1989): *Faces of Degeneration. A European Disorder, c. 1848 – c. 1918*. Cambridge: Cambridge University Press.

- PUIG-AAMPER, M. Á. (2007): *Tiempos de investigación. JAE-CSIC, cien años de investigación de ciencia en España*. Madrid: CSIC.
- RESINA, J. R. (2000): "For Their Own Good: The Spanish Identity and its Great Inquisitor, Miguel de Unamuno", en Jesús TORRECILLA (dir.), *La generación del 98 frente al nuevo fin de siglo*. Amsterdam | Atlanta, GA: Rodopi, pp. 235-267.
- RIBAS, P. (2007): "Regeneracionismo: una relectura", en SALAVERT FABIANI, Vicente L. y Manuel SUÁREZ CORTINA (eds.), *El Regeneracionismo en España*. Política, educación, ciencia y sociedad. Valencia: Universitat de València, pp. 47-80.
- RORTY, R. (1979): *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- RUKSER, U. (1962): *Nietzsche in der Hispania. Ein Beitrag zur hispanischen Kultur- und Geistesgeschichte*. Bern: Francke.
- SÁNCHEZ ILLÁN, J. C. (2002): *La nación inacabada. Los intelectuales y el proceso de construcción nacional*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- SAVAGE, J. (2008): *Teenage: The Prehistory of Youth Culture: 1875-1945*. Nueva York: Viking Penguin.
- SCHAEFFER, J.-M. (2005): "La Thèse de l'exception humaine", *Communications*, nº 78, pp. 189-209.
- (2007): *La Fin de l'exception humaine*. Paris: Gallimard.
- SOBEJANO, G. (1967): *Nietzsche en España (1890-1970)*. Madrid: Gredos.
- SUBIRÁ, J. (1924): *La Junta para la Ampliación de Estudios*. Madrid: Imprenta de "Alrededor del mundo".
- SZONDI, P. (1974): *Poetik und Geschichtsphilosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- TAYLOR, Ch. (1989): *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- TUÑÓN DE LARA, M. (1975): "Antonio Machado y sus Españas", *Cuadernos para el diálogo*, nº 140, pp. 50-52.
- VALLE-INCLÁN, R. M. del (1919): *La pipa de kif. Versos de don Ramón del Valle-Inclán*. Madrid: Sociedad general española de librería.
- VARELA, J. (1999): *La novela de España. Los intelectuales y el problema español*. Madrid: Santillana.
- VILLACAÑAS, J. L. (2000): *Ramiro de Maeztu y el ideal de la burguesía en España*. Madrid: Espasa-Calpe.
- WOHL, R. (1979): *The Generation of 1914*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- ZOLA, É. (1899): *Fécondité*. Paris: E. Fasquelle.

El arte sin contenido humano en Ortega, Worringer y Sontag

Taro Toyohira

ORCID: 0000-0002-6719-7253

Resumen

Este artículo estudia la influencia de Ortega y Gasset sobre Sontag. Los dos pensadores sostienen que lo más característico del arte contemporáneo es su rechazo del contenido humano. No obstante, ambos presentan interpretaciones diferentes respecto al significado social de la aparición del arte sin contenido humano. Mientras Ortega interpreta la deshumanización del arte como la manifestación de la puerilidad de su tiempo, Sontag afirma que es una respuesta muy madura frente a la sociedad moderna. Al mismo tiempo, este estudio intenta mostrar la influencia de Worringer sobre la interpretación orteguiana del realismo artístico.

Palabras clave

Ortega y Gasset, Sontag, Worringer, arte, deshumanización

Abstract

This article studies the influence of Ortega y Gasset on Sontag. The two thinkers argue that the most characteristic of contemporary art is its rejection of human content. However, both present different interpretations regarding the social meaning of the appearance of art without human content. While Ortega interprets the dehumanization of art as the manifestation of the puerility of his time, Sontag affirms that it is a very mature response to modern society. At the same time, this study attempts to show Worringer's influence on the Ortega's interpretation of artistic realism.

Keywords

Ortega y Gasset, Sontag, Worringer, art, dehumanization

Introducción

Como indica Angela McRobbie, *Against Interpretation* (1967) de la pensadora y novelista norteamericana Susan Sontag es considerada como una de las obras más tempranas que da cuenta de la ola del neovanguardismo en la posguerra y un manifiesto que defiende radicalmente un arte formalista sin contenido humano¹. En esta obra la presen-

¹ Angela MCROBBIE, "The Modernist Style of Susan Sontag", *Feminist Review*, 38 (1991), pp. 7-8.

Cómo citar este artículo:

Toyohira, T. (2022). El arte sin contenido humano en Ortega, Worringer y Sontag. *Revista de Estudios Orteguianos*, (44), 135-157.

<https://doi.org/10.63487/reo.105>



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

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 44. 2022
mayo-octubre

cia del filósofo español José Ortega y Gasset es notoria y explícita. Sontag, en su defensa de un arte sin contenido, se apoya en el marco teórico que establece Ortega en *La deshumanización del arte* (1925) y admite explícitamente la fuerte influencia del filósofo español. Incluso unos treinta años después de la publicación de su obra dice, en el epílogo para la edición española, que fue un intento de aplicar *La deshumanización del arte* –entre otros– a las obras más modernas:

Se trataba [refiriéndose a *Against Interpretation*], en mi opinión, de extender meramente a determinado material nuevo el punto de vista del esteta que había adoptado, cuando era una joven estudiante de Filosofía y de Literatura, partiendo de los escritos de Nietzsche, Pater, Wilde, Ortega (el Ortega de *La deshumanización del arte*) y James Joyce².

Efectivamente, en *Against Interpretation*, Sontag intenta radicalizar el concepto orteguiano de la “deshumanización” al mismo tiempo que le añade interesantes giros conceptuales que marcan diferencias importantes entre ambos pensadores. A pesar de esta explícita conexión intelectual, la relación entre Sontag y Ortega no es demasiado estudiada. El presente artículo intenta aclarar los aspectos tanto comunes como diferentes en la teoría del arte sin contenido humano en ambos pensadores. Pero antes de entrar en el análisis comparativo entre los dos pensadores, estudiaremos la influencia de Wilhelm Worringer sobre el concepto orteguiano del realismo artístico, puesto que la deshumanización del arte se caracteriza por su radical oposición al arte “realista”.

La deshumanización del arte y el realismo

En *La deshumanización del arte*, Ortega sostuvo que el “arte nuevo” era un estilo artístico que contrastaba radicalmente con el “realismo”. Pero habrá que advertir que por “realismo” Ortega no entiende un arte imitativo ni una corriente literaria representada por Flaubert, Balzac, Galdós, etc., sino un arte que hace consistir su esencia en la “ficción de realidades humanas”, esto es, en el contenido humano:

Durante el siglo XIX los artistas han procedido demasiado impuramente. Reducían a un mínimo los elementos estrictamente estéticos y hacían consistir la obra, casi por entero, en la ficción de realidades humanas. En este sentido es preciso decir que, con uno u otro cariz, todo el arte normal de la pasada centuria ha sido realista. Realistas fueron Beethoven y Wagner. Realista Chateaubrian

² Susan SONTAG, “A modo de epílogo. Treinta años después...”, en *Contra la interpretación y otros ensayos*. Barcelona: Debolsillo, 2014, p. 389.

como Zola. Romanticismo y naturalismo, vistos desde la altura de hoy, se aproximan y descubren su común raíz realista³.

Pero ¿qué significa un arte consistente en el contenido humano, que es el “realismo”? Ya Ciriaco Morón Arroyo indicaba esta equivocidad del concepto orteguiano del “realismo”⁴. Para disipar la ambigüedad del término, habrá que tener en cuenta la influencia de la escuela alemana de la proyección sentimental (*Einfühlung*), representada por Theodor Lipps y Wilhelm Worringer en Ortega, dado que era la única estética vigente en su época según el propio filósofo español: “Y lo fatal es, lector, que hoy no existe más que una estética: la alemana. Pues bien, la estética alemana contemporánea gravita casi íntegramente en un concepto que se expresa en un término sin directa equivalencia castellana: la *Einfühlung*”⁵. Ortega expone la teoría de Worringer en “Arte de este mundo y del otro”⁶ y la de Lipps en “Ensayo de estética a manera de prólogo”⁷ y ambos escritos funcionan como una base teórica en *La deshumanización del arte*. Toyohira indicó que tanto en el “Ensayo de estética a manera de prólogo” como en *La deshumanización del arte*, Ortega se oponía a la estética de Lipps que defendía un tipo de arte cuyo goce estético consistía exclusivamente en la “proyección sentimental”⁸. Según la teoría de Lipps, cuando el espectador se enfrenta a la obra de arte, primero proyecta su estado sentimental correspondiente a ella; luego ese “yo” objetivado en la obra de arte penetra, de nuevo, en el espectador. Si ese “sentimiento de actividad” objetivado en la obra de arte es acorde con el estado actual del espectador, éste sentiría un placer estético. Por tanto, el goce estético consiste, para Lipps, en esta identificación del espectador con los personajes “ficticios” (que parecen reales), que es, en última instancia, el “goce de sí mismo objetivado” en la obra de arte. Ortega se desmarca de esta postura realista lippsiana, de la siguiente forma:

Según Lipps, proyecto mi yo en el trozo de mármol pulido, y esa intimidad del *Pensiero* sería como el disfraz de mí mismo. Esto es evidentemente falso: me doy perfectamente cuenta de que el *Pensiero* es él y no yo, es su yo y no el mío.

³ José ORTEGA Y GASSET, *La deshumanización del arte* (1925), III, p. 852. Las referencias son de la 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.

⁴ Ciriaco MORÓN ARROYO, *El sistema de Ortega y Gasset*. Madrid: Alcalá, 1968, p. 372.

⁵ José ORTEGA Y GASSET, “Arte de este mundo y del otro” (1911), I, 439.

⁶ “Dejo a un lado mis particulares opiniones sobre la dudosa precisión de este concepto, como me inhibo de toda crítica al psicologismo estético de Worringer. Me limito a exponer”. *Ibid.*

⁷ Véase: Taro TOYOHIRA, “Theodor Lipps y el concepto de estilo en la estética orteguiana”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 35 (2017), pp. 161-186.

⁸ *Ibid.*, pp. 176-179.

El error de Lipps es hijo de aquel prurito subjetivista a que antes me he referido como si esa transparencia literalmente incomparable del objeto estético pudiera tenerla para mí, fuera del arte, mi yo⁹.

En *La deshumanización del arte*, Ortega precisaría aún más el rechazo de la postura de Lipps y pondría en claro su concepción formalista del arte:

Para poder gozar del retrato ecuestre de Carlos V, por Tiziano, es condición ineludible que no veamos allí a Carlos V en persona, auténtico y viviente, sino que, en su lugar, hemos de ver sólo un retrato, una imagen irreal, una ficción. El retratado y su retrato son dos objetos completamente distintos: o nos interesamos por el uno o por el otro. En el primer caso, “convivimos” con Carlos V; en el segundo, “contemplamos” un objeto artístico como tal¹⁰.

Es decir, para Ortega, el goce estético no consiste en la “convivencia” con los personajes sino en la “contemplación” de la forma de desrealizar. Por eso dice que “el placer estético tiene que ser un placer inteligente. Porque entre los placeres los hay ciegos y perspicaces. La alegría del borracho es ciega; tiene, como todo en el mundo, su causa: el alcohol, pero carece de motivo”¹¹. Ortega no niega que haya arte cuyo goce consiste en tomar parte en la obra; pero distingue nítidamente el arte para la mayoría y otro para la minoría (de ahí la esencial “impopularidad del arte nuevo”¹²): “¿A qué llama la mayoría de la gente goce estético? [...] La respuesta no ofrece duda: a la gente le gusta un drama cuando ha conseguido interesarse en los destinos humanos que le son propuestos. Los amores, odios, penas, alegrías de los personajes commueven su corazón: toma parte en ellos como si fuesen casos reales de la vida”¹³. No obstante, en esta identificación del “realismo” con un arte cuyo goce consiste en la “convivencia” o la proyección sentimental, parece traslucir la influencia de otro estético alemán que es Worringer –cuya teoría expuso Ortega extensamente en “Arte de este mundo y el de otro”, como ya hemos señalado– puesto que, en realidad, el contacto de Ortega con la estética de Lipps fue primero a través de aquél¹⁴.

⁹ José ORTEGA Y GASSET, “Ensayo de estética a manera de prólogo” (1914), I, 671.

¹⁰ José ORTEGA Y GASSET, *La deshumanización del arte* (1925), III, 851-852.

¹¹ *Ibid.*, 861.

¹² *Ibid.*, 848-849.

¹³ *Ibid.*, 852.

¹⁴ Ortega cita a Lipps en “Arte de este mundo y del otro”: “Ésta es la simpatía: «Sólo cuando existe esta simpatía –dice Lipps– son bellas las formas y su belleza no es otra cosa que este sentirse idealmente vivir una vida libre». «Goce estético es, por tanto, goce de sí mismo objetivado»”. José ORTEGA Y GASSET, “Arte de este mundo y del otro” (1911), I, 440. Pero, en realidad, Ortega toma esas citas del libro de Worringer, que presenta los mismos pasajes de Lipps. Véase: Wilhelm WORRINGER, *Abstracción y naturaleza*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 18-21; pp. 37-38. Tampoco oculta Ortega este hecho, puesto que dice que,

Para Worringer toda la historia del arte se reduce a la oscilación de la voluntad artística entre dos polos opuestos: el arte naturalista y el arte de estilo. Aquél consiste en la proyección sentimental (*Einfühlung*) y éste en la abstracción:

A este concepto de naturalismo contrapusimos el de estilo. [...] Lo que pretendemos nosotros es, después de haber asociado el concepto de naturalismo con el proceso de proyección sentimental, relacionar el concepto de estilo con el otro polo de la sensibilidad artística del hombre, o sea el afán de abstracción¹⁵.

En Ortega, esta dicotomía corresponde aproximadamente a la del “realismo” y el “arte deshumanizado”. Ortega afirmaba que, para la mayoría de la gente, el goce estético consistía en tomar parte de la obra de arte, en considerarla como “real”. Worringer también sostiene que el “arte popular” es siempre “realista” y estriba en la proyección sentimental, y el “arte «cortesano»” en el estilo o la “abstracción”: “Mientras que el llamado «arte popular» creó con asombroso realismo aquellas conocidas estatuas como el escriba y el alcalde de aldea, el verdadero arte, llamado erróneamente «arte cortesano» muestra un estilo austero que evita todo realismo”¹⁶. Ortega no acompaña totalmente a Worringer en su teoría de la abstracción, pero se nota fuertemente la influencia del esteta alemán en la concepción orteguiana del “realismo”. No se puede identificar la “deshumanización” con la “abstracción”, pero sí el “realismo” orteguiano con el “realismo” o el “naturalismo” worringerianos. El esteta alemán define el “naturalismo” de la siguiente forma:

Pero ¿qué significa en este caso el naturalismo? La contestación es: el acercamiento a lo orgánico y vitalmente verdadero, pero no porque se haya querido representar un objeto natural apegándose fielmente a su corporeidad, no porque se haya querido dar la ilusión de lo viviente, sino por haberse despertado la sensibilidad para la belleza de la forma orgánica y vitalmente verdadera y por el deseo de satisfacer esta sensibilidad rectora de la voluntad artística absoluta¹⁷.

Para Worringer, el naturalismo y el realismo son términos estrictamente sinónimos: “falta claridad con respecto al concepto de naturalismo o realismo. Renunciamos a deslindar estos dos términos. Los aceptamos como conceptos idénticos y contraponemos el naturalismo –término que hemos escogido porque nos parece más adecuado al terreno de las artes plásticas que «realismo», evocador de asociaciones literarias– en su amplio sentido a la pura imitación de

en ese ensayo, se limita a exponer y compendiar la obra de Worringer. José ORTEGA Y GASSET, “Arte de este mundo y del otro” (1911), I, 439.

¹⁵ Wilhelm WORRINGER, ob. cit., pp. 46-47.

¹⁶ *Ibid.*, p. 26.

¹⁷ *Ibid.*, p. 41.

la naturaleza”¹⁸. Como queda claro, para Worringer el naturalismo no se basa en el instinto de *imitación*, sino en el deseo de la proyección sentimental, en el deseo de gozarse del yo objetivado en otro objeto fuera de él. El arte naturalista no es necesariamente imitativo, puesto que se puede hacer una proyección sentimental sobre algo que no imita fielmente la naturaleza¹⁹. Por ejemplo, en este sentido worringeriano, el *comic* de *Superman* o *Spiderman* no es menos “realista” que la versión cinematográfica del mismo, a pesar de que, en aquél, los personajes aparecen sólo en la forma del dibujo convencional y simbólico mientras en ésta actúan personas reales. El realismo y el naturalismo significan, tanto en Worringer como en Ortega, un arte cuyo goce estético consiste en “simpatizar” con los personajes y tomarlos “reales”. Y este “naturalismo” es, según Worringer, lo que entiende Lippss por arte:

La necesidad de proyección sentimental puede considerarse como supuesto de la voluntad artística en el único caso de tender ésta hacia lo realista-orgánico, es decir, hacia el naturalismo, usando esta palabra en su sentido elevado. El sentimiento de felicidad que produce en nosotros la reproducción de la vida orgánicamente hermosa, aquello que el hombre moderno designa con belleza, es una satisfacción de esa interna necesidad de autoactividad que es para Lippss la premisa del proceso de proyección sentimental²⁰.

Como indica Worringer, la estética de Lippss está fuertemente marcada por el arte dominante de su época: el romanticismo y el naturalismo. Por tanto, si bien toma en consideración las artes decorativas y las explica a su manera, tiende a exaltar el “realismo” y la sublimación de las emociones energéticas. El realismo que ensalza el “contenido humano” se considera como la forma artística superior:

Nosotros exigimos que en la obra de arte aparezca un “hombre”, pero “un hombre” no es lo mismo que una blanda criatura que se entrega sin resistencia. [...] Ser hombre significa mostrar acción, afirmarse espontáneamente en los dolores y en las alegrías. El “hombre”, es decir, el que posee una voluntad, el que es capaz de un trabajo interior, es el que se defiende, es el que resiste y se esfuerza, el que lucha y ataca, y al mismo tiempo ríe; y ante todo, el que piensa, el que opone al destino, su propio yo, de una manera u otra.

Esta clase de hombre es la que exige el arte²¹.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ “Pero de ningún modo debe confundirse el impulso de imitación con el naturalismo como género artístico. En su calidad física no son idénticos del todo y hay que distinguirlos claramente, por muy difícil que esto parezca. Cualquier confusión entre dos conceptos es de graves consecuencias. Y es probablemente de aquí de donde se origina la actitud torcida que la mayoría de los hombres tiene hacia el arte”. *Ibid.*, p. 26.

²⁰ *Ibid.*, p. 28.

²¹ Theodor LIPPS, *Los fundamentos de la estética: la contemplación estética y las artes plásticas*. Madrid: Daniel Jorro, 1924, p. 51.

Sin embargo, a principios del siglo XX surge un “arte nuevo” que parece rechazar este goce estético consistente en la proyección sentimental. Aquí Ortega ya se separa tanto de Lipps como de Worringer e introduce un concepto interesante, que es el goce estético como un “placer inteligente”. Para Worringer, al igual que para Ortega, el goce estético consiste en la contemplación del estilo. Pero como señala Moshe Barasch, el “estilo” y la “abstracción” en Worringer poseen un sesgo fuertemente metafísico que no comparte Ortega²². El hombre aterrado por la naturaleza caótica y multiforme encuentra en las figuras geométricas el orden, la regularidad y tranquilidad, donde consigue aniquilar el “yo” (la voluntad ciega de vivir). Dicho de otra forma, en las artes ornamentales geométricas el hombre sujeta el caos de lo orgánico viviente a las leyes racionales; consigue subyugar la naturaleza a la razón²³. Este afán de abstracción se manifiesta periódicamente, alternándose con el afán de proyección sentimental, en diferentes culturas de distintos grados y maneras. De ahí que Worringer clasifique los distintos estilos bajo estos dos elementos: el “hombre primitivo” (abstracción), el “hombre clásico (griego)” (proyección sentimental), el “hombre oriental” (abstracción), el “hombre mediterráneo” (proyección sentimental), el “hombre gótico” (arte híbrido de abstracción y proyección sentimental)²⁴. En el “hombre primitivo” el miedo a lo orgánico y a lo confuso hace tender a las formas puramente geométricas. En cambio, “el arte oriental es, como el primitivo, abstracto, geométrico, irreal, trascendente; pero no oriundo como aquél del miedo, sino de extrema sutileza mental”²⁵. Pero, en todo caso, para Worringer,

²² “He transformed a device for discovery into an almost mythical reality. There is in us, he believed, an inborn «urge to abstraction», or a «self-alienative impulse». Such urges or impulses were no longer a means to describe a style; they were independent realities, and thus the cause for the emergence and character of an art or a style. [...] Worringer knew his material quite well. However, within the framework of his metaphysical theory he could not do justice to the complexity of the art of every period”. En Moshe BARASCH, *Modern Theories of Art. 2. From Impressionism to Kandinsky*. New York: New York University Press, 1998, pp. 183-185.

²³ “Busca la abstracción pura, única posibilidad de descanso en medio de la confusión y caprichosidad del mundo, y con necesidad instintiva crea desde sí mismo la abstracción geométrica. En la abstracción geométrica la emancipación de la accidentalidad y temporalidad que rigen el panorama universal halla su expresión acabada, la sola concebible para el hombre. Pero el hombre siente además la necesidad de sustraer también la cosa individual, que ocupa su interés en alto grado, a su conexión oscura y desconcertante con el mundo externo y, de esta suerte, al flujo del devenir, y de acercarla en la representación a su individualidad material, de depurarla de todo lo que en ella es vida y temporalidad, y de independizarla en la medida de lo posible tanto del mundo exterior circundante como del sujeto del espectador, que en ella no quiere gozar lo afín y viviente, sino la necesidad y sujeción a ley, la deseada abstracción, única asequible para él, en que puede descansar de su propia vinculación con la vida”. En Wilhelm WORRINGER, ob. cit., p. 56.

²⁴ Sobre cada una de las categorías worringerianas Ortega hace un resumen en: José ORTEGA Y GASSET, “Arte de este mundo y del otro” (1911), I, 446-450.

²⁵ *Ibid.*, 445.

el arte de abstracción supone una “autoenajenación” y una *negación* de la vida –es decir, una necesidad casi metafísica– mientras el arte basado en la proyección sentimental lippsiana significa una *afirmación* activa de la vida. Ortega no acompaña a Worringer en esta tantas veces criticada concepción schopenhaueriana del goce estético. La abstracción en Ortega significa simplemente una de tantas posibilidades del “placer inteligente”²⁶.

Al igual que Worringer, Ortega reconoce un arte cuyo goce estético no consiste en la proyección sentimental lippsiana. Sin embargo, a diferencia de aquél, no admite un “afán de abstracción” como la negación de la vida schopenhaueriana. Para aclarar el “placer inteligente”, que se opone a la “proyección sentimental”, Ortega pone un ejemplo concreto, la escena de una agonía:

Un hombre ilustre agoniza. Su mujer está junto al lecho. Un médico cuenta las pulsaciones del moribundo. En el fondo de la habitación hay otras dos personas: un periodista, que asiste a la escena obitual por razón de su oficio, y un pintor que el azar ha conducido allí. Esposa, médico, periodista y pintor presencian un mismo hecho. Sin embargo, este único y mismo hecho la agonía de un hombre– se ofrece a cada uno de ellos con aspecto distinto²⁷.

En esta escena, los cuatro personajes representan distintas “distancias”. La esposa del hombre toma una distancia mínima de la agonía del hombre ilustre, proyecta su sentimiento en él y experimenta el dolor del hombre como si fuera suyo: “En la mujer del moribundo esta distancia es mínima, tanto, que casi no existe. El suceso lamentable atormenta de tal modo su corazón, ocupa tanta porción de su alma que se funde con su persona”²⁸. La mujer representa el espectador del “arte realista” que toma parte en la obra de arte y hace “proyección sentimental” en ella: “la mujer interviene en la escena, es un trozo de ella”. En cambio, el médico y el periodista se alejan un poco más de la escena;

²⁶ Recordemos que Ortega proponía cuatro categorías estilísticas de la deshumanización: “suprarrealismo”, “infrarrealismo”, “vuelta del revés” e “iconoclasia” (abstracción). JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *La deshumanización del arte* (1925), III, 865-870. No obstante, sobre la última categoría orteguiana, se nota la fuerte influencia de Worringer: “El fenómeno [de la iconoclasia] se complica cuando recordamos que periódicamente atraviesa la historia esta furia de geometrismo plástico. Ya en la evolución del arte prehistórico vemos que la sensibilidad comienza por buscar la forma viva y acaba por eludirla, como aterrorizada o asqueada, recogiéndose en signos abstractos, último residuo de figuras animadas o cósmicas. La serpiente se estiliza en meandro; el sol, en esvástica. A veces este asco a la forma viva se enciende en odio y produce conflictos públicos. La revolución contra las imágenes del cristianismo oriental, la prohibición semítica de reproducir animales –un instinto contrapuesto al de los hombres que decoraron la cueva de Altamira– tiene, sin duda, junto a su sentido religioso una raíz en la sensibilidad estética, cuyo influjo posterior en el arte bizantino es evidente”. *Ibid.*, 869.

²⁷ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *La deshumanización del arte* (1925), III, 854.

²⁸ *Ibid.*

toman “distancia” y hacen interpretaciones profesionales de la agonía del hombre. Esta actitud profesional representaría la de aquellos críticos que toman un poco de distancia de la obra de arte, pero hacen interpretaciones políticas, religiosas, morales, etc., en suma, extra-artísticas, del “contenido humano” de la obra. Sin embargo, la actitud del pintor es ya totalmente diferente. Éste vacía la escena de todo contenido “humano” y sólo se fija en la “forma” exterior:

Por último, el pintor, indiferente, no hace otra cosa que poner los ojos en *coulisse*. Le trae sin cuidado cuanto pasa allí; está, como suele decirse, a cien mil leguas del suceso. Su actitud es puramente contemplativa, y aun cabe decir que no lo contempla en su integridad; el doloroso sentido interno del hecho queda fuera de su percepción. Sólo atiende a lo exterior, a las luces y las sombras, a los valores cromáticos. En el pintor hemos llegado al máximo de distancia y al mínimo de intervención sentimental²⁹.

Con este ejemplo Ortega aclara que el verdadero goce estético no consiste en la “intervención sentimental”, sino en la contemplación de “lo exterior, las luces y las sombras, los valores cromáticos”, en fin, de la “forma” o el “estilo”. El “arte artístico” significa un arte cuyo goce estético consiste exclusivamente en la contemplación de composiciones puramente formales. Los “nuevos artistas” tienden a “una eliminación progresiva de los elementos humanos, demasiado humanos, que dominaban en la producción romántica y naturalista”³⁰. En este sentido, la “deshumanización del arte” significa una “desentimentación” como señala Alfonso Reyes: “Cuando se dice: «deshumanización del arte», lo deshumano se opone más bien a lo sentimental inmediato o mediocre. El arte llamado deshumano más bien busca la emoción de la inteligencia y de la sensibilidad afinada, y a esto se llamó deshumanización a falta de un equivalente mejor de «desentimentación»”³¹. El resultado será una obra de arte que rechaza intencionadamente el contenido “humano” y la “proyección sentimental”.

²⁹ *Ibid.*, 855.

³⁰ *Ibid.*, 853.

³¹ Alfonso REYES, *El deslindo. Prolegómenos a la teoría literaria*, en *Obras Completas XV*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 41. Obviamente, la “deshumanización” no se puede reducir solamente a la “desentimentación”, puesto que aquélla también implica otros aspectos estéticos como la “ironía”, la autonomía del arte (Ortega no utiliza este término, pero señala que “[el arte nuevo] tiende a hacer la obra de arte no sea sino obra de arte”), etc. José ORTEGA Y GASSET, *La deshumanización del arte* (1925), III, 853-854. Pero por falta de espacio, tenemos que centrarnos en este aspecto de la “desentimentación”, puesto que éste es el rasgo más importante de la deshumanización para Sontag.

El arte sin contenido humano: ¿un juguete sin importancia o un acto maduro moral?

Quien tomó más seriamente la caracterización del arte contemporáneo por este concepto orteguiano del “placer inteligente” y la “deshumanización” fue la esteta y novelista norteamericana Susan Sontag:

For most people, as Ortega y Gasset has pointed out in *The Dehumanization of Art*, aesthetic pleasure is a state of mind essentially indistinguishable from their ordinary responses. By art, they understand a means through which they are brought in contact with interesting human affairs. When they grieve and rejoice at human destinies in a play or film or novel, it is not really different from grieving and rejoicing over such events in real life—except that the experience of human destinies in art contains less ambivalence, it is relatively disinterested, and it is free from painful consequences. The experience is also, in a certain measure, more intense; for when suffering and pleasure are experienced vicariously, people can afford to be avid. But, as Ortega argues, “a preoccupation with the human content of the work (of art) is in principle incompatible with aesthetic judgment”.

Ortega is entirely correct, in my opinion³².

Tanto Ortega como Sontag, reconocen la peculiaridad del goce estético del arte contemporáneo en un “placer inteligente”, vaciado del contenido “humano”. Para ambos, el “arte nuevo” requiere, o más bien, propone una “nueva sensibilidad” “deshumanizada”. Sontag incluso radicaliza aún más la postura de Ortega:

For all the persuasiveness of Ortega’s and Robbe-Griefflet’s defense of the formal nature of art, the specter of banished “content” continues to lurk around the edges of their argument, giving to “form” a defiantly anemic, salutarily eviscerated look. The argument will never be complete until “form” or “style” can be thought of without that banished specter, without a feeling of loss³³.

Es decir, Sontag llega incluso a proponer la eliminación total de la dicotomía estilo (forma)/contenido (aunque la propia autora no se mantiene muy fiel a su propuesta). Según Sontag, siguiendo en este punto a Ortega, el estilo *es* arte³⁴. Pero el “contenido”, no sólo es emocional, sino que toda “interpretación” –sea política, religiosa, ética, etc.–, vertida sobre la obra de arte para que ésta sea “manejable” (o sea, reductible a lo extra-artístico) es “contenido”. Lo que inten-

³² Susan SONTAG, “On Style”, en *Essays of the 1960s and 70s*. New York: Library of America, 2013, p. 29.

³³ *Ibid.*, p. 36.

³⁴ “In the final analysis, «style» *is* art. And art is nothing more or less than various modes of stylized, dehumanized representation”. *Ibid.*, p. 35.

ta hacer el “arte nuevo” es vaciar la obra de arte de todo “contenido” humano; todas las corrientes vanguardistas son diferentes maneras de huir del “contenido”, según Sontag:

In fact, a great deal of today's art may be understood as motivated by a flight from interpretation [conste que para Sontag, la interpretación se trata siempre del contenido humano]. To avoid interpretation, art may become parody. Or it may become abstract. Or it may become (“merely”) decorative. Or it may become non-art. The flight from interpretation seems particularly a feature of modern painting. Abstract painting is the attempt to have, in the ordinary sense, no content; since there is no content, there can be no interpretation. Pop Art works by the opposite means to the same result; using a content so blatant, so “what it is”, it, too ends by being uninterpretable.

A great deal of modern poetry as well, starting from the great experiments of French poetry [...] to put silence into poems and to reinstate the *magic* of the word, has escaped from the rough grip of interpretation³⁵.

Como la propia autora confiesa en su “Epílogo” para la edición española de *Against Interpretation*, Sontag aplica la postura de Ortega a las artes más modernas en su libro³⁶. Es decir, los nuevos artistas intentan “hacer la obra de arte no sea sino obra de arte”³⁷. Huyen de todo “contenido humano” y de toda “interpretación” extra-artística. Lo cual significa que el “arte nuevo” rechaza todo placer emocional (la proyección sentimental) y toda justificación extra-artística (sea política, religiosa, ética, etc.). El “arte nuevo” exige una sensibilidad exclusivamente artística. Y esta sensibilidad artística, puesto que tanto para Sontag como para Ortega, el “estilo *es* arte”, sería una sensibilidad estilística-formal que proporciona un “placer inteligente”. Pero esta sensibilidad estilística-formal no es, obviamente, algo innato. Es una sensibilidad educada y entrenada que se rige por las reglas del juego (precisamente por eso es “inteligente”): “If art is the supreme game which the will plays with itself, «style» consists of the set of rules by which this game is played”³⁸. Como destaca Ortega, el arte superior siempre consistió en el estilo. Para disfrutar de la música de Bach, es necesario, por lo menos, poseer una sensibilidad musical educada para reconocer varias melodías al mismo tiempo y apreciar la habilidad de combinarlas armónicamente (comprender intelectualmente la teoría del contrapunto sería otra cosa). Para gozar verdaderamente de la música de Wagner hace falta reconocer y apreciar la complejidad de las armonías. En todo caso, es necesario poseer cierta sensibilidad educada y entrenada por las

³⁵ Susan SONTAG, “Against Interpretation”, ob. cit., pp. 16-17.

³⁶ Susan SONTAG, “A modo de epílogo. Treinta años después...”, ob. cit., p. 389.

³⁷ José ORTEGA Y GASSET, *La deshumanización del arte* (1925), III, 853.

³⁸ Susan SONTAG, “On Style”, ob. cit., p. 37.

reglas de cada estilo. Pero lo nuevo del arte deshumanizado es que intenta basar el goce estético *exclusivamente* en el estilo artístico. Por primera vez en la historia aparece un tipo de artistas que elaboran el manifiesto (las nuevas reglas del juego) al mismo tiempo (incluso antes) que la obra: "Por eso es tan características del tiempo que se produzcan más teorías y programas que obras. Sólo que hacer eso –teorías, programas y esperpentos cubistas o de otra índole– es hacer lo más que hoy cabe hacer"³⁹. Dado que ahora el "arte nuevo" intenta eliminar todo contenido humano que facilita la "proyección sentimental" (una melodía agradable (emocional), un argumento (melo) dramático, una belleza natural, etc.), cada corriente vanguardista prepara sus reglas del juego en las que debe basarse exclusivamente el goce estético.

Sontag interpreta que la deshumanización del arte fue un intento deliberado de "educar la sensibilidad con nuevas reglas de juego". Por supuesto, "art remains permanently tied to the sense. Just as one cannot float colors in space"⁴⁰. Pero el "arte nuevo" no se puede aprehender con un simple ver u oír, puesto que ya no ofrece una simple belleza o un simple sentimiento gratificante que podría captar cualquier persona ineducada por la proyección sentimental. Lo que proporciona una obra "deshumanizada" es un "placer inteligente" que sólo se puede captar con una sensibilidad educada exclusivamente para él. Es una manipulación inteligente de las sensaciones sensoriales (color, forma, sonido, ritmo, rima):

the most interesting works of contemporary art (one can begin at least as far back as French symbolist poetry) are adventures in sensation, new "sensory mixes". Such art is, in principle, experimental –not out of an elitist disdain for what is accessible to the majority, but precisely in the sense that science is experimental⁴¹.

Como sostenía Ortega, la obra de arte es ahora, "un objeto que sólo puede ser percibido por quien posea ese don peculiar de la sensibilidad artística"⁴². Por eso, "La poesía es hoy el álgebra superior de las metáforas"⁴³ y "art is becoming increasingly the terrain of specialists. The most interesting and creative art of our time is *not* open to the generally educated; it demands special effort; it speaks a specialized language"⁴⁴. De ahí su destino esencialmente "antipopular". El Museo del Prado será siempre más popular que el Museo Reina Sofía. Un cantante de *Reggaeton* será siempre más popular que Messiaen.

³⁹ José ORTEGA Y GASSET, "El arte en presente y en pretérito" (1925), III, 911. Desde la primera edición este ensayo acompañó a *La deshumanización del arte e Ideas sobre la novela*.

⁴⁰ Susan SONTAG, "One Culture and the New Sensibility", ob. cit., p. 283.

⁴¹ *Ibid.*, p. 282.

⁴² José ORTEGA Y GASSET, *La deshumanización del arte* (1925), III, 853.

⁴³ *Ibid.*, 864.

⁴⁴ Susan SONTAG, "One Culture and the New Sensibility", ob. cit., p. 276.

Pero precisamente aquí se manifiesta la divergencia decisiva entre Ortega y Sontag. Para la escritora norteamericana, la deshumanización del arte es una empresa deliberadamente ejecutada para educarnos en la nueva sensibilidad e incluso es un acto “moral”:

I would not care to leave the matter where he [Ortega] does, which tacitly isolates aesthetic from moral response. Art is connected with morality, I should argue. One way that it is so connected is that art may yield moral *pleasure*; but the moral pleasure peculiar to art is not the pleasure of approving of acts or disapproving of them. The moral pleasure in art, as well as the moral service that performs, consists in the intelligent gratification of consciousness. [...] Ortega focuses too exclusively on the notion of the work of art as a certain kind of objects, with its own, spiritually aristocratic, standards for being savored. A work of art is first of all an object, not an imitation; and it is true that all great art is founded on distance, on artificiality, on style, on what Ortega calls dehumanization. But notion of distance (and of dehumanization, as well) is misleading, unless one adds that the movement is not just away from but towards the world. The overcoming or transcending of the world in art is also a way of encountering the world, and training or educating the will to be in the world⁴⁵.

Como resalta Sontag, el “placer inteligente” de la obra de arte consiste en tomar “distancia” de su contenido “humano”. Según Ortega (y como acepta Sontag), la mayoría de la gente no sabe manejar esta distancia estética y para ella el goce estético es un sustituto de la experiencia real que proporciona la “proyección sentimental” o la “convivencia estética” con los personajes “reales”:

la gente ingenua, popular no logra entrar en ese mundo “informal”, metafórico e irreal. Todos recordamos cuando nuestra vieja e ingenua criada, de origen campesino, fue una vez al teatro y al contarnos sus impresiones averiguamos que había tomado los acontecimientos de la escena como si fuesen reales y que ella había querido prevenir al actor de que si se quedaba allí iban los enemigos a matarlo⁴⁶.

Pero aquí Sontag encuentra una función “moral” del arte, entendida en un sentido muy peculiar, transformando el “placer inteligente” de Ortega en un “moral *pleasure*”. Por supuesto, la “moralidad” no pertenece al “contenido humano”. *El triunfo de la voluntad* y *Olympia* de Leni Riefenstahl, a pesar de su “contenido” propagandista nazi, pueden proporcionarnos “placeres morales” e inteligentes (estéticos)⁴⁷. El “placer moral” consiste en el mismo fundamento que el “placer inteligente” estético: tomar distancia de la realidad “humana” y contemplarla de

⁴⁵ Susan SONTAG, “On Style”, ob. cit., pp. 29-35.

⁴⁶ José ORTEGA Y GASSET, *Idea del teatro. Una abreviatura* (1946), IX, 840.

⁴⁷ Susan SONTAG, “On Style”, ob. cit., pp. 30-31.

una manera puramente formal, comprendiendo la voluntad y la intención estilísticas del autor:

Art performs this “moral” task because the qualities which are intrinsic to the aesthetic experience (disinterestedness, contemplativeness, attentiveness, the awakening of the feelings) and to the aesthetic object (grace, intelligence, expressiveness, energy, sensuousness) are also fundamental constituents of a moral response to life⁴⁸.

Según Sontag, el intento de realizar el “arte artístico”, el arte sin contenido, de los distintos movimientos vanguardistas, significa esta transformación radical de la función social del arte:

What we are getting is not the demise of art, but a transformation of the function of art. Art, which arose in human society as a magical-religious operation, and passed over into a technique for depicting and commenting on secular reality, has in our own time arrogated to itself a new function -neither religious, nor serving a secularized religious function, nor merely secular profane (a notion which breaks down when its opposite, the “religious” or “sacred”, becomes obsolescent). Art today is a new kind of instrument for modifying consciousness and organizing new modes of sensibility⁴⁹.

El arte contemporáneo ejerce una “función moral”, precisamente porque hace que “la obra de arte no sea sino obra de arte”. Nos enseña a tomar “distancia” de la realidad “humana” y también nos entrena para contemplar más atentamente la forma, lo cual significa que la obra de arte nos hace “mirar”, “escuchar”, “sentir” más agudamente, en una sociedad tecnológica que nos embota cada vez más los “sentidos”:

Our is a culture based in excess, on overproduction; the result is a steady loss of sharpness in our sensory experience. All the conditions of modern life –its material plenitude, its sheer crowdedness– conjoin to dull our sensory faculties. [...]

What is important now is to recover our senses. We must learn to *see* more, to *hear* more, to *feel* more.

Our task is not to find the maximum amount of content in a work of art, much less to squeeze more content out of the work than is already there. Our task is to cut back content so that we can see the things at all⁵⁰.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 30.

⁴⁹ Susan SONTAG, “One Culture and the New Sensibility”, ob. cit., p. 277.

⁵⁰ Susan SONTAG, “Against Interpretation”, ob. cit., p. 20.

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

Según la interpretación de Sontag, el “placer inteligente” que proporciona el “arte artístico”, paradójicamente, también recupera y agudiza nuestro sentido de mirar, escuchar, oler, etc., porque rechaza todo tipo de contenido “humano” y dirige toda la atención del espectador hacia sus aspectos puramente formales (color, figura, sonido, palabra, etc. y las reglas del juego que los combinan) y su comprensión tanto sensorial como intelectual⁵¹. De este modo Sontag añade un aspecto “moral” a la “deshumanización del arte” entendida como “desentimentación” (en la terminología de Reyes). De ahí que, a diferencia de Ortega, Sontag sostenga que la deshumanización del arte *no fue una manifestación de la puerilidad*, sino un intento deliberadamente “moral” de recuperar el sentido embotado por la tecnología y la sociedad moderna:

When Ortega y Gasset wrote his famous essay *The Debumanization of Art* in the early 1920s, he ascribed the qualities of modern art (such as impersonality, the ban on pathos, hostility to the past, playfulness, willful stylization, absence of ethical and political commitment) to the spirit of youth which he thought dominated our age. In retrospect, it seems this “dehumanization” did not signify the recovery of childlike innocence, but was rather a very adult, knowing response⁵².

La apología entusiasta de la “moralidad” del “arte artístico” –que realiza la esteta moralista Sontag⁵³ a lo largo de su *Against Interpretation*–, hace resaltar la *frialdad ambivalente* de Ortega. Sontag defiende la “función moral” de la obra de arte, puesto que, sin ella, el “arte sin contenido” y “deshumanizado” *se convertiría inmediatamente en un “juguete” formal e irrelevante*. Por eso critica a Ortega con las siguientes palabras: “But this view –expounded by Ortega y Gasset, among others– can easily be misinterpreted, since it seems to suggest that art, so far as it approaches its own norm, is a kind of irrelevant, impotent toy. Ortega himself greatly contributes to such misinterpretation”⁵⁴. Pero, en realidad, ¿los distintos movimientos vanguardistas, fueron un intento “moral” –“a kind of shock therapy”–, para recuperar la sensibilidad embotada, como entiende Sontag?

El “arte artístico” elimina todo contenido “humano” de la obra de arte. Intenta “hacer que la obra de arte no sea sino obra de arte”. Reduce el arte

⁵¹ “Here is where art (among other things) enters, and why the interesting art of our time has such a feeling of anguish and crisis about it; however playful and abstract and ostensibly neutral morally it may appear. Western man may be said to have been undergoing a massive sensory anesthesia (a concomitant of the process that Max Weber calls «bureaucratic rationalization») at least since the Industrial Revolution, with modern art functioning as a kind of shock therapy for both confounding and unclosing our senses”. En Susan SONTAG, “One Culture and the New Sensibility”, ob. cit., p. 283.

⁵² *Ibid.*, p. 282.

⁵³ “Yo era una esteta beligerante y una moralista apenas disimulada”. Susan SONTAG, “A modo de epílogo. Treinta años después...”, ob. cit., p. 389.

⁵⁴ Susan SONTAG, “On Style”, ob. cit., p. 35.

a lo que *es*: estilo. Y “«style» consists of the set of rules by which this game is played”. Pero como afirma firmemente la propia Sontag, esas reglas del juego son, en última instancia, siempre arbitrarias:

the rules are always, finally, an artificial and arbitrary limit, whether they are rules of form (like *terza rima* or the twelve-tone row or frontality) or the presence of a certain “content”. The role of the arbitrary and unjustifiable in art has never been sufficiently acknowledged⁵⁵.

En su famoso ensayo “Notes on «Camp»”, ella misma intenta describir cincuenta y ocho reglas del juego *camp*⁵⁶. Como señala Arthur Danto, “Tras leerlo, uno puede estar preparado para reconocer objetos *camp*”, puesto que ya sabe las reglas que rigen el juego estético *camp*⁵⁷. Del mismo modo, cada movimiento vanguardista proponía, fuera con o sin manifiestos, fuera explícita o implícitamente, realizar obras de arte consistentes en diferentes estilos, que son diferentes reglas arbitrarias. Los ultraístas proponen reducir la poesía a una serie de metáforas subjetivas⁵⁸, al igual que los poetas surrealistas hacen consistir sus poemas en la escritura mecánica, que, según sus teorías, expresaba la segregación de la in(sub)consciencia o el ultramundo, pero, en última instancia, fue una serie contingente de palabras⁵⁹. Gómez de la Serna escribe una novela consistente en descripciones minuciosas de objetos insignificantes que encontró en *El Rastro*, rechazando cualquier argumento dramático⁶⁰. Pero, en vista de la fugacidad y la “frivolidad con que se sucedieron afirmaciones artísticas dispares”⁶¹, cabe preguntarse una cosa: en realidad, ¿lo que pretendían los “artistas nuevos” no fue la imposición de la “arbitrariedad” como tal? ¿De verdad, esos estilos nuevos que proclamaban en sus ruidosos manifiestos emanaban de su auténtica personalidad y “vocación”? En el fondo, es lo que sospechaba

⁵⁵ *Ibidem*, pp. 37-38.

⁵⁶ Susan SONTAG, “Notes on «Camp»”, ob. cit., pp. 259-274.

⁵⁷ Arthur C. DANTO, *Después del fin del arte*. Barcelona: Paidós, 1997, p. 34.

⁵⁸ “[El ultraísmo] es un arte aquilatado, sobrio, esquemático, que allende las martingalas mezquinas de preparar efectos y las baratas victorias conseguidas mediante el despilfarro de palabras auroleadas o extrañas tiende a enunciar, sencilla y fácilmente, las intuiciones líricas. *Los poemas ultraicos constan de una serie de metáfora*, cada una de las cuales tiene sugestividad personal y sintetiza una visión de algún fragmento de la vida”. En Jorge Luis BORGES, “Ultraísmo”, en *Textos recobrados 1919-1929*. Buenos Aires: Emecé, 1997, p. 110. Cursivas mías.

⁵⁹ “Y así como la longitud de la chispa es mayor cuando ésta se produce a través de gases enrarecidos, la atmósfera surrealista producida por la escritura mecánica, que he intentado poner al alcance de todos, se presta singularmente para producir las más bellas imágenes”. André BRETON, *Manifiestos del surrealismo*. Buenos Aires: Argonauta, 2001, p. 57.

⁶⁰ “Ramón puede componer todo un libro sobre los senos –alguien le ha llamado «nuevo Colón que navega hacia hemisferios»– o sobre el circo, o sobre el alba, o sobre el Rastro o la Puerta del Sol”. José ORTEGA Y GASSET, *La deshumanización del arte* (1925), III, 866.

⁶¹ José ORTEGA Y GASSET, “¿Qué pasa en el mundo?” (1933), IX, 17.

Ortega en el intento del “arte artístico”, como él mismo confiesa cuando ya está “liberado por los años transcurridos desde el auge de las vanguardias”⁶², después de presenciar que los distintos movimientos vanguardistas desaparecieran con la misma rapidez con la que habían llegado: “Pero es interesante observar qué fue lo que los nuevos artistas pusieron en su lugar. [...] Podía haber en ello tal cual ingrediente razonable pero bien se ha visto que no era esto lo que les interesaba sino el capricho como tal, la imposición de una arbitrariedad”⁶³.

A diferencia de Sontag, para Ortega, los distintos movimientos vanguardistas no significaban una respuesta madura y moral a la sociedad modernidad, sino, al contrario, una manifestación de la puerilidad y desmoralización de ella:

Esto acontece [se refiere al comportamiento del “señorito satisfecho”], por ejemplo, con el artista nuevo. Parte muy justamente de un asco hacia lo que en el arte tradicional hay de fraseología insincera; pero entonces se encuentra sin un imperativo artístico claro. Y en vez de no hacer nada, de aceptar el duro destino del arte actual, que es su crisis radical, decide hacer cualquier cosa, instalarse en una arbitrariedad. Es penoso decirlo, pero me parece innegable que los jóvenes artistas de nuestro tiempo viven su oficio con conciencia turbia y que esto los desmoraliza como hombres⁶⁴.

Esta imposición de la arbitrariedad como tal se manifiesta más claramente en el dadaísmo, porque los propios dadaístas afirmaban que “DADA DOES NOT MEAN ANYTHING”⁶⁵. Pero esa arbitrariedad no consistía, obviamente, en una aleatoriedad matemática. En el acto humano no puede existir una arbitrariedad absoluta. Lo que hacían los “jóvenes artistas” es escoger lo que no “debía ser”, hacer lo que precisamente no debían hacer, “el «señorito satisfecho» se caracteriza por «saber» que ciertas cosas no pueden ser y, sin embargo, y por lo mismo, fingir con sus actos y palabras la convicción contraria”⁶⁶. Para realizar “obras de arte” se pusieron a buscar sus materias en la “última periferia” artística. Por eso, muy justamente, Ortega califica a éste de “arte de detritus”:

⁶² Enrique FERRARI NIETO, “El recorrido metafísico de *La deshumanización del arte*”, *Anuario Filosófico*, 46: 3 (2013), p 595.

⁶³ José ORTEGA Y GASSET, “¿Qué pasa en el mundo?” (1933), IX, 17.

⁶⁴ José ORTEGA Y GASSET, “IV. ¿Quién manda en el mundo?” (1930), IV, 299.

⁶⁵ “DADA DOES NOT MEAN ANYTHING. If we consider it futile, and if we don't waste our time over a word that doesn't mean anything... The first thought that comes to these minds is of a bacteriological order: at least to discover its etymological, historical or psychological meaning. We read in the papers that the negroes of the Kroo race call the tail of a sacred cow: DADA. A cube, and a mother, in a certain region of Italy, are called: DADA. The word for a hobby horse, a children's nurse, a double affirmative in Russian and Romanian, is also: DADA”. En Tristan TZARA, *Seven Dada Manifestos and Lampisteries*. Richmond: Alma Collection, 2011, p. 4.

⁶⁶ José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas* (1930), IV, 439.

Parejamente, hace ya no pocos años advertía yo que el hombre había perdido su fe en el arte y que las dos generaciones últimas [...] tomaron la actitud exasperada de hacer arte con lo que el arte había siempre dejado fuera por inservible, con la última periferia de la vida humana en que ésta confina con la pura imbecilidad –a saber, con los sueños, con los retruécanos y la ecolalia, con la demencia, con las inversiones sexuales, con la puerilidad, con la arbitrariedad como tal. Ya entonces califiqué este arte como *l'art de raccommodér les restes*, como arte de arreglarse con lo que queda, con el residuo y el detritus⁶⁷.

En el fondo, Ortega sostiene que los “jóvenes artistas” ya habían perdido la fe en el arte. Fueron unos artistas descreídos del arte. Algunos aspectos que enumera Ortega se refieren de manera clara al surrealismo, especialmente a la “escritura mecánica”. Breton decía que la escritura mecánica suponía la modalidad más esencial del surrealismo y posibilitaría crear las más bellas imágenes a todos los hombres⁶⁸. ¿En realidad, esas escrituras contingentes creaban las imágenes más bellas “como el encuentro fortuito, de una máquina de coser y un paraguas en una mesa de disección”⁶⁹? O más bien, ¿su elucubración basada supuestamente en la teoría freudiana, que roza el misticismo y espiritismo artísticos, no fue un “pretexto” para imponer una arbitrariedad como tal? En cuanto al ultraísmo, del que Ortega decía que “El ultraísmo es uno de los nombres más certeros que se han forjado para denominar la nueva sensibilidad”⁷⁰, ¿el hecho de que un ultraísta tan entusiasta como lo fue Jorge Luis Borges nunca haya permitido la reimpresión de sus poemas ultraístas no nos explica algo? En efecto, años más tarde, el propio Borges reconoció que el “error del ultraísmo” consistía en reducir la poesía a un elemento *arbitriariamente escogido*, la metáfora:

Y creo que el error del ultraísmo –salvo que el ultraísmo no tiene ninguna importancia– fue el de no haber Enriquecido, el de haber prohibido simplemente. Por ejemplo: casi todos escribíamos sin signos de puntuación. Hubiera sido mucho más interesante inventar nuevos signos de puntuación, es decir, *enriquecer la literatura*. *Reducir la literatura a la metáfora*: pero, ¿por qué a la metáfora? La metáfora es una de las tantas figuras retóricas; luego ya está definida por Aristóteles, etcétera. Creo que uno de los errores del ultraísmo fue el de querer hacer una revolución empobreciendo el arte. Hubiera sido mejor que inventáramos signos nuevos de puntuación, cosa que hubiéramos podido hacer fácilmente. O no sé si fácilmente; pero hubiéramos podido intentar. En cambio, la nuestra fue una revolución que consistía ¿en qué?: en relegar la literatura

⁶⁷ José ORTEGA Y GASSET, *En torno a Galileo* (1947), VI, 461.

⁶⁸ André BRETON, *Manifiestos del surrealismo*, ob. cit., p. 57.

⁶⁹ LAUTREAMONT: *Los cantos de Maldoror*. Villa Clara: Sed de belleza, 2006, p. 163. Este poema no está escrito mecánicamente, pero el pasaje se convirtió en el lema del surrealismo.

⁷⁰ José ORTEGA Y GASSET, *La deshumanización del arte* (1925), III, 858.

a una sola figura, la metáfora. Eso ya lo había hecho Lugones y ya se había arrepentido de hacerlo⁷¹.

Ortega señala un dato muy simple. Todos los movimientos vanguardistas fueron fenómenos efímeros⁷²; la mayoría de ellos ni siquiera perduró una generación (quince años)⁷³. El dadaísmo dio a conocer el primer manifiesto en 1916 y a mediados de los 1920 ya desapareció. Además, ninguno de sus miembros (salvo Tristan Tzara) permaneció en él durante toda esa época⁷⁴. El cubismo duró notoriamente menos (1908-1914)⁷⁵. Los dos grupos que constituyeron el expresionismo pictórico alemán existieron simultáneamente –*die Brücke* (1905-1913) y *der Blaue Reiter* (1911-1913)–, pero ninguno de los dos sobrevivió a la Primera Guerra Mundial⁷⁶. El ultraísmo “como acción colectiva exterior” duró tan sólo cuatro años (1918-1922), según el propio Guillermo de Torre⁷⁷. Sin lugar a duda, el surrealismo (1924-) fue el movimiento vanguardista más longe-

⁷¹ Jorge Luis BORGES, “Primera conversación”, en Fernando SERRENTINO, *Siete conversaciones con Jorge Luis Borges*. Buenos Aires: Casa Pardo, 1973, p. 19. Cursivas más salvo “enriquecer”.

⁷² José ORTEGA Y GASSET, “¿Qué pasa en el mundo?” (1933), p. 17.

⁷³ “Precisamente por no ser cosa seria fue el primer hecho de cariz raro, por ser el primero es el que ha cumplido más pronto su carrera, el que ha mostrado cuanto tenía dentro y...el que a estas fechas con toda evidencia ha fracasado. [...] 1917-1932 –son justamente quince años”. *Ibid.*, p. 18. Aquí Ortega se refiere al contexto español. Por tanto, es una época que comprende la aparición del ultraísmo (1918), la Gran Depresión (1929), la restauración del gobierno republicano (1931) y sus consecutivos tumultos políticos, que finalmente desencadenarían la guerra civil (1936).

⁷⁴ “Es muy importante tener en cuenta la contrariedad de Dadá: su inmensa difusión contrasta tanto con el efímero tiempo en el cual el artista quedaba bajo sus principios como con su espíritu perecedero. Muchos grupos y artistas se unieron al movimiento, pero todos cambiaron finalmente de visión y abrazaron otras formas de expresión”. En Cristina ALEXANDRA VLAD, “Dadá: Bucarest, Zúrich, París. Una Historia del Dadaísmo”, *Quintana: revista de estudios do Departamento de História da Arte*, 8: 8 (2009), p. 273.

⁷⁵ “Tres son las etapas por las que pasó este estilo en su no muy larga vida: Cubismo analítico. Periodo comprendido entre 1908 y 1911. [...] Cubismo hermético. [...] Cubismo sintético. El último periodo cubista abarca desde 1912 hasta 1914”. Enrique VALDEARCOS, “El arte de vanguardia pictórica (1ª mitad s. XX)”, *Clio*, 33 (2007), p. 12. Por otra parte, Eugenio Carmona sostiene que a partir de 1914 comienza el “segundo cubismo”: “De los planteamientos de Gris, Lipchitz y Blanchard surgió la posibilidad de un “segundo cubismo” desarrollado entre finales de 1915 y el invierno de 1918”. Eugenio CARMONA, *Cubismo(s) y experiencia de la modernidad* (folleto para la exposición del mismo título). Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, 2017, p. 8.

⁷⁶ Enrique VALDEARCOS, ob. cit., p. 9.

⁷⁷ “El Movimiento Ultraísta como tal, como bloque colectivo, destinado a ejercer una acción conjunta y a mantener un estado de espíritu radical y renovador, pudo en realidad considerarse como disuelto al dejar de publicarse periódicamente *Vltra* en la primavera de 1922, y tras el primer golpe a la solidaridad sufrida un año antes, con ocasión de la segunda velada ultraísta. Allí quedó patente la dificultad de prolongar la acción colectiva exterior, tanto por incompatibilidad de ciertos caracteres, como por la ausencia de un mínimo de disciplina necesaria”. Guillermo de TORRE, *Literaturas europeas de vanguardia*. Madrid: Rafael Carro Raggio, 1925, p. 81.

vo, aunque, según Andrés Mora, a mediados de 1939 ya sólo quedaban menos de doce surrealistas, gracias a las famosas y repetidas “excomulgaciones” de Breton y el estallido de la Segunda Guerra Mundial⁷⁸. Si lo que sostenían los vanguardistas en sus manifiestos fuera una creación emanada de sus auténticas personalidades y convicciones, ¿por qué esos movimientos fueron tan efímeros? ¿Por qué ninguno de ellos (salvo Breton) dedicó toda la vida al estilo artístico que se proclamaba en sus ruidosos manifiestos? Porque todos fueron “invenciones” en *su peor sentido*, responde Ortega. Por eso todos desaparecieron “con mayor celeridad que” vinieron:

Todo, todo lo que hoy se hace en lo público y en lo privado –hasta en lo íntimo–, sin más excepción que algunas partes de algunas ciencias, es provisional. Acerará quien no se fíe de cuanto hoy se pregoná, se ostenta, se ensaya y se encomia. Todo eso va a irse con mayor celeridad que vino. Todo, desde la manía del deporte físico (la manía, no el deporte mismo) hasta la violencia en política; desde el “arte nuevo” hasta los baños de sol en las ridículas playas a la moda. Nada de eso tiene raíces, porque todo ello es pura invención, en el mal sentido de la palabra, que la hace equivaler a capricho liviano. No es creación desde el fondo sustancial de la vida; no es afán ni menester auténtico. En suma: todo eso es vitalmente falso⁷⁹.

Para Ortega, la peculiaridad del arte como expresión consistía en su capacidad de proporcionar el “sentimiento ejecutivo”⁸⁰. Aunque Ortega rechazaba que el auténtico goce estético consistiera en la identificación del espectador con el “sentimiento ejecutivo”, éste fue el medio más peculiar del arte⁸¹. Según Lipps

⁷⁸ “A mediados de 1939 eran menos de 12 los surrealistas (algunos partían al exilio): Bellmer, Brauner, Domínguez, Heine, Henry, Hérold, Marcel Jean, Pastoureau, el doctor Pierre Mabille y miembros más recientes como Matta y Seligmann. Los veteranos, Péret y Tanguy. Masson se reintegraba. Entonces advino la guerra. El 21 de agosto era asesinado Trotski. En 1940 moría Heine. En cierta forma, la conflagración epilogaba una sensibilidad particular. Al partir al exilio Breton ignoraba que la búsqueda surrealista había terminado”. En Andrés MORA, “André Breton: las defeciones surrealistas”, *Sociología Histórica*, 7 (2017), p. 338. Si consideramos a Breton como el “último surrealista”, el movimiento perduró hasta su muerte (1966).

⁷⁹ José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas* (1930), IV, 492.

⁸⁰ “Como se ve claramente en esta cita, para Ortega la intimidad o la ejecutividad no es el *fin* de la expresión artística sino el *medio*. De ahí nuestras salvedades al principio de este análisis comparativo; según Ortega la peculiaridad del arte consiste en su capacidad de expresar la ejecutividad=intimidad, pero no es su objetivo sino medio; el arte es la expresión de/mediante la ejecutividad”. En Taro TOYOHIRA, ob. cit., p. 178.

⁸¹ En este sentido, Ortega parece admitir el primer momento de la proyección sentimental como un hecho estético, puesto que sostiene que el *Pensiero* tiene un “yo”, que es “todo mirado desde dentro de sí mismo”. Recordemos que la proyección sentimental lippsiana consistía; 1) en la objetivación del yo en un objeto ajeno a él; 2) la fusión del yo objetivado en el objeto ajeno con el yo actual. *Ibid.*, p. 177.

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

y Ortega, ninguna otra expresión es capaz de aportar el “sentimiento de actividad” y el “sentimiento ejecutivo”. Pero el “arte nuevo” niega precisamente esta “función” esencial del arte –o por lo menos intenta reducirla al mínimo–, y pretende imponer unas reglas puramente formales y arbitrarias. Según Sontag, esta deshumanización como intento de eliminar el “contenido” humano fue “a very adult, knowing response” para explorar y enriquecer la sensibilidad estética y la conciencia moral (hay que tener en cuenta que Sontag escribía sus ensayos en el segundo auge de las vanguardias en Estados Unidos). Pero para Ortega, esa “frivolidad con que se sucedieron afirmaciones artísticas dispares” no fue otra cosa que la manifestación de la puerilidad de la época, ya que lo que proponen los “nuevos artistas” que destruyen la función esencial del arte es “un capricho como tal”, unos programas artísticos arbitrarios e irresponsables⁸². El “arte nuevo”, en realidad, fue una negación de la función esencial del arte y la sustitución de ella por una “arbitrariedad como tal”. La propia Sontag, después de treinta años, tuvo que admitir que la ola de (neo)vanguardias en los años sesenta fue algo efímero que contenía cierta dosis de frivolidad y pronto se convirtió en un “objeto de nostalgia”, y parece acercarse, incluso en este aspecto, a la postura de Ortega:

Así que no puedo dejar de ver los escritos recogidos en *Contra la interpretación* con alguna ironía. [...] Apelar a una “erótica del arte” no significaba menospreciar el papel del intelecto crítico. Elogiar una obra entonces descendida como cultura “popular” no significaba conspirar en el repudio de la alta cultura y sus complejidades. [...] *Lo que no comprendía (sin duda no era la persona más adecuada) era que la seriedad misma estaba en las primeras etapas de perder credibilidad en la cultura en su conjunto, y que parte del arte más transgresor del que disfrutaba reforzaría transgresiones frívolas, meramente consumistas*⁸³.

Tanto Ortega como Sontag resaltan que el “arte nuevo” o las distintas vanguardias son artes sin contenido humano. Exigen una “distancia” y rechazan la “proyección sentimental”, para que el arte no sea otra cosa que el estilo (y en este aspecto se puede reconocer la influencia de Worringer sobre Ortega). No obstante, mientras Sontag sostiene que la “deshumanización del arte” es una “respuesta madura y sabia” para recuperar y explorar la sensibilidad de mirar, escuchar, sentir, etc., en una sociedad excesivamente tecnológica y que, en este sentido, cumplía una función moral, para Ortega, fue un intento pueril de los “señoritos satisfechos” para sustituir la función esencial del arte (la “expresión ejecutiva”) por una “arbitrariedad como tal”. Por tanto, para Ortega, la deshumanización del arte fue una manifestación artística de la rebelión de las masas:

⁸² José ORTEGA Y GASSET, “¿Qué pasa en el mundo?” (1933), p. 17

⁸³ Susan SONTAG, “A modo de epílogo. Treinta años después...”, ob. cit., pp. 392-393. Cursivas mías.

Esto por lo que hace a la negación y saboteo de la cultura artística que se ocultaba tras los aspavientos del arte joven. *Pero es interesante observar qué fue lo que los nuevos artistas pusieron en su lugar. Tampoco hoy es cosa cuestionable: la frivolidad con que se sucedieron afirmaciones artísticas dispares, cuando no era un mismo artista quien cambiaba cada dos años de definición del arte, han demostrado que lo que afirmaban era puramente arbitrario, era un capricho.* Podía haber en ello tal cual ingrediente razonable pero bien se ha visto que no era esto lo que les interesaba sino el capricho como tal, la imposición de una arbitrariedad. *Este dato es sumamente importante: he aquí que una generación de artistas cree que el arte consiste en lo arbitrario, como tal, en imponer lo que a uno le da la gana. ¿Qué tal si al asomarnos luego a los nuevos movimientos políticos sorprendiésemos en ello no poco de eso mismo?*⁸⁴ ●

⁸⁴ José ORTEGA Y GASSET, “¿Qué pasa en el mundo?” (1933), p. 17. Cursivas mías. En *La rebelión de las masas*, Ortega considera claramente el “arte nuevo” como equivalente artístico del fascismo: “¿Qué haría el cínico en un pueblo salvaje donde todos, naturalmente y en serio, hacen lo que él, en farsa, considera como su papel personal? ¿Qué es un fascista si no habla mal de la libertad y un superrealista si no perjura del arte?” *La rebelión de las masas* (1930), IV, 440. En *La deshumanización del arte*, Ortega todavía mantenía una postura neutral, incluso en algunos lugares parece estar parcialmente a favor del “arte artístico”. Sin embargo, a partir de *La rebelión de las masas*, donde finalmente saca a la luz la “enfermedad” del tiempo que se escondía detrás de los distintos síntomas, ya descartará la postura neutral frente a la deshumanización del arte. Pero no habrá que encontrar una contradicción entre *La rebelión de las masas* y *La deshumanización del arte*, dado que, en aquélla, Ortega advierte que “todos los rasgos actuales y, en especie, la rebelión de las masas, presentan doble vertiente. Cualquiera de ellos no sólo tolera, sino que reclama una doble interpretación, favorable y peyorativa. Y este equívoco no reside en nuestro juicio, sino en la realidad misma. No es que pueda parecernos por un lado bien, por otro mal, sino que en sí misma la situación presente es potencia bifronte de triunfo o de muerte”. *Ibid.*, X, 421. Exactamente lo mismo ya señalaba Ortega respecto a la deshumanización del arte de la siguiente manera: “En definitiva, vendría a significar que el arte nuevo es un fenómeno de índole equívoca, cosa, a la verdad, nada sorprendente, porque equívocos son casi todos los grandes hechos de estos años en curso. Bastaría analizar un poco los acontecimientos políticos de Europa para hallar en ellos la misma entraña equívoca”. *La deshumanización del arte* (1925), III, 872. De hecho, la deshumanización del arte en cuanto negación del pasado significaba algo positivo como señala Toyohira: “el arte nuevo es un fenómeno de doble cara. Por un lado, es saludable, porque niega y destruye la vieja anomalía; para crear algo nuevo, se debe comenzar por destruir lo viejo. Por otro, es nocivo e irresponsable; porque el arte nuevo sólo cumple la función destructiva y no crea ningún estilo auténtico. Se entrega a puro experimentalismo de estilos provisionales. Es al mismo tiempo sincero y falso”. Taro TOYOHIRA, ob. cit., p. 184. En *La deshumanización del arte*, Ortega todavía tenía una mayor esperanza respecto a los síntomas del nuevo tiempo, ya que incluso en su obra más severa contra la sociedad moderna no la abandonó: “La rebelión de las masas *puede*, en efecto, ser tránsito a una nueva y sin par organización de la humanidad, pero también *puede* ser una catástrofe en el destino humano”. *La rebelión de las masas* (1930), IV, 421. Y si el filósofo español parece tomar una actitud más bien crítica y peyorativa frente a la rebelión de las masas y la deshumanización del arte a partir de 1929, esto se debe a la enormidad del peligro y a la responsabilidad del filósofo de despertar la conciencia hacia ella: “Pero es preciso evitar el pecado mayor de los que dirigieron el siglo XIX: la defectuosa conciencia de su responsabilidad, que les hizo no mantenerse alertas y en vigilancia. Dejarse deslizar

*Fecha de recepción: 10/03/2020
Fecha de aceptación: 29/09/2020*

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALEXANDRA VLAD, S. (2009): "Dadá: Bucarest, Zúrich, París. Una Historia del Dadaísmo", *Quintana: revista de estudios do Departamento de Historia da Arte*, 8: 8, pp. 271-279.
- BARASCH, M. (1998): *Modern Theories of Art*, 2. *From Impressionism to Kandinsky*. New York University Press.
- BORGES, J. L. (1973): "Primera conversación", en F. SERRENTINO: *Siete conversaciones con Jorge Luis Borges*. Buenos Aires: Casa Pardo.
- (1997): *Textos recobrados 1919-1929*. Buenos Aires: Emecé.
- BRETON, A. (2001): *Manifiestos del surrealismo*. Buenos Aires: Argonauta.
- CARMONA, E. (2017): *Cubismo(s) y experiencia de la modernidad* (folleto para la exposición del mismo título). Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía.
- DANTO, A. C. (1997): *Después del fin del arte*. Barcelona: Paidós.
- FERRARI NIETO, E. (2013): "El recorrido metafísico de La deshumanización del arte", *Anuario Filosófico*, 46: 3, pp. 593-616.
- LAUTREAMONT (2006): *Los cantos de Maldoror*. Villa Clara: Sed de belleza.
- LIPPS, Th. (1924): *Los fundamentos de la estética: la contemplación estética y las artes plásticas*. Madrid: Daniel Jorro.
- MCROBBIE, A. (1991): "The Modernist Style of Susan Sontag", *Feminist Review*, 38, pp. 1-19.
- MORA, A. (2017): "André Breton: las defeciones surrealistas", *Sociología Histórica*, 7, pp. 321-344.
- MORÓN ARROYO, C. (1968): *El sistema de Ortega y Gasset*. Madrid: Alcalá.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- REYES, A. (1997): *El deslinde. Prolegómenos a la teoría literaria*, en *Obras Completas XV*. México: Fondo de Cultura Económica.
- SONTAG, S. (2013): *Essays of the 1960s and 70s*. New York: Library of America
- (2014): *Contra la interpretación y otros ensayos*. Barcelona: Debolsillo.
- TORRE, G. de. (1925): *Literaturas europeas de vanguardia*. Madrid: Rafael Carro Raggio.
- TOYOHIRA, T. (2017): "Theodor Lipps y el concepto de estilo en la estética orteguiana", *Revista de Estudios Orteguianos*, 35, pp. 161-187.
- TZARA, T. (2011): *Seven Dada Manifestos and Lampisteries*. Richmond: Alma Collection.
- VALDEARCOS, E. (2007): "El arte de vanguardia pictórica (1ª mitad s. XX)", *Clio*, 33, pp. 1-25.
- WORRINGER, W. (1997): *Abstracción y naturaleza*. México: Fondo de Cultura Económica.

por la pendiente favorable que presenta el curso de los acontecimientos y embotarse para la dimensión de peligro y mal cariz que aun la hora más jocunda posee, es precisamente faltar a la misión de responsable. Hoy se hace menester suscitar una hiperestesia de responsabilidad en los que sean capaces de sentirla y parece lo más urgente subrayar el lado palmariamente funesto de los síntomas actuales. Es indudable que en un balance diagnóstico de nuestra vida pública los factores adversos superan con mucho a los favorables, si el cálculo se hace no tanto pensando en el presente como en lo que anuncian y prometen". *Ibid.*, X, 423.

Los trasmundos del joven Ortega (1902-1914)

Notas para una filosofía de la religión en Ortega

Sonia E. Rodríguez García

ORCID: 0000-0001-6251-8831

Resumen

Este ensayo reconstruye algunas ideas presentes en los escritos de juventud de con el fin de mostrar su respeto y permeabilidad hacia el sentimiento religioso. Para ello se recupera el contexto y el sentido en el que Ortega utiliza por primera vez la noción de trasmundo y se analiza la fenomenología del sentimiento artístico-religioso, así como los trasmundos asociados a la experiencia ante una catedral gótica y una románica. De igual modo, se presenta atención a los sentimientos y a la religiosidad vinculada a la pedagogía del paisaje para, en continuidad, analizar el trasmundo de la naturaleza y la concepción orteguiana de Dios recogida en las *Meditaciones del Quijote*.

Palabras clave

Ortega y Gasset, trasmundo, misterio, religiosidad, sentimiento religioso, arte, paisaje, Dios

Abstract

This essay rebuilds some ideas present in the earliest works of Ortega in order to show his respect and permeability towards religious sense. For this, it recovers the context and sense in which Ortega used for first time the notion of world beyond and it analyzes the phenomenology of artistic-religious feelings as well as the worlds beyond associated to the experience in a Gothic and a Romanesque cathedral. In the same way, attention is paid to feelings and religiosity linked to the pedagogy of the landscape, in order to analyze the world beyond of nature and the Ortega's conception of God collected in the *Meditations on Quixote*.

Keywords

Ortega y Gasset, world beyond, mystery, religiosity, religious sense, art, landscape, God

A Manuel Fraijó, maestro del misterio

1. A modo de introducción: *una filosofía de la religión en Ortega*

Hace ya un cierto tiempo, un compañero y amigo me lanzó el reto de estudiar el tema de la religión en la obra de Ortega con el fin de participar en un curso sobre su filosofía. A este amigo le debo el placer de leer textos de Ortega que hasta el momento me eran desconocidos y la emoción de encontrar algo que, en realidad, ni tan siquiera buscaba; pero también le debo la inquietud suscitada por las discusiones mantenidas con grandes especialistas en Ortega e, incluso, un deje de incomprendición ante la incomodidad y el rechazo que parece haber ocasionado mi lectura e interpretación. A raíz de aquel torbe-

Cómo citar este artículo:

Rodríguez García, S. E. (2022). Los trasmundos del joven ortega (1902-1914). Notas para una filosofía de la religión de Ortega. *Revista de Estudios Orteguianos*, (44), 159-186.
<https://doi.org/10.63487/reo.106>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 44. 2022
mayo-octubre



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

llino emocional e intelectual, surge una investigación más profunda con el fin de recopilar y articular las ideas que en torno a la religión podemos encontrar en la obra de Ortega, porque como el filósofo madrileño dejó escrito “todo escritor tiene derecho a que busquemos en su obra lo que en ella ha querido poner” (II, 217)¹. El resultado de esta investigación son tres artículos² que –respetando la división clásica de la obra de Ortega en años de formación, primera y segunda navegación³– tienen como objetivo final justificar por qué y en qué sentido podemos hablar de *una filosofía de la religión* en la obra de Ortega.

Ahora bien, soy consciente de cuán osada puede resultar la empresa que he asumido como propia. Ya en 1971, Goyenechea realizaba un pequeño repaso de algunos autores que, a mediados del siglo XX, consideraban que Ortega era ateo y entendían que “en su filosofía no había lugar para Dios”⁴. Desde entonces son muchos los autores y estudios que han fomentado esta imagen. En la actualidad, en líneas muy generales –con algunas excepciones que también tendremos ocasión de reseñar–, la mayoría de estudios y monográficos sobre la vida y el pensamiento de Ortega obvian el tema de la religión o, como mucho, se limitan a afirmar que “excepto alusiones esporádicas, es un tema el de Dios y la religión, casi ausente en su obra”⁵; mientras que otros más osados se enorgullecen de presentar “sin el celofán académico, [...] un héroe intelectual valiente, frágil, irritable, transgresor, ateo militante y ruidosamente jovial”⁶. Finalmente, el pensamiento filosófico contemporáneo parece haber aceptado sin demasiada dificultad la imagen de un Ortega y Gasset extremadamente crítico con el catolicismo, defensor acérrimo de la laicidad y, por ende, ateo.

Sin embargo, esta es una visión excesivamente precipitada e ingenua que poca justicia puede hacer a un autor que se ha caracterizado por la finura de

¹ Las citas en este trabajo aluden a las *Obras completas*. 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010. Se cita el tomo (en números romanos) y la(s) página(s) del mismo (en números arábigos)

² “Los trasmundos del joven Ortega (1902-1914)”, “Una religión a la altura de los tiempos (1914-1930)” y “Pensar la religión y las creencias (1930-1955)”. A esta serie de artículos que ahora inicio, he de añadir una primera aproximación: “título de artículo omitido para garantizar el anonimato” publicada en *Título de publicación omitido para garantizar el anonimato*.

³ José Ferrater Mora, Ciriaco Morón Arroyo y Pedro Cerezo, entre otros, prefieren diferenciar la obra del filósofo madrileño en etapas o fases conceptualmente separadas. Sin embargo, dado el alcance de este estudio, parece suficiente con prestar atención a la diferencia entre la primera y la segunda navegación y las líneas generales de las mismas. Para una primera aproximación a la filosofía de Ortega y Gasset, puede leerse José LASAGA, “Estudio introductorio: José Ortega y Gasset, entre la vida y la razón”, en *José Ortega y Gasset. Colección de Grandes Pensadores*. Madrid: Gredos, pp. XVII-CXLII.

⁴ Francisco GOYENECHEA, “Ateísmo e historicismo: Ortega y Gasset”, en AA.VV., *El ateísmo contemporáneo*. Vol. II. Madrid: Ediciones cristiandad, 1971, p. 351.

⁵ José L. MOLINUEVO, *Para leer a Ortega*. Madrid: Alianza Editorial, 2002, p. 28.

⁶ Jordi GRACIA, *José Ortega y Gasset*. Madrid: Fundación Juan March / Taurus, 2014.

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

pensamiento. Efectivamente, Ortega fue muy crítico con el catolicismo; las circunstancias sociales, políticas y culturales de la España –y del catolicismo– de principios del siglo XX le hicieron denunciar, en más de una ocasión, a la que entonces era la religión oficial del Estado como una de las causas del atraso cultural de España respecto a Europa. También, como buen liberal, defendió la laicidad como uno de los principios constitutivos del Estado, haciendo especial hincapié en la necesidad de promocionar una escuela laica. Pero ninguno de estos posicionamientos implica necesariamente que Ortega fuese ateo; y, si llegado el caso hubiésemos de afirmar tal cosa, sería menester preguntarse qué clase de ateísmo sería el que Ortega habría profesado.

De igual modo, afirmar que en Ortega no hay cabida para el tema de Dios o de la religión supone ignorar un gran número de referencias y alusiones a lo largo de su obra en las que el filósofo madrileño pone de manifiesto un pensamiento no sólo respetuoso con la religión sino también muy proclive a la dimensión espiritual del ser humano. A pesar de ello son muy pocos los autores que se hacen eco de estas cuestiones. Morón Arroyo y Cerezo dedican unas pocas páginas al tema dentro de sus amplios estudios monográficos: el primero analizando la relación entre la filosofía orteguiana y la teología cristiana⁷, el segundo señalando las diferencias entre el cristianismo de Unamuno y la proximidad que Ortega parece mostrar hacia ciertas concepciones panteísticas⁸. Goyenechea, Conill y Moreno realizan otras aproximaciones destacando aspectos que también merecen consideración: el ateísmo y el historicismo de Ortega⁹, la religión de la vida en Ortega¹⁰ y la religión en relación con el problema de España¹¹.

Pero, tan solo Natal Álvarez y Ramiro de Pano –quienes dedican sus tesis al tema de la religión y Dios, respectivamente, en Ortega– se han propuesto estudiar el tema de forma sistemática. Natal Álvarez fue el primero en realizar una exposición ordenada del tema religioso siguiendo la cronología establecida por la primera publicación de las *Obras Completas* de Ortega por *Revista de Occidente*. Sin embargo, la perspectiva del agustino resulta excesivamente religiocéntrica, llegando a afirmar que Ortega pretendía modernizar la religión cristiana: “dar al cristianismo una mayor eficacia social en la lucha por la justicia según el espíritu de San Francisco que sirve de referencia continua a Ortega”¹². Un lector que no comulgue con el credo religioso de este

⁷ Ciriaco MORÓN ARROYO, *El sistema de Ortega y Gasset*. Madrid: Ediciones Alcalá, 1963.

⁸ Pedro CEREZO, *La voluntad de aventura*. Barcelona: Ariel, 1984.

⁹ Francisco GOYENECHEA, ob. cit., p. 351.

¹⁰ Jesús CONILL, “De la religión de la vida a la religión personal en Ortega y Zubiri”, *The Xavier Zubiri Review*, 8 (2006), pp. 93-101.

¹¹ Agustín MORENO, “Ortega y Gasset: religión y problema en España”, *Pensamiento*, 67/253 (2011), pp. 459-486.

¹² Domingo NATAL ÁLVAREZ, “Ortega y la religión. Nueva lectura. I. Dios a la vista y Dios escondido”, *Estudio Agustiniano*, 23/1 (1988), p. 3. La tesis de Natal Álvarez, “Ortega y la religión.

autor difícilmente alcanzaría las mismas conclusiones. Mucho más acertados resultan los planteamientos de Ramiro de Pano que, partiendo de la incredencia de Ortega –es decir, de la falta de fe en el credo cristiano–, busca analizar el significado profundo que se oculta tras sus crípticas alusiones a Dios y al cristianismo. Sin embargo, sin llegar a posturas religiocéntricas, su enfoque está excesivamente vinculado a la metodología y a las cuestiones propias de la teología natural; por lo que, al término de su investigación, la autora no puede más que concluir que el raciovitalismo de Ortega “deja sin posibilidad de tratamiento netamente filosófico la cuestión de Dios”¹³.

A estas dos investigaciones, habría que añadir la de Pino Campo¹⁴ quien, en el año 2000, publica un breve libro sobre la religión en Ortega y Gasset. Pino Campo critica abiertamente el enfoque de Natal Álvarez y se propone realizar un análisis filológico más aséptico para, en primer lugar, recopilar las ideas religiosas en la obra de Ortega y, en segundo lugar, mostrar lo que podría ser una personal historia de la religión esbozada a lo largo de sus escritos. Si bien el enfoque de esta segunda parte resulta muy atractivo, la primera merecería una especial profundización. Pino Campo se limita a recopilar algunos de los textos más significativos de Ortega, resumiendo brevemente lo que en ellos se dice, sin articular, conjugar o profundizar en una serie de ideas que se presentan deslavazadas. Como se puede apreciar, si bien las aproximaciones al tema de la religión en Ortega son pocas, parecen realizarse desde muy diferentes perspectivas y ofrecer interpretaciones muy dispares. Por todo ello, creo necesario comenzar realizando tres aclaraciones sobre mi propia investigación: la primera sobre el alcance de mis pretensiones, la segunda sobre qué entiendo por filosofía de la religión y la tercera sobre la consideración que Ortega brinda a la filosofía de la religión.

En primer lugar, baste insistir, una vez más, en el objetivo de estos trabajos. Sí, hay un pensamiento –digamos que de tercer o de cuarto orden– en torno a la religión en la obra de Ortega; un pensamiento que, además, evoluciona y cambia de foco de atención al tiempo que su filosofía madura y proyecta otros intereses de primer y de segundo orden. Por supuesto, este pensamiento no constituye el núcleo central de la filosofía del autor, ni tampoco transforma, ni revoluciona la comprensión que hasta ahora tenemos de su filosofía. A lo sumo, todo lo que hace es iluminar una faceta “religiosa” –déjenme expresarlo así, al menos, por el momento– de nuestro filósofo; una faceta que parecería haber quedado oscurecida en el contraluz de su militante laicidad.

Nueva lectura” fue publicada por capítulos en la revista *Estudio Agustiniano* en los volúmenes 23 (1988) y 24 (1989). En la actualidad, la tesis está disponible en la versión digitalizada de la revista.

¹³ María Pilar RAMIRO DE PANÓ, *Dios y el cristianismo en Ortega y Gasset*. Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid, 1997, p. 445.

¹⁴ Luis Miguel PINO CAMPOS, *La religión en Ortega y Gasset*. Madrid: Ediciones del Orto, 2000.

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

En segundo lugar, es menester explicitar qué entendemos por filosofía de la religión. En este punto, es de justicia reconocer cuánto deben y beben mis presupuestos básicos del pensamiento de Manuel Fraijó. Con él acepto que la filosofía de la religión es, en primera instancia, FILOSOFÍA y que no debería confundirse ni con la teología natural ni con la filosofía religiosa que impregnó la historia del pensamiento filosófico medieval. La filosofía de la religión nace en el siglo XVIII de la mano del giro antropológico –¡No hay religión sin ser humano! ¡Y aún cabría preguntarse si hay ser humano sin religión! Es, además, filosofía de LA religión, no de *una* religión, ni de *las* religiones. Asume con la fenomenología de la religión el acuciante reto de determinar qué es la religión y buscar la especificidad de sistemas de creencias y rituales tan variados como los que nos encontramos en la actualidad. Y así, bajo el rótulo de “filosofía de la religión” incluimos toda “reflexión crítica, abierta, rigurosa y no confesional sobre los temas relacionados con la religión”¹⁵.

Por último, en tercer lugar, queremos destacar que, si bien Ortega no elabora una filosofía de la religión –ni por supuesto es una de sus preocupaciones–, sí le confiere valor a la disciplina filosófica como tal. No es meramente anecdótico. A finales de 1906 y principios de 1907, un jovencísimo y no poco osado Ortega animaba a Unamuno –por aquel entonces Rector de la Universidad de Salamanca– a dedicarse “más de lleno” a la Filosofía de la Religión para poder hacerle catedrático de nueva formación en la Universidad de Madrid, donde –a juicio de Ortega– Unamuno sería más útil y productivo: “Porque estoy empeñado en meterle a V. por la cátedra de Filosofía de la Religión. Ahí puede ser V. utilísimo como enrecedor de conciencias y al mismo tiempo hallará V. una presión que es necesaria para toda cristalización perfecta”¹⁶. La anécdota deja de mostrar la atrevida excentricidad de un Ortega veinteañero y resulta mucho más significativa, si atendemos al profundo respeto que Ortega muestra en estos años hacia la religión, en general, y hacia el sentido religioso, en particular. Y este es el primer punto de apoyo para postular la existencia de *una* filosofía de la religión en la obra de Ortega; una filosofía que, además, en estos primeros años tendrá la virtualidad de aproximarse e incluso adelantar ideas que posteriormente serán popularizadas por la fenomenología de la religión.

Así, en “Arte de este mundo y del otro” (1911) podemos leer: “unido a un gran respeto y a un fervor hacia la idea religiosa, hay en mí una suspicacia y una antipatía radicales hacia el misticismo” (I, 437); y, poco después, parafraseando a Schmarsow, Ortega afirma: “el arte es [...] una operación espiritual tan necesaria como la reacción religiosa o la científica” (*ibid.*, 438). Este respe-

¹⁵ Manuel FRAIJÓ, “Filosofía de la religión: una azarosa búsqueda de identidad”, en M. Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*. Madrid: Trotta, 1994, p. 40.

¹⁶ José Ortega y Gasset – Miguel de Unamuno, *Epistolario completo*. Madrid: El Arquero, 1987, p.68.

to a la religión no puede ser de otro modo si tenemos en cuenta que Ortega, siguiendo a Renan, había afirmado años antes, que “el instinto religioso es en el hombre lo que el instinto de nidificación en el pájaro: nada extraño tiene que, como las aves labran sus nidos en los árboles, hagan de ellos sus altares los hombres” (I, 101). Pero, si hay una formulación clara, que no ha lugar a dudas sobre su posición ante la religión, y que merecería ser considerada como punto de partida para el estudio de *una filosofía de la religión* en Ortega, esa es la que encontramos en “Sobre *El Santo*” (1908), un comentario a la traducción de *El Santo* de Antonio Fogazzaro. Allí Ortega muestra la perplejidad que le produce escuchar a un “ingenuo ateneísta” afirmar que ha nacido “sin el prejuicio religioso”. Para Ortega, “semejante manera de considerar la religión es profundamente chabacana” (II, 20). Y no muestra reparos en afirmar que hay “un sentido religioso” y “un mundo, más allá, de realidades religiosas”:

A este amigo mío ateneísta faltaba la agudeza de nervios requerida para sentir, al punto que se entra en contacto con las cosas, esa otra vida de segundo plano que ellas tienen, su vida religiosa, su latir divino. Porque es lo cierto que sublimando toda cosa hasta su última determinación, llega un instante en que la ciencia acaba sin acabar la cosa; este núcleo trascientífico de las cosas es su religiosidad. (*ibidem.*)

En este texto Ortega valora positivamente la religión como un modo de “henchir el espíritu”. De hecho, serán numerosas las ocasiones en las que Ortega sitúe la religión al mismo nivel que otras formas “superiores” de cultura como la política, el arte o la ciencia. Pero aun destacando estas ideas de juventud y pese a tratarse de un escrito muy temprano, “Sobre *El Santo*” puede postularse como la puerta de entrada para *una filosofía de la religión* en Ortega porque concentra gran parte de las ideas que el filósofo madrileño hará titular a lo largo de su obra y no sólo en sus escritos de juventud. Baste reseñarlas muy brevemente, dejando constancia de que estos temas reaparecerán con mayor fuerza en la primera y en la segunda navegación y, por tanto, serán analizados en profundidad en sucesivos trabajos: la función positiva de la religión como modo de pensar y de sentir, la crítica a la religión positiva y al influjo político y social de las instituciones religiosas, el deseo de reforma religiosa, el rechazo del misticismo y la defensa del teólogo, etc. Del análisis detallado de este entramado conceptual surgen estas notas para *una filosofía de la religión* en Ortega.

2. “Tras-mundo”: la presencia del misterio

Ahora bien, conviene comenzar explicando el concepto que sirve de *leitmotiv* tanto para el título de este artículo como para los diferentes epígrafes. Para el joven Ortega el sentido –sentimiento o instinto, dependiendo del tex-

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

to-religioso es parte constitutiva del ser humano. Pero ¿qué realidad, objeto o ser “capta” ese sentido religioso? En “Sobre *El Santo*”, Ortega refiere a “un mundo, más allá, de realidades religiosas”; pero no será esta la única expresión que utilizará para señalar al objeto de aprehensión del sentido religioso: “ultrarrealidad”, “segunda realidad”, “mundo superior”, “mundo profundo” y, en ocasiones, “tras-mundo” / “trasmundo”.

Siendo rigurosa, he de reconocer que Ortega utiliza este concepto una veintena de ocasiones a lo largo de toda su obra para remitir a “realidades” o “ideaciones” muy diferentes entre sí. Las más de las veces con trasmundo se refiere al “trasmundo celestial que el cristianismo había erigido en la frontera de ultratumba” (III, 599) o, en términos más generales, al trasmundo sobrenatural del cristianismo (III, 740; y VI, 467, 478, 485 y 486). Pero trasmundo también es el “mundo de realidades levantadas” del idealismo subjetivo (II, 295), “el cosmos eterno e invariable” (III, 772) entendido como “trasmundo absoluto”, “el trasmundo del ser” (IV, 340) en un sentido más metafísico o el “mundo sobreceleste [...] donde las ideas residen” (IV, 277), es decir, el divino mundo de las ideas platónicas (VIII, 240; y VI, 472).

Sin embargo, he elegido este concepto para centralizar el pensamiento del joven Ortega en torno a la religión porque, durante sus años de formación (1902-1914), Ortega emplea esta expresión solo en dos ocasiones, para remitir a dos realidades muy diferentes entre sí. Curiosamente, además, estos dos momentos se corresponden con el primer y el último texto de esta etapa formativa en la que podemos rastrear el tema de la religión en Ortega. La primera vez lo encontramos en un artículo de 1904, “El poeta del misterio”, en clara alusión a Nietzsche –de ahí la grafía “tras-mundo” (I, 33), única vez por él empleada– para referir a un constructo idealista que no será del agrado del joven –ni del adulto– Ortega. Este mismo uso será el que llevará a criticar y rechazar el “trasmundo del misticismo”, realidad ultraterrena y exótica que creen poder apresar los místicos (II, 495; III, 752; y V, 731). La segunda vez aparece diez años después en *Meditaciones del Quijote* (1914) y apunta a una nueva concepción de Dios (I, 768) que reaparecerá en la segunda navegación con la diferencia entre el mundo habitual de lo patente y “un trasmundo o supermundo que late bajo aquél” (IX, 715).

Un mismo término, múltiples referencias; porque en el joven Ortega no hay un único trasmundo, sino *varios posibles* trasmundos, y nuestro modo de acceso a ellos vendrá condicionado por los diferentes modos de sentir, vivenciar y/o experimentar aquella realidad ulterior. El empleo de este concepto como *leitmotiv* tiene, además, otra razón de ser: reconocer la existencia de *un trasmundo* que, en último término, escapará a toda objetivación y que, en consecuencia, será tan personal e íntimo como nuestro propio sentir¹⁷. De ahí la insistencia

¹⁷ Esta idea se mantendrá durante años y merece ser tenida en cuenta. Ortega muestra la necesidad del ser humano de pensar y sentir a Dios según las posibilidades de cada individuo:

en *los trasmundos* del joven Ortega: la “percepción” de varios trasmundos posibles pone de manifiesto la gran sensibilidad y permeabilidad de Ortega hacia la experiencia religiosa, así como su preferencia hacia un determinado tipo de sentimiento religioso y el trasmundo a él asociado.

Comencemos, sin más dilación, analizando el primer uso. “El poeta del misterio” (1904) es un breve artículo que Ortega dedica a Maeterlinck. Allí afirma Ortega que, con la obra del dramaturgo belga, “vamos a visitar un mundo desconocido, del cual, en ocasiones, hemos logrado atisbos; en los momentos de angustia o de alegría ingente, cuando los nervios agudizan su sensibilidad y percibiríamos el ruido de una hoja que cae de un árbol a gran distancia de nosotros” (I, 29). De este modo, con apenas veintiún años, postula Ortega la existencia de un “mundo desconocido”, un “mundo otro”, un “más allá” que va a caracterizar como “misterio”. En este punto resulta sorprendente comprobar cómo Ortega se aproxima e incluso llega a adelantar ideas que serán popularizadas con posterioridad por la fenomenología de la religión¹⁸.

Efectivamente, “misterio” es uno de los conceptos preferidos tanto por la filosofía como por la fenomenología de la religión para designar al objeto de la religión¹⁹, referir a la realidad determinante del ámbito de lo sagrado²⁰ o apuntar a esa “realidad” última que se deja entrever desde nuestro propio *enigma constitutivo*. Pero, para Ortega, aun es más: el misterio es esa realidad ineludible de la que no podemos escapar. Aunque cultivemos el escepticismo más perfecto, el materialismo más extremo o el racionalismo más “purista”

“La religión no se satisface con un Dios abstracto, con un mero pensamiento; necesita de un Dios concreto, al cual sintamos y experimentemos realmente. De aquí que haya tantas imágenes de Dios como individuos: cada cual, allá en sus íntimos hervores, lo compone con los materiales que encuentra más a mano. El riguroso dogmatismo católico se limita a exigir que los fieles admitan la definición canónica de Dios; pero deja libre la fantasía de cada uno para que lo imagine y lo sienta a su manera. Refiere Taine que una niña a quien dijeron que Dios estaba en los cielos, exclamó: «¿En el cielo, como los pájaros? Entonces tendrá pico». Esta niña podría ser católica: la definición del catecismo no excluye el pico en Dios” (II, 659). Pero esta necesidad de pensar a Dios será en la obra de Ortega proporcional a la imposibilidad de conocimiento racional de Dios.

¹⁸ Lo sorprendente en este caso es la gran coincidencia con tesis posteriormente serán muy populares en una de las ciencias de las religiones que apenas acaba de comenzar su andadura. La fenomenología de la religión tiene su acta de nacimiento con la mitología comparada de Max Müller y la primera obra que aparece bajo este nombre es la de P. D. Chantepie de la Saussaye en 1887 (Juan MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Trotta, 1994, p. 67). Pero, por otra parte, la orientación fenomenológica en el pensamiento y obra de Ortega no debe resultarnos sorprendente. La fenomenología no solo será una influencia temprana dentro de estos años formativos, sino que llegará a ser su método y su sistema (Javier San Martín, *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2012).

¹⁹ Gerardus VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion*. Tubinga, Verlag. Trad. esp. *Fenomenología de la religión*. México: FCE, 1975.

²⁰ Juan MARTÍN VELASCO, ob. cit.

—continúa Ortega—, “el “misterio” nos acosará, nos atormentará, murmurará en derredor como un enjambre de abejas invisibles [...] // ¿Quién podrá negar la existencia de ese misterio que va dentro de nosotros, a nuestro lado?” (I, 30).

Y todavía más se aproxima Ortega a otro lugar común que señalarán los grandes fenomenólogos de la religión: la imposibilidad de conceptualizar u objetivar positivamente esa realidad que de algún modo *sentimos* o *presentimos*, pero que nunca *conocemos*. Lo *santo* —dirá Otto, años después, en 1936— es *árreton*, inefable, es decir, completamente inaccesible a la comprensión por conceptos. Esta imposibilidad se sustenta en la misma inefabilidad del lenguaje señalada desde antaño por las religiones orientales²¹. Baste recordar los dos primeros versos del primero de los Libros del Tao: “El Tao que puede expresarse con palabras, // no es el Tao permanente”²². Esta misma idea ensaya Ortega cuando exclama: “‘Algo, algo’: es la única palabra para decir esta cosa ignota e indeterminada que flota sobre nosotros, porque es la única palabra que afirma existencia, sin marcar límites, sin poner un nombre” (I, 30). En esta ocasión, Ortega toma la idea de Maeterlinck con quien concuerda que la palabra solo puede expresar cosas limitadas, cosas conocidas. Nuestros más hondos sentimientos y las cosas que realmente nos importan no pueden ser fácilmente expresadas a través de la palabra; de ahí que muchos personajes de las obras de Maeterlinck solo alcancen a formular frases entrecortadas, a decir palabras veloces inacabadas... a balbucear, es decir, a “imitar el efecto producido en nosotros por el rumor de una lengua que no entendemos” (II, 501).

¿Qué hace que la obra de Maeterlinck posibilite la incursión en ese mundo desconocido? Nuevamente Ortega se aproxima a una idea que será popularizada por la fenomenología de la religión. La experiencia religiosa supone un cambio de actitud o una ruptura de nivel existencial que Ortega ilustra con la radical diferencia entre dos modos de vivencia. En un extremo, tenemos la existencia ordinaria, habitual. Nuestra vida cotidiana, caracterizada por la inmediatez, la rapidez, la superficialidad, nos lleva a una existencia “atropellada

²¹ La alusión a las religiones orientales no resulta baladí. Un lector atento no podrá dejar de sorprenderse ante la multiplicidad de referencias que Ortega realiza a religiones que, por aquel entonces, resultaban totalmente ajenas al ámbito cultural e intelectual español. Destacan poderosamente las anécdotas y enseñanzas vinculadas a brahmanes, así como los conocimientos que demuestra sobre el *dharma* del hinduismo y del budismo; pero también existen menciones al confucianismo y al taoísmo. A todo ello hay que añadir otras tantas anotaciones sobre religiones antiguas y místicas: grecorromana, egipcia y persa, fundamentalmente. La profusión de estas referencias y los conocimientos mostrados son una clara señal tanto de la amplia erudición de Ortega como de su interés hacia la cuestión religiosa. Cuáles fueron sus fuentes o de dónde recibía noticias sobre estas religiones continúa siendo un enigma para mí; pero desde luego, merecería la pena investigar seriamente esta cuestión con el objeto de determinar si Ortega se sentía más atraído por las religiones orientales que por las religiones del Libro.

²² LAO TSE, *Tao Te ching. Los libros del Tao*. Edición y traducción del chino de Iñaki Preciado Idoeta. Madrid: Trotta, 2018, p. 387.

y resonante”, capaz de silenciar esas voces que no se sabe de dónde llegan. En nuestra vida cotidiana –continúa Ortega–, podemos olvidarnos de nosotros mismos y bloquear nuestras más íntimas ideaciones; pero, en cuanto nos quedamos solos, en silencio, “se erguirá a nuestro lado el ‘misterio’, como un compañero sombrío, mudo, que ignoramos de dónde viene y hace camino con nosotros” (I, 30). En el otro extremo, tenemos una vivencia extraordinaria que nos hace “vibrar el cerebro” y nos recluye dentro de nosotros mismos. En la actualidad, muchos gustarían de hablar de “estados alterados de conciencia”. Ortega, por su parte, nos habla de un “más allá de la conciencia”. No se trata de una actividad racional consciente, sino más bien de una vida que está *más allá* de la conciencia a la que llegan sensaciones de las que no nos damos cuenta, pero que alientan nuestros instintos. En este más allá de la conciencia, se realizan operaciones fisiológicas y psíquicas de las que únicamente percibimos los resultados. Debemos admitir –continúa Ortega– la existencia de una labor análoga a la intelectual “verificándose callada, bajo la conciencia” (*idem*). Los dramas de Maeterlinck, al igual que las obras de Santa Teresa, Novalis, Taulero o Ruysbroeck, predisponen el ánimo para esa agudeza de nervios que potencia y facilita la ruptura con nuestra vivencia y experiencia cotidiana y nos catapultan al mundo del misterio. Si bien la exposición de Ortega no nos permite hablar de un “conocimiento” (racional) del misterio, al menos sí permite hablar de algún tipo de mecanismo cognoscitivo que posibilita la “intuición” o “captación” de esa realidad ulterior.

Ahora bien, el pensamiento de Ortega es mucho más sutil de lo que podría parecer a simple vista pues, si bien reconoce la existencia del misterio y de nuestra apertura al mundo de lo desconocido, Ortega denuncia en estos autores un misticismo que no será de su agrado: “Los místicos han estado durante todos los tiempos de pie en la frontera de lo desconocido: han sido los vigías de la humanidad que, izados en el ensueño o en el éxtasis, dan las voces de alerta al divisar las brumas rosadas que anuncian costa” (*ibid.*, 32). Los diálogos de Maeterlinck son como “claraboyas” que se abren sobre lo desconocido, “pero una vez satisfecha esa curiosidad estética, conviene olvidarse de todos esos misterios, de todas esas vaguedades, sugerencias y formas imprecisas, conviene guardarse, en fin, de lo que un pobre loco de Sils-Maria llamaba ‘alucinaciones de Tras-mundo’” (*ibid.*, 33).

Debemos ser extremadamente cautos a la hora de leer y entender esta última afirmación. Tal y como apuntábamos al inicio de este epígrafe, la primera vez que Ortega utiliza la expresión “tras-mundo” es en alusión directa a Nietzsche –el pobre loco de Sils-Maria– para rechazar el desdoblamiento idealista de este mundo. Pero esto no significa que Ortega deslegitime la “intuición” o “captación” de un mundo desconocido, sino más bien los constructos que místicos e idealistas formularán sobre la experiencia de estas vivencias-límite, así como el tipo de espiritualidad resultante. Obsérvese que, si aceptamos las premisas pre-

vías según las cuales el misterio es ineludible e inefable, guardarse del misterio no significa negar su existencia, sino cuidarse de determinadas elaboraciones realizadas sobre él. Lo que Ortega denuncia y rechaza es una determinada ilusión: el trasmundo hipostasiado por el misticismo, trasmundo que tendremos ocasión de explorar con más detalle a partir del análisis del goticismo en “Arte de este mundo y del otro” (1911). Pero, incluso en este último artículo, una vez expuesto el sentimiento propiciado por la arquitectura de la catedral gótica y explícitamente manifestada su antipatía, Ortega reconoce que “estas conmociones son oportunas [...]. Con la limitación que ha puesto en nuestros nervios una herencia secular, aprendemos la existencia de otros universos espirituales que nos limitan, en cuyo interior no podemos penetrar; pero que, resistiendo a nuestra presión, nos revelan que están ahí, que empiezan ahí donde nosotros acabamos” (I, 435). De este modo, Ortega reconoce la existencia de una realidad incommensurablemente superior, absoluta, independiente de nosotros, seres limitados y finitos. En este punto, Ortega parecería aproximarse a la experiencia del “sentimiento de absoluta dependencia” –utilizando la expresión de Schleiermacher–, al que Ortega también referirá en el prólogo de *Meditaciones del Quijote*, pero –como veremos al término de este artículo– para explicar cuál es el obrar y sentir de una mente sana frente a este sentimiento.

En cualquier caso, podemos concluir que, tanto en “El poeta del misterio” como en “Arte de este mundo y del otro”, Ortega parece reconocer la existencia de algo que, estando más allá de nosotros y no siendo susceptible de percepción directa ni de conocimiento racional, sigue haciéndonos presente. Habrá que comprobar, hasta qué punto esta primera impresión puede ser ratificada con la segunda apelación explícita al trasmundo.

Pero, antes de continuar con nuestro análisis queremos detenernos brevemente en dos ideas de gran interés que hasta el momento tan solo he insinuado; ideas que serán desarrolladas en escritos posteriores pero que ya podemos apreciar en gestación. En primer lugar, merece la pena resaltar el reconocimiento y la valoración positiva de un modo de conocimiento diferente al puramente racional. Ortega se muestra contrario a la tradición epistemológica moderna que ha hecho primar una “razón raciocinante” (I, 407) y muy crítico con la pretensión de esta razón de dar cuenta y explicar absolutamente todo. De hecho, cuando Ortega tilda al pragmatismo de vergüenza para la sociedad científica del siglo XX, afirma que “el origen del pragmatismo habría que buscarlo en el enojo que algunos sienten contra la ciencia, porque no ha demostrado aún la realidad de Dios y la inmortalidad del alma” (I, 223). El siglo XVIII, buscando la verdad, la unidad, la igualdad, persiguiendo la idea de progreso, declara “el poder hegemónico de la ciencia, sublime a toda fe –¡la fe es el pensamiento oscuro; tal vez un mal pensamiento!” (I, 407). Ortega sugiere aquí algunas ideas

que años después servirán para denunciar el mito de la Ilustración²³. Como reacción a esta razón sofocante, surge un movimiento radicalmente contrario, pero complementario: la fe romántica que exalta el sentimiento, lo distintivo, lo peculiar, lo diferencial. El siglo XVIII –explica Ortega– buscando *lo humano* aceptó sólo lo común, *lo racional*. Los románticos, buscando las diferencias, se encontraron con *lo irracional* “y apartando su atención de los productos *reflexivos* del hombre, como la ciencia, fueron a buscar las extremas divergencias, los rasgos específicos en los productos *espontáneos*, irracionales, como las religiones [...]” (*íd*em). Ninguno de estos extremos –ni la racionalidad ilustrada ni el irracionalismo romántico– serán del agrado de Ortega. En realidad, en estos escritos de juventud podemos apreciar las primeras intuiciones de un nuevo modelo de racionalidad, de una nueva razón –la razón vital– que Ortega alcanzará en su madurez intelectual.

En segundo lugar, cabe destacar la crítica al misticismo y la consecuente valoración positiva de la teología racional. Para Ortega el misticismo es propio de un “temperamento confusiónario”: “Siempre me parece descubrir en él la intervención de la chifladura o de la mixtificación” (I, 437). Si bien el instinto religioso es el que nos permite atisbar los débiles destellos que nos llegan del mundo de lo desconocido, la razón es la que debe encargarse de escudriñar y focalizar, conceptualizar, aquello que estamos intuyendo. Ortega defiende el esfuerzo conceptual, la claridad, el rigor, la labor de la definición: “Los místicos y los mixtificadores han tenido siempre horror hacia las definiciones porque una definición introducida en un libro místico produce el mismo efecto que el canto del gallo en un aquelarre: todo se desvanece” (I, 184-5). De este modo, podemos entender la admiración que, en estos años, profesa a la teología de Renan. Para Ortega, Renan, al tiempo que busca al Jesús histórico, procura conducir las enseñanzas del Antiguo y del Nuevo Testamento “hacia las urnas electorales”. Esa repercusión práctica de la religión en una movilización social y política pone de manifiesto la preocupación por lo que está por venir, por el futuro. Finalmente, para Renan –dice Ortega– lo histórico es lo divino y Dios es “la categoría del ideal”,

²³ Merecería la pena analizar en profundidad la crítica orteguiana al racionalismo en relación con el pensamiento religioso, por cuanto apunta y sugiere ideas que habrán de sistematizarse en Adorno-Horkheimer y que, en la actualidad, continúan otros filósofos como Habermas y Taylor. Siguiendo a este último, el mito de la Ilustración produce la falsa idea de que la Ilustración supuso el paso de un mundo lleno de errores e ilusiones a un mundo en el que la verdad estaría a nuestro alcance a través del uso de la “razón pura”. La primacía de la “razón pura” hace que el pensamiento religioso sea visto como un modo deficitario de razonamiento y, por extensión, que sus conclusiones sean consideradas dudosas y solo válidas para aquellos que de antemano admiten los dogmas de la religión en cuestión (Charles Taylor, “Die Blosse Vernunft (“Reason Alone”), en Ch. Taylor, *Dilemmas and Connections. Selected Essays*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, pp. 326-346). Sin embargo, en “Observaciones” (1911), Ortega ya denuncia las insuficiencias de la razón pura en una línea muy similar.

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

es decir, “toda cosa elevada al colmo de su perfección e integridad” (I, 333)²⁴. Ortega manifiesta una abierta simpatía hacia Renan, pero lo que realmente valora de este autor es su intento de pensar y racionalizar la religión y su necesidad de llevar más allá los valores religiosos en su preocupación por el futuro. Para Ortega, la religión es algo útil cuando está puesta al servicio de la vida (social).

Una defensa similar realiza en los mismos años en “Una polémica” (1910). Bajo la diferencia entre recordar y reconstruir y la asociación de ambos procesos a las figuras de San Pedro y San Pablo, respectivamente; Ortega hace una clara apuesta por la teología. Al recordar lo que nuestros sentidos han percibido de manera directa, se mantiene el carácter de lo inmediato. Sin embargo, aquello que pasa sin ser percibido directamente por nosotros pertenece a la historia. Para Ortega, no basta con ver las cosas, hay que reconstruirlas, inventarlas, pensarlas racionalmente. San Pablo, a diferencia de San Pedro, no conoció a Jesús, tuvo que pensarlo y reconstruirlo: “De recordar a Jesús como San Pedro, a pensar a Jesús como San Pablo, va nada menos que la teología. San Pablo fue el primer teólogo, es decir, el primer hombre que, del Jesús real, concreto, individualizado, habitante de tal pueblo, con acento y costumbres genuinas, hizo un Jesús posible, racional, apto, por tanto, para que los hombres todos y no sólo los judíos, pudiesen ingresar en la nueva fe” (I, 385). La valoración positiva de la teología racional alcanzará su máxima expresión en “Defensa del teólogo frente al místico” (1929) pero el radical rechazo al misticismo será una constante en la obra de Ortega.

3. Los trasmundos del norte y del sur: fenomenología del sentimiento artístico-religioso

En estos primeros años, la animadversión orteguiana al misticismo discurre paralela a la crítica al goticismo. El rechazo del goticismo/misticismo puede encontrarse en numerosos textos, pero cristaliza en un artículo sin parangón: “Arte de este mundo y del otro” (1911)²⁵. Si “Sobre *El Santo*” es la puerta de

²⁴ En sus escritos sobre Renan, Ortega apunta hacia una concepción culturalista de la religión: “Dios queda disuelto en la historia de la humanidad; es inmanente al hombre: es, en cierto modo, el hombre mismo padeciendo y esforzándose en servicio de lo ideal. Dios, en una palabra, es la cultura” (I, 334). Sin embargo, a pesar de ciertas lecturas que inciden precisamente en esta perspectiva culturalista (Francisco GOYENECHEA, ob.cit.; y Pedro CEREZO, ob.cit.) y con la excepción de los textos en los que expone la teología de Renan, en estos primeros años, Ortega parece decantarse más por una concepción vitalista de la religión que podría haber influido notablemente en Zubiri (Jesús CONILL, ob.cit.). No obstante, quisiera dejar apuntada esta vinculación religión-Dios-cultura pues sobre ella deberé volver en futuros trabajos con ocasión del análisis de “Dios a la vista” (1926).

²⁵ Bajo este título se recoge una serie de artículos publicados entre julio y agosto de 1911 en *El Imparcial*, en los que el objetivo de Ortega es revisar las tesis expuestas por Wilhelm WORRINGER, *Formprobleme der Gotik*. Munich, Verlang. Trad. esp. de Manuel García Morente,

entrada para el estudio de *una filosofía de la religión* en Ortega, “Arte de este mundo y del otro” puede postularse como la clave de bóveda del pensamiento en torno a la religión en el joven Ortega.

En la contraposición que realiza entre el hombre gótico y el hombre mediterráneo, Ortega ensaya una suerte de *fenomenología del sentimiento artístico-religioso*. Un tipo de argumentación trascendental²⁶ que, partiendo de la descripción y el análisis de las manifestaciones artísticas, intenta remontarse a su condición de posibilidad. Con esta investigación, Ortega muestra que tanto el arte como la religión son manifestaciones de diferentes tipos de espiritualidad. Pero, la variedad de estas manifestaciones remite a una estructura trascendental en el ser humano que, con mayor o menor acierto, Ortega recoge bajo la expresión “sentimiento cósmico” y que, a mi parecer, alude a la “dimensión espiritual” del ser humano como trascendental. Pero, más allá de defender este tipo de metodología filosófica o la tesis fuerte a la que se vería abocada –una nueva comprensión del ser humano como *homo religiosus*–, mi intención es mostrar cómo, a partir del análisis de la arquitectura y de los sentimientos estético-religiosos provocados, Ortega realiza la descripción fenomenológica de dos tipos de espiritualidad radicalmente opuestos. Ambos tipos de espiritualidad y los trasmundos asociados serán criticados por Ortega, quien hará avanzar su pensar y sentir hacia la configuración de una síntesis superadora.

Para Ortega el hombre gótico y el hombre mediterráneo son dos polos opuestos del hombre europeo, dos formas extremas de la *patética* continental: el *pathos* trascendental o del norte y el *pathos* materialista o del sur. El primero es un hombre de ambiciones fugitivas, que busca lo expresivo, lo ingrávido, lo dinámico, lo infinito, lo trascendente, *lo extático*; un hombre que crea un trasmundo místico, una idealización hipostasiada. El segundo es un hombre sin grandes pretensiones ni ambiciones, que busca refugiarse en la materialidad de las cosas, en la pesantez e inmovilidad de la tierra, en lo finito, lo inmanente, *lo*

La esencia del estilo gótico. Buenos Aires: Revista de Occidente, 1942. En esta obra, Worringer se ocupa del problema estético del arte gótico y del estado de espíritu que le da forma. Ortega manifiesta una marcada simpatía hacia los análisis de Worringer. Para ambos autores, la arquitectura es un documento que atestigua el espíritu de un pueblo o de una época, porque es una manifestación de cómo vivencia el ser humano su relación con el universo –algo a lo que Ortega denomina “sentimiento cósmico”–. Pero frente a la tipología antropológica de Worringer –que diferencia hombre primitivo, hombre clásico, hombre oriental y hombre gótico–, Ortega reclama la consideración de un tipo cultural diferente, el hombre mediterráneo, cuyo representante más puro sería el español. Por razones de espacio me veo obligada a omitir la exposición de estos arquetipos. El análisis detallado de los mismos puede leerse en “Título de artículo omitido para garantizar anonimato” publicado en *Título y datos de publicación omitidos para garantizar anonimato*. Este apartado y el siguiente son, en realidad, una síntesis de la investigación allí recogida.

²⁶ Seguimos en este punto las consideraciones metafilosóficas de Charles TAYLOR, “The Validity of Transcendental Arguments”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 79, 1978, pp. 151-165.

estático; un hombre que se aferra a un mundo material negado cualquier posible trasmundo más allá del puramente empírico. Estos dos hombres son fenomenológicamente analizables, representan dos espiritualidades, dos formas radicalmente diferentes de vivenciar, sentir y expresar el universo que nos rodea, nuestra conexión con él y las intuiciones del más allá. Todo hombre, al margen de su época, cultura o lugar de procedencia, puede experimentar tal variedad de sentimientos cósmicos y, además, para Ortega, la experiencia estética puede ayudar a propiciarlos.

Así, Ortega explicará estos dos *pathos* a través de la descripción fenomenológica de su propia experiencia estético-religiosa ante una catedral gótica y otra románica. La genialidad de Ortega es que en sus descripciones parece adelantar sentimientos que la filosofía y la fenomenología de la religión señalarán como fuente de la religiosidad o de la dimensión espiritual en el ser humano.

En un primer momento Ortega narra como él, hombre español, “hombre sin imaginación”, cometió el error de entrar en una catedral gótica: “apenas puse el pie en el interior fui arrebatado de mi propia pesantez sobre la tierra” (I, 434). Interpelado por la palpitante presencia de seres fantásticos y animales excesivos, describe una experiencia *desaforada, jadeante, terrible, incomensurable, única, equívoca, movediza, vertiginosa*. La experiencia estética suscitada por la arquitectura gótica parece llevarle a experimentar en primera persona el “temor y ardor” frente a lo numinoso de Dios de San Agustín que, posteriormente, en terminología ottoniana se convertirá en el *mysterium tremendum et fascinans*. De hecho, muy bien podría haber empleado Otto la descripción de Ortega para ejemplificar “todo aquello cuanto se agita, urde, palpita en torno a templos, iglesias, edificios y monumentos religiosos”²⁷, parte de lo que compendia bajo la expresión de *mysterium tremendum*. “Tremendo” no dudaría en afirmar Ortega porque, desde luego, la experiencia no ha sido de su agrado.

Ya más sosegado, en el exterior de la catedral gótica y mirando la tierra, Ortega analiza qué le ha hecho sentir semejante commoción. A su juicio, la catedral gótica parece darnos noticia de algo que está más allá de este mundo; nos lleva, como los dramas de Maeterlinck, a esa agudeza de nervios que nos descentra, exalta y nos acerca a un éxtasis místico. Cómo es posible tal experiencia y semejante hipostatización se puede explicar a partir del concepto de *simpatía* [*Einfühlung*], que es para Worringer la clave del arte gótico. Para Ortega, el gran mérito de Worringer reside, precisamente, en el análisis de este concepto: el hombre gótico se engrandece, muestra un claro esfuerzo de elevación que plasma en esas columnas que ascienden y, a continuación, siente que las fuerzas que le impulsan hacia arriba vencen su propia pesantez. El resultado es que el objeto angosto y vertical parece dotado de energía, parece elevarse sobre la

²⁷ Rudolf OTTO, *Das Heilige*. Munich, Beck. Trad. esp. *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Estudio introductorio de Manuel Fraijó. Madrid: Alianza Editorial, 2016, p. 59.

tierra y triunfar sobre las fuerzas contrarias de este mundo. Este es el mecanismo de la simpatía: “En realidad, somos nosotros mismos quienes gozamos de nuestra actividad, de sentirnos poseedores de poderes vitales triunfantes; pero lo atribuimos al objeto, volcamos sobre él nuestra emotividad interna, vivimos en él, simpatizamos” (I, 440). El mecanismo de la simpatía parece guardar gran analogía con la proyección psicológica que Feuerbach denuncia en su crítica a la religión pues, una vez volcada su emotividad interna sobre la obra de arte, el hombre gótico queda extasiado ante ella hasta el punto de que su propia fuerza vital parece arredrarse ante la vitalidad de la obra. En el goticismo –critica Ortega– la religión se ha hecho sustantiva, niega la vida y este mundo, polemiza con ellos y se resiste a obedecer sus mínimas ordenanzas. Sobre la vida y contra la vida construye esta religión gótica un trasmundo más allá que ella misma se imagina orgullosamente.

Y frente a este arte patético y excesivo, Ortega recuerda otra catedral, la de Sigüenza: una catedral de planta románica con dos torres foscas y cuatro paredes lisas. La catedral románica de Sigüenza –nos dice Ortega– es de la misma época y tiempo que el *Cantar del Mío Cid*. Ambas, catedral y poesía, son hijas de una misma espiritualidad atenida a lo que se ve y a lo que se palpa, son grávidas, terrenas, afirmadoras de este mundo: “El otro mundo es hace en ellas presente de una manera simple y humilde [...]. Uno y otro, templo y cantar, se contentan circunscribiendo un trozo de vida. La religión y la poesía no pretenden ellas suplantar esa vida, sino que la sirven y la diaconizan. ¿No es esto discreto? La religión y la poesía son para la vida” (I, 436).

De este modo la catedral románica pone de manifiesto otra espiritualidad, caracterizada por el materialismo; una espiritualidad que no busca lo trascendente y que rechaza la postulación de cualquier posible trasmundo y decide quedarse en este mundo. Para un “hombre sin imaginación” –como el español–, el goticismo es incómodo y provoca rechazo. Es normal que el hombre mediterráneo se sienta más seguro en la pesadumbre románica, porque la pesantez de las catedrales románicas supone un desafío, una agresión, hacia lo suprasensible. Pero Ortega tampoco abrazará esta espiritualidad. Muy por el contrario, si el ataque a la espiritualidad del hombre gótico es directo por cuanto lleva al misticismo, no menos directa será la crítica que dirige a la espiritualidad del hombre mediterráneo por cuanto lleva al trivialismo.

La diferencia entre gótico y románico volverá a aparecer en *Meditaciones del Quijote* (1914) bajo la contraposición de dos castas de hombres, los que habitan en las “nieblas germánicas” y los que habitan en la “claridad latina” (I, 781). Los primeros son hombres meditadores, viven en la dimensión de la profundidad. Los segundos son hombres sensuales, permanecen cómodamente instalados en la superficialidad. Pero lejos de querer identificarse con ninguna de estas “razas”, afirma Ortega: “Yo aspiro a poner paz entre mis hombres interiores y los empujo hacia la colaboración” (I, 787). Así que, entre estos dos tipos de espi-

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

ritualidad, entre estas dos corrientes elementales, debe existir algún término medio, alguna “síntesis superadora” que nos permita liberarnos de las formas excéntricas de la *patética* continental. Y este término medio lo encuentra Ortega en el hombre clásico que, a diferencia del hombre mediterráneo, escapa de la rudeza material de este mundo en busca de la regularidad de las cosas; pero que, a diferencia del hombre gótico, no se alejará ni despreciará este mundo, ni buscará proyectar otro mundo tras él, pues, por el contrario, su racionalidad le llevará a descubrir el orden inmanente de la Naturaleza y el trasmundo que en ella se esconde... aunque es posible que para hallarlo debamos primero pasearnos por esta naturaleza que nos rodea.

4. La naturaleza y su trasmundo: pedagogía del paisaje y religión

Ni catedral gótica, ni catedral románica. La preferencia espiritual de Ortega la podemos encontrar en uno de sus primeros artículos: “Las ermitas de Córdoba” (1904). El vínculo sentimiento cósmico-arte-religión se ve también claramente reflejado en el aprecio de Ortega por las ermitas de Córdoba y el paisaje que las envuelve. Convertidas en capillas o santuarios, generalmente pequeños, las ermitas se sitúan por lo común en un ambiente rural y no tienen culto permanente. No es meramente anecdótico que Ortega elija la sencillez de las ermitas. Las ermitas son un lugar de oración y recogimiento que permite cultivar en paz una vocación particular. El silencio y el recogimiento interior son condiciones necesarias para despertar aquel tipo de vivencia que agita nuestra mente –“sacude al místico bufón”– y agudiza nuestros nervios, sin necesidad de llegar al “energumenismo místico” del goticismo. Esas experiencias tan perturbadoras no son del agrado de Ortega; por el contrario, él busca la calma, la tranquilidad, el sosiego, en definitiva, la paz de espíritu.

El gusto de Ortega por las ermitas de Córdoba es un precedente de la “pedagogía del paisaje” anunciada –aunque nunca desarrollada– por Rubín de Cendoya, alter ego del propio Ortega. No es tanto la sencilla arquitectura de las ermitas como el paisaje y el ambiente que las rodea lo que favorece la llegada de sentimientos de paz, tranquilidad y sosiego. Y, así, Rubín de Cendoya, “místico español” –apréciese el oxímoron creado por el propio Ortega: místico, sí; pero, español– reflexiona ante y sobre el paisaje: Segovia, El Escorial y, muy especialmente, la sierra del Guadarrama son algunos de sus lugares favoritos. Frente a la temporalidad, la terrible temporalidad y finitud del ser humano, Ortega halla en los montes una “voluntad suprema de perdurar sobre toda mudanza” (I, 100), un ansia de eternidad con la que finalmente conectará el individuo: “Un ansia infinita de permanencia trasciende de lo más adentrado de nosotros, en tanto que la razón nos anticipa la imagen de una muerte cierta. Frente a ese problema trágico, insoluble, se evapora el individuo” (*idem*). Ante la grandiosidad, majestuosidad e intemporalidad del paisaje, y en radical oposi-

sición a la necesidad de los montes dentro de la mecánica universal, Rubín de Cendoya ofrece a Ortega la desgarradora realidad: “créeme, amigo mío, tú y yo somos una casualidad” (*íd*em). Merece la pena dirigir la atención hacia la similitud y proximidad que muestra Ortega con el lenguaje y con algunas ideas puramente unamunianas. Tampoco es casual. “Pedagogía del paisaje” fue escrito y publicado en septiembre de 1906, sólo unos meses antes de los ofrecimientos realizados a Unamuno. Sin embargo, el ansia de inmortalidad orteguiana no se verá abocada a la angustia unamuniana, sino que encontrará una vía de escape en la naturaleza. Ante la terrible realidad de la radical finitud del ser humano, “este paisaje, en cambio, me hace descubrir una porción de mí mismo más compacta y nervuda, menos fugitiva y de azar [...]. Más este paisaje me hace encontrar dentro de mí algo personalísimo, específico: ahora conozco que soy algo firme, inmutable, perenne; frente a estos altos montes azules yo soy al menos un “celtíbero” (I, 101). La inevitable y angustiosa disolución del yo, la muerte del individuo se ve de este modo mitigada por la identificación del sujeto como parte de una colectividad. El individuo se reconoce formando parte de un todo imperecedero que, en este caso, se encuentra vinculado a una “raza” –acotando la expresión al significado orteguiano–; pero que, como veremos a continuación, va mucho más allá y supone la unión y comunión del individuo con la naturaleza.

Ortega continúa explicando que cada paisaje enseña una nueva virtud; de ahí la propuesta orteguiana de escribir una “pedagogía” –entendida esta como educación integral del ser humano– “del paisaje” *vs.* la “pedagogía social” de Natorp. En este caso, las virtudes enseñadas por los montes del Guadarrama son la serenidad y la sinceridad. Entendemos, sin demasiada dificultad, el motivo de que la sierra de Guadarrama transmita al joven Ortega la virtud de la serenidad. La naturaleza parece haber ofrecido siempre ese refugio al ser humano. Pero ¿qué decir de virtud de la sinceridad? Ortega no se refiere aquí a la sinceridad como veracidad, sino a una concepción más espiritual de la sinceridad que tiene que ver con el recogimiento y el descubrimiento de que uno mismo es algo más que una mera casualidad: “Apenas nos hallamos solos en medio de un panorama natural unos dedos menudos e invisibles comienzan a tejer en torno nuestro ese misterio de la sinceridad, que une en un mismo tapiz animales, plantas y piedras. A poco nos sentimos insertos en la vida unánime de los campos, el paisaje solitario va destilando quietud en nuestro pecho, armonía, benevolencia” (I, 102).

Ni la experiencia de lo sublime o de lo sagrado con aquella mezcla de terror y de fascinación, ni el sentimiento de pura dependencia respecto a algo incommensurablemente superior frente a lo que el ser humano se empequeñece hasta ser nada. Está claro que Ortega gusta más de disfrutar de lo que otros autores también identificarán como origen de la religión: el sentimiento oceánico. Lógicamente, Ortega no puede utilizar ni conceptualizar el sentimiento

cósmico del hombre clásico como “sentimiento oceánico”, pues la expresión es posterior al texto que estamos analizado. A pesar de ello, las reflexiones de Rubín de Cendoya son expresiones compatibles con ese sentimiento oceánico en el que las fronteras del yo y el mundo desaparecen, cuando se captan “las grandes corrientes de subsuelo que enlazan y animan a todos los seres” (I, 98); cuando los problemas se diluyen y nuestro cuerpo se llena de un inusual placer beatífico en esa comunión íntima con un todo superior del que se forma parte. Incluso Ortega apunta la dificultad a la que los seres humanos se enfrentan en *su* actualidad –si cabe, todavía más vigente en *nuestra* actualidad– para poder alcanzar esta comunión: “nadie puede jactarse de una íntima relación con la naturaleza, porque la humanidad se ha ido apartando de ella, humanizándola, es decir, pedantizándola” (I, 102).

Estamos ya en disposición de comprender el significado de la frase orteguiana: “Me ha iniciado a mí este paisaje en una religión” (I, 101). Al menos dos son los motivos por los que la pedagogía del paisaje puede entenderse como una religión. En primer lugar, el paisaje inicia a Ortega en una religión porque le ofrece una cura, un sosiego, una respuesta consolatoria ante la radical finitud del ser humano, uno de los problemas fundamentales del ser humano a los que la religión trata de responder. El ansia de inmortalidad y la angustia que esta puede generar se transforman positivamente en ese reconocimiento de mí mismo como parte de un todo que, en primera instancia, es “racial”, pero que, en último término, es “natural”. Y, en segundo lugar, la religión compartirá con la pedagogía del paisaje –y con la educación en general– una función social positiva como portadora de valores y virtudes. Y, aunque no es objeto de estudio de este artículo, baste dejar apuntado que el reconocimiento de esta función positiva de la religión no será incompatible con la defensa orteguiana de una educación laica, entendiendo por esta aquella que no asume ningún dogma religioso y forma en y para la necesaria libertad de conciencia.

Aunque Rubín de Cendoya nunca encontrará el solaz necesario para sistematizar esta pedagogía del paisaje e incluso desaparecerá de los escritos de Ortega, esta comprensión de la naturaleza se mantendrá durante años. De hecho, son los pensamientos suscitados en una tarde de primavera, en los bosques que rodean al Monasterio de El Escorial, los que llevarán a Ortega a escribir esos ensayos de *amor intellectualis* que son las *Meditaciones del Quijote*, “un primer libro tardío para un escritor precoz”²⁸, al que debo dirigir ya toda mi atención. Allí podemos encontrar nuevas expresiones y descripciones de gran belleza en las que se aprecia el fluir del sentimiento oceánico: “El azul crepuscular había inundado todo el paisaje [...] entré en una zona de absoluto silencio. Y mi corazón salió entonces del fondo de las cosas [...] comenzó el rítmico martilleo y por él se filtró en mi ánimo una emoción telúrica. En lo alto, un lucero latía al

²⁸ José LASAGA, ob. cit., p. XXIII.

mismo compás, como si fuera un corazón sideral, hermano gemelo mío, y como el mío, lleno de asombro y ternura por lo maravilloso que es el mundo" (I, 794).

Ahora bien, nuevamente debemos extremar precauciones a la hora de hacer converger ciertas ideas hacia *una filosofía de la religión* en Ortega. El sentimiento oceánico asociado a la comunión con la naturaleza ha llevado a algunos autores²⁹ a considerar una suerte de concepción panteísta en Ortega y, ciertamente, a ella parece aproximarse cuando en el prólogo "Lector..." de las *Meditaciones* escribe:

Preparados los ojos en el mapamundi, conviene que los volvamos al Guadarrama. Tal vez nada profundo encontremos. Pero estemos seguros de que el defecto y la esterilidad provienen de nuestra mirada. Hay también un *logos* del Manzanares: esta humilde ribera, esta líquida ironía que lame los cimientos de nuestra urbe, lleva, sin duda, entre sus pocas gotas de agua alguna gota de espiritualidad.

Pues no hay cosa en el orbe donde no pase algún nervio divino: la dificultad estriba en llegar hasta él y hacer que se contraiga. A los amigos que vacilan en entrar a la cocina donde se encuentra, grita Heráclito: "¡Entrada, entrad! También aquí hay dioses". Goethe escribe a Jacobi en una de sus excursiones botánico-geológicas: "Heme aquí subiendo y bajando cerros y buscando lo divino *in herbis et lapiibus*" [...]

Para Giordano Bruno: *est animal sanctum, sacrum et venerabile, mundus* (I, 757).

Pero estas expresiones en las que Ortega parecería aproximarse a un tipo de panteísmo cósmico o naturalismo panteísta no deben llevarnos a error. El mismo había explicado la imposibilidad de las concepciones panteísticas en la actualidad. Spinoza –argumenta Ortega– decía que llamamos "Dios" al ser sin limitación, es decir, al ser infinito. Puesto que el ser infinito es la Naturaleza, la Naturaleza es Dios y, en consecuencia, todo es Dios. Todo cuanto existe en la naturaleza es una parcela de Dios. Pero "el siglo XVIII, el siglo de Leibniz, Newton, Hume y Kant, ha hecho imposible el trato mano a mano con nada que, siendo real, pretenda ser ilimitado y absoluto. Hoy sólo pueden hacer esto los místicos que son, por decirlo así, apaches de la divina sustancia, gente que atraca en la soledad de un éxtasis al buen Dios transeúnte" (I, 333). En este sentido –concluye Ortega– no podía ser Renan panteísta. Es posible que la argumentación no resulte del todo convincente; pero, en cualquier

²⁹ Entre estos autores destaca Pedro Cerezo, quien no duda en contraponer el cristianismo de Unamuno al naturalismo panteísta de Ortega: "Si hay en Ortega un *pathos* religioso, habría que ir a buscarlo más allá del cristianismo, o más acá de él, que tanto da, en la vivencia panteísta del orden animado del mundo [...] He aquí la clave para entender la religiosidad orteguiana: el panteísmo; un sentimiento de identificación emocional con la vida cósmica, en el que puede florecer la misma actitud de conocimiento en su búsqueda de la profundidad y unidad del mundo" (Pedro CEREZO, ob. cit., p. 104).

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

caso, este explícito apartarse del panteísmo hace inviable atribuir a Ortega ningún tipo de panteísmo de cuño spinozista.

Entonces, si a partir del siglo XVIII, no es posible mantener una postura panteísta de cuño spinozista, ¿cómo entender las afirmaciones orteguianas referentes al núcleo trascientífico de las cosas que es su religiosidad o al latir divino, al nervio divino que las atraviesa? La respuesta se encuentra en las *Meditaciones* y en la concepción de la filosofía como un *amor intellectualis*³⁰, una concepción que aproximará en gran medida la labor de la filosofía y de la religión en la búsqueda de la plenitud de significado de las cosas, en general, y de la vida humana, en particular. Recordemos que para Ortega la filosofía es la ciencia general del amor. Dentro de cada cosa hay una posible plenitud y un alma noble sentirá la necesidad de perfeccionarla. El amor nos liga a las cosas, aun cuando sea pasajeramente, y las convierte en centro del universo porque el objeto amado se vuelve imprescindible para el sujeto que ama. “El amor es un divino arquitecto que bajó al mundo a fin de que todo el universo viva en conexión” (I, 749). Y la filosofía, como ciencia del amor, representa el mayor ímpetu hacia una omnívora conexión. Así lo expresa Ortega al inicio de las *Meditaciones*: “Hay en el afán de comprender concentrada toda una actitud religiosa. Y, por mi parte, he de confesar que, a la mañana, cuando me levanto, recito una brevíssima plegaria, vieja de miles de años, un versillo del Rig-Veda, que contiene estas pocas palabras aladas: ‘¡Señor, despiértanos alegres y danos conocimiento! Preparado así, me interno en las horas luminosas o dolientes que trae el día [...]’” (*ibid.*, 751).

Para Ortega, la religión es un modo de sentir, un modo de vivir, un afán de comprender, por el cual el hombre puede “henchir su espíritu indefinidamente”, tal y como anunciaba en el “Sobre *El Santo*”. Por eso, también allí decía “Todo hombre que piense: ‘la vida es una cosa seria’, es un hombre íntimamente religioso” (II, 24). Este modo de vida también tendrá su propia exigencia de autenticidad. Ortega no sólo concede que el hombre auténtico, en su esfuerzo deportivo, puede comprometerse con una religión; sino que las figuras de la autenticidad-inautenticidad encuentran su correlato en la diferencia que establece entre el “santo” y el “santón”, respectivamente. Pero no deseo apartarme del tema central de este artículo, pues estas consideraciones forman ya parte de la investigación del tema de la religión en la primera navegación. Mi objetivo ahora sigue siendo desentrañar la dimensión espiritual que Ortega deja entrever en estos escritos de juventud; pues, si nuestro paseo por el paisaje nos ha permitido comprender mejor el sentimiento cósmico

³⁰ Estoy muy de acuerdo con la lectura y los análisis desarrollados por Juan NAVARRO DE SAN PÍO, “La sombra mística del paisaje orteguiano: Giner de los Ríos y Emerson”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 22, pp. 151-172. En concreto con la lectura de las *Meditaciones del Quijote*, la idea krausista de naturaleza y la continuidad establecida entre textos como “Las ermitas de Córdoba”, “La pedagogía del paisaje” y el inicio de las *Meditaciones*. Sin embargo, Navarro parece finalmente vincularse a la interpretación de Pedro Cerezo y asumir el panteísmo en el joven Ortega, sin llegar a explorar en profundidad la hipótesis panteísta apuntada.

por que el se decanta Ortega, lo cierto es que la pregunta por el trasmundo a él asociado continúa abierta.

5. El trasmundo del quijotismo: concepción orteguiana de Dios

Para Giordano Bruno –nos recuerda Ortega– *est animal sanctum, sacrum et venerabile mundus* (I, 757). Pero ya hemos visto que Ortega no acepta la identificación de la naturaleza o el mundo con Dios. Entonces, ¿en qué sentido podemos decir que *el mundo es un animal santo, sacro y venerable?*, ¿es compatible la existencia de un trasmundo con esta suerte de divinización de la naturaleza?, ¿hay en Ortega alguna concepción de Dios?

Conocemos de antemano la respuesta, la anunciábamos al inicio de estas páginas: la segunda vez que Ortega utiliza la noción de trasmundo será en las *Meditaciones*, para apuntar a una nueva concepción de Dios. No será una alusión pasajera, sino que “Trasmundos” es el título que otorga al cuarto epígrafe de la “Meditación preliminar”, un epígrafe que puede ser leído como continuación de la pedagogía del paisaje. Así comienza Ortega la explicación de sus trasmundos: “Este bosque benéfico que unge mi cuerpo de salud, ha proporcionado a mi espíritu una gran enseñanza. Es un bosque magistral; viejo, como deben ser los maestros, sereno y múltiple. Además, practica la pedagogía de la alusión, única pedagogía delicada y profunda” (I, 768). La pedagogía del paisaje, que enseñaba virtudes y que se correspondía con una educación moral, cede el paso ahora a la pedagogía de la alusión, aquella que nos predispone para el descubrimiento de la profundidad de las cosas, para el conocimiento del sentido que ellas tienen.

Ortega explica que el bosque le ha enseñado la existencia de diferentes planos de realidad. Hay un primer plano de realidades que se nos impone de forma violenta y ante el cual nuestro modo de ver es pasivo. Pero tras estas realidades aparecen otras, nuevos planos de realidad cada vez más profundos, más suggestivos, a los que sólo podemos acceder si tenemos voluntad para ello. Estas realidades superiores son más pudorosas, y para hacerse patentes nos ponen una condición: que queramos su existencia y nos esforcemos en ellas. “La ciencia, el arte, la justicia, la cortesía, la religión son órbitas de realidad que no invaden bárbaramente nuestras personas, como hace el hambre o el frío, sólo existen para quien tiene la voluntad de ellas” (*ibid.*, 769).

Nuevamente la finura y sutileza del pensamiento orteguiano nos obliga a extremar precauciones. Hasta este punto, todo lo más que podemos afirmar es que Ortega muestra un claro respeto por la religión a la que pone al mismo nivel que la ciencia o el arte. Esto supone una consideración positiva de la religión que, a estas alturas, resulta innegable, al menos, en el joven Ortega. Pero es necesario advertir que el pasaje al que estamos aludiendo es uno de los textos paradigmáticos de Ortega, en el que se puede apreciar claramente la

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

influencia kantiana. El núcleo epistemológico del texto es también indiscutible y no pretendemos ignorar esta dimensión. Por eso, cuando Ortega explica que hay sobre el pasivo ver un ver activo, un ver que es *mirar*, que ve interpretando e interpreta viendo –un ver capaz de descubrir la dimensión de profundidad de las cosas–, afirma que “si no hubiera más que un ver pasivo quedaría el mundo reducido a un caos de puntos luminosos” (*ídem*), como Kant afirmó, en su momento, que “las intuiciones sin conceptos son ciegas” (KrV, A51). Es evidente que la intención primaria del texto es puramente epistemológica, pero tras este pensamiento de primer orden, se esconden otras reflexiones que Ortega sólo hace destellar débilmente en rápidas alusiones a “Dios”; alusiones consideradas por algunos como mera retórica y artificios literarios de Ortega. Son estas alusiones las que ahora deseo desentrañar³¹.

Así: “Cuando dice el hombre de mucha fe que ve a Dios en la campiña florecida y en la faz combada de la noche, no se expresa más metafóricamente que si hablara de haber visto una naranja [...]. Pues bien, la tercera dimensión de la naranja no es más que una idea, y Dios es la última dimensión de la campiña” (I, 769). Dios es la última dimensión de la campiña, la realidad más profunda y sugestiva, aquella que sólo existe para aquellos que se esfuerzan en ella. Es la dimensión que nos posibilita diferenciar entre planos, la que nos permite centrar nuestra atención igual que se ajusta la lente de un microscopio para enfocar adecuadamente, diferenciar planos, ordenar las cosas y descubrir la red de relaciones existentes entre ellas. Ortega ya había advertido del peligro de confundir lo pequeño y lo grande, de tomar lo cercano por lejano, de no diferenciar lo superficial y lo trivial. “¿Cuándo nos abriremos a la convicción de que el ser definitivo del mundo no es materia ni es alma, no es cosa alguna determinada, sino una perspectiva? Dios es la perspectiva y la jerarquía: el pecado de Satán fue un error de perspectiva” (*ibid.*, 756). En esta yuxtaposición de planos que es la realidad, Dios es la perspectiva –no *una* perspectiva, sino *la* perspectiva– porque también es la jerarquía, la dimensión última de la realidad sobre la que contraponer los planos. La perspectiva se perfecciona con la multiplicación de los planos y la exactitud con que reaccionamos ante cada uno de ellos. Para quien lo pequeño no es nada, tampoco lo grande es nada. Sin la jerarquía el cosmos vuelve al caos. De ahí que afirme Ortega que “el escorzo es el órgano de la profundidad visual” (*ibid.*, 770), cuando lo ejercitamos lo que descubrimos es la dimensión de profundidad, ese trasmundo, ese fondo latente, sobre lo que se hace patente todo lo demás. La dimensión de profundidad se presenta siem-

³¹ El mismo José Antonio Maravall, amigo y discípulo de Ortega, afirmaba que “Quien haya leído en actitud indagatoria, no condenatoria, la obra de Ortega, quien a través de ella haya captado su pulso vital, y más aún, quien le haya conocido personalmente, sabe que no es mera retórica la apelación a Dios, tan frecuente en sus páginas” (Jose Antonio MARAVALL, *Ortega en nuestra situación*. Madrid: Taurus, 1959, p. 49).

pre en una superficie que posee dos valores: en primer lugar, cuando lo tomamos como lo que es, materialmente; en segundo lugar, cuando lo vemos en su segunda vida, en su vida virtual. Esta vida virtual es el núcleo trascientífico de las cosas del que Ortega ya nos hablaba en “Sobre *El Santo*”. Pero para acceder a ella, para ser capaz de apreciar la profundidad de las cosas, la vida de segundo plano que ellas tienen, su vida virtual, es condición necesaria la jerarquía.

Y esto es la profundidad de algo: lo que hay en ella de reflejo de lo demás, de alusión a lo demás. El reflejo es la forma más sensible de existencia virtual de una cosa en otra. El “sentido” de una cosa es la forma suprema de su consistencia con las demás cosas, es su dimensión de profundidad. No, no me basta con tener la materialidad de una cosa, necesito, además, conocer el “sentido” que tiene, es decir, la sombra mística que sobre ella vierte el resto del universo (*ibid.*, 782).

Recordemos que, según la concepción de la filosofía como *amor intellectualis*, el ideal es hacer de cada cosa el centro del universo. Esto significa adentrarnos en la profundidad de su ser, en su vida religiosa, en lo que hay en ella de reflejo, de *alusión* a los demás. No basta con conocer la materialidad, hay que acceder al sentido; es decir, “a la sombra mística que sobre la cosa vierte el resto del universo”, a la red de relaciones existentes entre las cosas, sin perder la perspectiva de Dios, porque Dios es el trasfondo sobre el cual ajustar los planos; es, por decirlo de algún modo tentativo, el criterio intrínseco de verdad o, tal vez mejor, de realidad. Esto es llevar a cada cosa a su plenitud de significado. Y en esto consiste la filosofía como ciencia general del amor, pero también la religión como modo de henchir el espíritu. ¿Por qué ignorar –como siempre se hace– que la máxima orteguiana por excelencia va acompañada de una referencia bíblica? ¿Cómo interpretarla sino? “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo. *Benefac loco illi quo natus es* [Bienaventurado sea el lugar donde has nacido], leemos en la Biblia” (*ibid.*, 757).

Ortega no siente mucho apuro a la hora de criticar a algunos autores –Menéndez Pelayo o Valera– por su falta de perspectiva. Para Ortega estos autores aplaudían la mediocridad porque no tuvieron la experiencia de lo profundo: “Digo experiencia, porque lo genial no es expresión ditirámbica; es un hallazgo experimental, un fenómeno de experiencia religiosa” (*ibid.*, 772). Y continúa explicando que Schleiermacher hallaba la esencia de lo religioso en el sentimiento de pura dependencia: “El hombre, al ponerse en aguda intimidad consigo mismo, se siente flotar en el universo sin dominio alguno sobre sí ni sobre los demás; se siente dependiendo absolutamente de algo –llámese este algo como se quiera” (*idem*). Pero, si bien Ortega puede aceptar la expresión de Schleiermacher, no así su conceptualización, pues está apegada a una de las formas de la patética continental, aquella correspondiente al *pathos* trascendental. Me atrevería a afirmar,

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

con una expresión que bien podría haber formulado Ortega, que Schleiermacher –¡romántico y alemán!– estaba infectado por el virus del misticismo. En cambio, una mente sana –continúa Ortega–, aquella liberada de todo *pathos*, quedará sobrecogida en la vida por la sensación de una absoluta superioridad, por los límites que trascienden nuestra dominación comprensiva.

¿Qué ha cambiado en esa comprensión de dependencia absoluta? Sólo podemos apreciarlo adecuadamente si exploramos la nueva concepción de Dios que Ortega está ensayando y a la que debemos añadir un nuevo texto paradigmático, en el que nuevamente se suele desatender la alusión a Dios: “Toda labor de cultura es interpretación –esclarecimiento, explicación o exégesis– de la vida. La vida es el texto eterno, la retama ardiendo al borde del camino donde Dios da sus voces. La cultura –arte o vivencia o política– es el comentario, es aquel modo de la vida en que refractándose esta dentro de sí misma, adquiere pulimento y ordenación” (*ibid.*, 788).

La retama ardiendo al borde del camino es, evidentemente, una referencia directa a la zarza ardiendo con la que se topa Moisés (Ex, 3, 2-4), la forma con la que se le presenta Dios. Sabemos que es el momento de la alianza con el pueblo elegido, pero también el momento en el que Dios se da a sí mismo su nombre “Yo soy el que soy” (Ex, 3, 14), expresión que en hebreo antiguo forma el tetragrámaton YHWH, cuya pronunciación conjetal –con la introducción de sonidos vocálicos en una lengua consonántica– da lugar al consabido nombre de Yahveh. Pero la expresión “Yo soy el que soy” nos da mucho más que un nombre, nos ofrece la descripción de la naturaleza de Dios. La formulación hebrea *Ehyeh-Asher-Ehyeh* corresponde a un tipo de presente intemporal, un presente con carácter eterno por cuanto carece de pasado y de futuro. La expresión puede traducirse como “yo soy el que soy”, “yo seré el que seré”, “yo soy lo que está siendo” o “yo soy lo que siempre es”. Es suficiente la aplicación del principio de identidad para desentrañar el significado oculto de la frase de Ortega. La vida es el texto eterno, la retama ardiendo al borde del camino –Dios– donde Dios da sus voces –donde dice “Yo soy el que soy”–. La vida es el texto eterno, es Dios diciendo “Yo soy el que soy”. La vida es el texto eterno; la vida es lo que es, la vida es lo que está siendo, la vida es lo que siempre es. La vida es Dios o, si lo preferimos, Dios es la vida. Pues, si *mi* vida llegará a ser la realidad radical en la filosofía orteguiana, ¿qué otra cosa sino Dios puede ser *la* vida? Es esta vida la que anima a todos los seres, la que convierte al mundo en un *animal* santo, sacro y venerable –la clave está en el ser-un-animal, es decir, un ser animado, un ser vivo, un viviente–, la que nos teje a todos en el mismo tapiz y nos entrelaza y vincula. Es la vida la que produce la sensación de sobrecogimiento y dispara el sentimiento de absoluta dependencia; pues es la vida esa realidad superior de la que todos dependemos.

Podemos comprobar, fácilmente, que esta comprensión orteguiana de Dios no es incompatible con la filosofía que Ortega está madurando. Tal vez para algu-

nos resulte una interpretación rebuscada de lo que otros han identificado como hermosa pero vacua retórica orteguiana. Pero, entonces, ¿qué pensar de la crítica a la religión positiva formulada justo a continuación?: “Esta es la dificultad con la que tropieza la religión y que la ha mantenido siempre en polémica con otras formas de la humana cultura, sobre todo con la razón. El espíritu religioso refiere el misterio que es la vida a misterios todavía más intensos y peraltados” (*ibid.*, 789). El misterio es la vida, la vida es misterio. La religión no necesita recurrir a otras realidades superiores, a otros misterios mayores, no necesita hipostasiar otros trasmundos más allá del torrente vital que anima el mundo.

Ahora estamos en disposición de comprender plenamente el rechazo de Ortega a los trasmundos del norte y del sur, así como la crítica al goticismo místico empeñado en crear un mundo más allá de este y la crítica al materialismo románico preocupado por reconducir todo al mundo empírico. Comprendemos ahora que, aunque son muchos los trasmundos a los que alude de forma más o menos explícita durante sus primeros escritos, el verdadero trasmundo para Ortega no es un *mundo más allá* sino un *mundo detrás*. Un mundo detrás que, finalmente, pone de manifiesto aquello que trasciende a todos los seres y une en comunión a todas las cosas: la vida. La religión –decía Ortega en “Arte de este mundo y del otro”– es para esta vida, porque –añado yo ahora– la vida misma es Dios.

6. A modo de epílogo: Más allá de los trasmundos, el inicio de la primera navegación

Sería realmente interesante utilizar la diferencia entre vida espontánea (texto eterno) y cultura adquirida (comentario) para ensayar la diferencia entre religiosidad y religión. Siguiendo el pensamiento de Ortega, podríamos defender que la vida individual, lo inmediato y momentáneo de la vida, lo espontáneo, alberga ya en su interior el impulso espiritual, aquel instinto religioso que alienta el sentimiento cósmico, y que permitiría postular la dimensión espiritual del ser humano como trascendental. Por el contrario, la cultura proporciona ya objetos purificados, algo que en un momento determinado fue vida espontánea; pero que, ahora, solo tiene valor como instrumento y arma de nuevas conquistas. La religión positiva, la religión institucionalizada, es ya una conceptualización y como tal pertenece al ámbito cultural. En comparación con lo inmediato, con la espiritualidad de la vida espontánea, la religión parece abstracta, genérica, dogmática. Si, como decía Ortega, “el martillo es la abstracción de cada uno de sus martillazos” (I, 756); la religión bien podría ser la abstracción de la religiosidad del ser humano.

A lo largo de estas páginas he querido mostrar la sensibilidad que el joven Ortega muestra hacia lo que ahora resumo bajo el concepto de religiosidad; así como su consideración del instinto religioso como parte constitutiva del ser humano, esa suerte de fenomenología del sentimiento artístico-religioso que

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

elabora a partir de las tesis de Worringer, la comprensión de la pedagogía del paisaje como religión y la consideración final de Dios como torrente vital que anima a todos los seres vivos y los entrelaza en un mismo tapiz. Sin embargo, pese a la belleza y profundidad manifiestas en estas notas, una vez en la goleta orteguiana los vientos soplarán hacia esa abstracción que es la religión. Y así, en 1916, en “Verdad y perspectiva”, apunta Ortega el lugar hacia el que dirige su embarcación: “Entrevenemos una edad más rica, más compleja, más sana, más noble, más quieta, con más ciencia y más religión y más placer” (II, 164). He aquí el inicio de la primera navegación que nos llevará a la configuración de una religión “a la altura de los tiempos” y que terminará con el avistamiento –y una nueva comprensión– de Dios. Pero esta nueva aproximación al tema de la religión en la obra de Ortega habremos de dejarla para otra ocasión. ●

Fecha de recepción: 12/10/2020

Fecha de aceptación: 11/11/2020

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CEREZO, P. (1984): *La voluntad de aventura*. Barcelona: Ariel.
- CONILL, J. (2006): “De la religión de la vida a la religión personal en Ortega y Zubiri”, *The Xavier Zubiri Review*, 8, pp. 93-101.
- FRAIJÓ, M. (1994): “Filosofía de la religión: una azarosa búsqueda de identidad”, en M. FRAIJÓ (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*. Madrid: Trotta, 2005, 3^a ed., pp. 13-45.
- (2005): *A vueltas con la religión*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2012, 7^a ed.
- GAOS, J. (1957): *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española*. México: Imprenta Universitaria.
- GÓMEZ CAFFARENA, J. (2007): *El Enigma y el Misterio. Una filosofía de la religión*. Madrid: Trotta.
- GOYENECHEA, F. (1971): “Ateísmo e historicismo: Ortega y Gasset”, en AA.VV., *El ateísmo contemporáneo*, Vol. II. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1971, pp. 351-379.
- GRACIA, J. (2014): *José Ortega y Gasset*. Madrid: Fundación Juan March / Taurus.
- LAO TSE (2018): *Tao Te ching. Los libros del Tao*. Edición y traducción del chino de Iñaki Preciado Idoeta. Madrid: Trotta.
- LASAGA, J. (1997): *Ortega y Gasset*. Madrid: Ediciones del Orto.
- (2012): “Estudio introductorio: José Ortega y Gasset, entre la vida y la razón”, en *José Ortega y Gasset. Colección de Grandes Pensadores*. Madrid: Gredos, pp. XVII-CXLI.
- MARAVALL, J. A. (1959): *Ortega en nuestra situación*. Madrid: Taurus.
- MARTÍN VELASCO, J. (1973): *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Trotta [7^a ed. corregida y aumentada, 2006].
- (1994): “Fenomenología de la religión”, en M. FRAIJÓ (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*. Madrid: Trotta, 2005, 3^a ed., pp. 67-88.
- MOLINUEVO, J. L. (2002): *Para leer a Ortega*. Madrid: Alianza Editorial.
- MORENO, A. (2011): “Ortega y Gasset: religión y problema en España”, *Pensamiento*, nº 67/253, pp. 459-486.

- MORÓN ARROYO, C. (1963): *El sistema de Ortega y Gasset*. Madrid: Ediciones Alcalá.
- NAVARRO, J. (2011): "La sombra mística del paisaje orteguiano: Giner de los Ríos y Emerson", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 22, pp. 151-172.
- NATAL, D. (1987): *Ortega y la religión. Nueva lectura*. Tesis Doctoral. Universidad de Valladolid.
- (1988): "Ortega y la religión. Nueva lectura. I. Dios a la vista y Dios escondido", *Estudio Agustiniano*, nº 23/1, pp. 3-118. [Online] Dirección URL: http://www.agustinos.valladolid.es/estudio/investigacion/estudioagustiniano/estudiofondos/estudio1988/estudio_1988_1_01.pdf [Consulta: 10/09/2019]
- ORTEGA Y GASSET, J. (2004-2010): *Obras Completas*. 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- ORTEGA-UNAMUNO (1987): *Epistolario completo*. Madrid: El Arquero.
- OTTO, R. (1936): *Das Heilige*. Munich, Beck. Trad. esp. Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios. Estudio introductorio de Manuel Fraijó. Madrid: Alianza Editorial, 2016.
- PINO CAMPOS, L. M. (2000): *La religión en Ortega y Gasset*. Madrid: Ediciones del Orto.
- (2002): "Dios en José Ortega y Gasset: una síntesis de sus creencias e ideas", en J. L. CABRIA y J. SÁNCHEZ-GEY (eds.), *Dios en el pensamiento hispano del siglo XX*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- RAMIRO DE PANO, M. P. (1977): *Dios y el cristianismo en Ortega y Gasset*. Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid. Disponible en <http://eprints.ucm.es/tesis/19972000/H2/H2097601.pdf> [Fecha de último acceso: 10/09/2019]
- SAN MARTÍN, J. (2012): *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- TAYLOR, CH. (1978): "The Validity of Transcendental Arguments", *Proceedings of the Aristotelian Society*, nº 79, pp. 151-165.
- (2011): "Die Blosse Vernunft ("Reason Alone")", en Ch. TAYLOR, *Dilemmas and Connections. Selected Essays*. Cambridge: Harvard University Press, pp. 326-346.
- VAN DER LEEUW, G. (1933): *Phänomenologie der Religion*. Tubinga: Verlag. Trad. esp. Fenomenología de la religión. México: FCE, 1975.
- WORRINGER, W. (1911): *Formprobleme der Gotik*. Munich: Verlang. Trad. esp. de Manuel García Morente, *La esencia del estilo gótico*. Buenos Aires: Revista de Occidente, 1942.

Aliquid pro aliquo: perspectivismo orteguiano y teoría girardiana del deseo mimético

Una hipótesis de lectura entre poética y política

Constanza Ciscato

ORCID: 0000-0002-7886-8980

Resumen

El tema de la relación entre literatura y política suscita cuestiones tan variadas como estimulantes y complejas, incluida la de la «ficción». Sobre este tema se centraron las reflexiones, entre otros, de José Ortega y Gasset y de René Girard y es posible plantear, respecto de tales reflexiones, en razón de algunos paralelismos evidentes, una hipótesis de lectura según la cual la teoría del deseo mimético de Girard hundiría sus raíces en el potencial interpretativo del perspectivismo, tal como lo entiende el filósofo español, guardando una conexión estrecha y vinculante con un concepto absolutamente nuevo de realismo, que representaría su principio activo y generador. Los dos autores coinciden en última instancia en el hecho de que la ficción posee un carácter todo menos que extrínseco o meramente decorativo, ya que pretende crear un espacio para la revelación de un significado por lo general oculto y más profundo que la propia realidad.

Palabras clave

Ortega y Gasset, René Girard, Literatura, política, ficción, perspectivismo, mimesis

Abstract

The theme of the relationship between literature and politics raises different and interesting questions, including the one about "fiction". José Ortega y Gasset and René Girard, among others, have focused on this theme. From their reflections, due to the evidence of some parallels, an hypothesis of interpretation can be advanced according to which the Girardian theory of mimetic desire would be rooted in the interpretative potential of prospectivism, as understood by the Spanish philosopher. In close and binding connection with an absolutely new concept of realism, which would represent its active, generating principle. The two authors ultimately agree on the fact that fiction has a character that is anything but extrinsic or merely decorative, since it aims to create a space for the revelation of a meaning usually hidden and deeper than reality itself.

Keywords

Ortega y Gasset, René Girard, Literature, politics, fiction, prospectivism, mimesis

El tema de la relación entre literatura y política, que forma parte de aquella más amplia de la cultura y el poder, plantea cuestiones tan variadas como estimulantes y complejas, incluida la de la «ficción».

Concebida no tanto como una mera invención de situaciones imaginarias, que se opone a la «solidez» de la realidad, sino como una estructura de racionabilidad¹, como un sistema de conexión que construye formas de coexistencia, a

¹ El valor cognitivo de la ficción en diferentes campos del conocimiento fue planteado en el último siglo, como es sabido, por Hans VAHINGER, *Die Philosophie des Als-Ob. System*

Cómo citar este artículo:

Ciscato, C. (2022). "Aliquid pro aliquo": perspectivismo orteguiano y teoría girardiana del deseo mimético. Una hipótesis de lectura entre poética y política. *Revista de Estudios Orteguianos*, (44), 187-200.

<https://doi.org/10.63487/reo.107>



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

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 44. 2022
mayo-octubre

las que confiere el modo de lo posible, de lo real o de lo necesario, la ficción se sitúa, idealmente, en el cruce entre poética y política.

La racionalidad de la ficción poética puede ocultar una alegoría política y civil. La acción política que identifica las situaciones e indica los actores, que vincula los acontecimientos y de ese vínculo deduce la posibilidad y la imposibilidad, utiliza la ficción, al igual que los novelistas.

En el campo de la literatura moderna, la obra que funda el género novelesco y lo lleva a su plena madurez, el *Don Quijote de la Mancha* de Miguel de Cervantes, es emblemático de esa ficción necesaria, de una ficción que no se aleja de lo real, sino que abre un espacio en lo real –que no está al servicio de nada y por ello es libre en su fecundidad– que surge del reconocimiento de la sutil brecha que existe entre lo que es la realidad y lo que quisiéramos que fuera, lo que es y lo que creemos que es.

En esta obra maestra se centraron las reflexiones, entre otros, de dos importantes autores, José Ortega y Gasset y René Girard, y respecto de tales reflexiones, en razón de algunos paralelismos evidentes, deseamos plantear una hipótesis de lectura.

En el ensayo titulado *Mensonge romantique, vérité romanesque*, publicado en 1961, Girard realiza un análisis de los textos de las principales obras de narrativa occidental, en las que identifica el problema del deseo mimético-triangular, que aclarará y analizará en profundidad en sus estudios posteriores. En su opinión, surge de la lectura de las novelas de Cervantes, Stendhal, Proust y Dostoievski, un nuevo mecanismo del deseo humano, según el cual éste no se fija de forma autónoma, describable a través de una trayectoria lineal, que conecta directamente el sujeto con el objeto, sino que imitando el deseo de los demás– se configura según un esquema triangular: sujeto-modelo-objeto. La tesis sostenida por el autor francés es que la literatura occidental moderna, empezando por Cervantes, es el lugar donde se pone en escena esta revelación, este “desengaño”. Escribe:

*Il n'est pas une idée du roman occidental qui ne soit présente en germe chez Cervantès.
Et l'idée de ces idées, l'idée dont le rôle central est à chaque instant confirmé, l'idée-mère, à partir de laquelle on peut tout retrouver, c'est le désir triangulaire².*

¿De dónde nace esta intuición? ¿Cuáles son las raíces teóricas de esta tesis?

Nos gustaría plantear una hipótesis para el debate: que puede haber sido impulsado por la lectura de las *Meditaciones del Quijote*³, la primera obra de Ortega y Gasset.

der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Berlín: Reuther & Reichard, 1911.

² René GIRARD, *Mensonge romantique et vérité romanesque*. París: Bernard Grasset, 1961, p. 57.

³ El ensayo se compone idealmente de dos partes: la primera parte incluye las *Meditaciones del Quijote*, mientras que la segunda parte reproduce la conferencia titulada *Idea de Teatro*, que Ortega dio en Madrid y Lisboa en 1946, en la que presentó, en síntesis, su propia concepción de la función del teatro en la vida humana.

En este ensayo de registro crítico-literario⁴, publicado en 1914 y que reflexiona sobre aquella que se considera la obra maestra fundamental de la literatura y la historia de España, encontramos *in nuce*, no solo, como ya se ha señalado, los temas centrales y originales del pensamiento y la metodología de análisis que caracterizarán en los años sucesivos la producción del filósofo madrileño, sino tal vez también, como trataremos de demostrar, una matriz de la teoría girardiana del deseo mimético.

Pese a que Girard no menciona explícitamente este ensayo, ni tampoco proporciona en el suyo las referencias bibliográficas que puedan probarlo, los paralelismos y similitudes que se pueden identificar en este nos parecen tales que justifican al menos una reflexión y un estudio.

En particular, entre tantas intuiciones, el joven profesor de metafísica de la Universidad de Madrid comienza a formular en su ensayo esa teoría del perspectivismo, que, dos años más tarde, aclarará en el artículo *Verdad y perspectiva*⁵

⁴ Como señala Bruno Arpaia, en su traducción de las *Meditaciones del Quijote*, la obra maestra de Cervantes es, según Ortega, el libro-continento, la línea divisoria fundamental del mundo occidental, que resume los rumbos cardinales del imaginario y la cultura de la modernidad y capta la trama de sus significados últimos, en la encrucijada entre el género novelesco y el nombre del género, entre la literatura y la realidad, entre lo cómico y lo trágico. La reflexión sobre el Quijote es, pues, una reflexión sobre la novela *tout-court* (Cfr. José ORTEGA Y GASSET, *Meditazioni del Chisciotte*, trad. italiana de Bruno Arpaia, introducción de Otello Lottini. Nápoles: Guida, 1986, p. 11).

En la visión orteguiana, el origen de la novela y la delimitación del género novelesco encuentran su fundamento en la noción de género. Al contrario de la poética clásica, y entrando en controversia con Benedetto Croce, quien en *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* (1902) niega, como es sabido, la existencia de los géneros literarios, el filósofo español no los considera como un conjunto de reglas, normas y estructuras formales dentro de las cuales el autor debe verter un contenido. En su opinión, el “fondo” o contenido y la “forma” son inseparables, aunque sean distintos. El género es propiamente la génesis y generación de la obra de arte, a partir del tema. La distinción entre los géneros, por tanto, no es de naturaleza formal, sino temática generativa. Dado que la obra de arte es una realización en un sentido activo, deben distinguirse los géneros sobre la base de ciertos temas “radicales e irreductibles”, entendidos como sustancia de la realidad estética que, al ser puestos en “forma”, delimitan los bloques figurativos. Así concebidos, los géneros constituyen un proceso de manifestación de las visiones radicales del hombre, una explicación de los aspectos cardinales de su cultura y, como tales, están cargados de un valor antropológico, ya que el hombre es siempre el tema esencial e irreducible del arte. En este sentido, se puede entender la enorme importancia del Quijote en la visión de Ortega, no solo como la primera obra “del género”, sino también como una cima normativa y problemática, a partir de la cual se desarrolla el imaginario de la modernidad, a lo largo de la trayectoria que de Cervantes llega a Stendahl, Dostoievski, Proust y Joyce.

⁵ Este ensayo aparece en el primero de los ocho tomos que componen la colección *El Espectador*, publicada de 1916 a 1934, ahora en José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, Madrid: Fundación José Ortega y Gasset/Taurus, 2004-2010, tomo II, pp. 159-164, y sirve de introducción a toda la colección, aclarando las intenciones del proyecto. En adelante las referencias de Ortega que remiten a esta edición figuran con el tomo en romanos y las páginas en arábigos.

y, posteriormente, en el texto de la lección inaugural del curso universitario impartido en 1921-22, titulado *El tema de nuestro tiempo*⁶. Y es precisamente el concepto, al mismo tiempo físico y filosófico, de perspectiva y las nociones relacionadas de escorzo, oblicuidad y profundidad, lo que puede considerarse como el *humus* en el que arraiga la visión dinámica del deseo al que está vinculado el nombre de Girard. Partiendo de las premisas orteguianas, cualquier objeto de investigación, enfocado a través de la posición intelectual desarrollada por el filósofo español, se muestra gradualmente en toda su “corporeidad” volumétrica (aunque sea abstracta), es decir, se revela de manera no frontal sino oblicua, no aplanado por la luz directa, sino resaltado por ese contraste entre luz y sombra que le da profundidad. El concepto ya se intuye en el *Prólogo al Lector*, donde se lee:

Yo sólo ofrezco *modi res considerandi*, posibles maneras nuevas de mirar las cosas. Invito al lector a que las ensaye por sí mismo, que experimente si, en efecto, proporcionan visiones fecundas: él, pues, en virtud de su íntima y leal experiencia, probará su verdad o su error⁷.

En razón de estas “posibles maneras nuevas de mirar las cosas”, de esta visión “prospectiva”, la realidad pierde la función de punto de referencia externo e inmediato y adquiere un valor diferente, sobre el cual escribe el filósofo español:

He ahí lo que llamamos realismo: traer las cosas a una distancia, ponerlas bajo una luz, inclinarlas de modo que se acentúe la vertiente de ellas que baja hacia la pura materialidad⁸.

Por tanto, remitiéndonos a la declaración de Ortega, según la cual en sus intenciones las ideas expuestas “quisieran despertar en almas hermanas otros pensamientos hermanos”⁹, formulamos la hipótesis del vínculo entre estas reflexiones y el ensayo de Girard. La teoría del deseo triangular hundiría sus raíces en el potencial interpretativo del perspectivismo, tal como lo entiende el filósofo español, guardando una conexión estrecha y vinculante con un concepto absolutamente nuevo de realismo, que representaría su principio activo y generador.

En primer lugar, la lectura de las *Meditaciones* podría haber sugerido al autor francés la idea en la que se cimenta su teoría, es decir, la del contraste entre la vi-

⁶ El texto de esta Lección, desarrollado y enriquecido con anexos, fue publicado en 1923, ahora reunido en ORTEGA Y GASSET, III, pp. 559-654.

⁷ José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, I, p. 753.

⁸ Ibíd., p. 813.

⁹ Ibíd., p. 753.

sión romántica y novelesca: la primera –escribe– se caracteriza por la incapacidad de adquirir “*la profondeur romanesque*”¹⁰, “*comme le peintre moderne, peint à deux dimensions*”; mientras que la segunda, por el contrario, “*conquiert la troisième dimension*”, que “*permet entre l’Autre et le Moi, entre l’observation et l’introspection une synthèse*”¹¹.

Ortega sostenía que una cosa, considerada en el aislamiento, es “pobre, yerma, borrosa”¹², mientras, “hay en cada una cierta secreta potencialidad de ser mucho más, la cual se libera y expansiona cuando otra u otras entran en relación con ella”¹³, aclarando:

Esto es la profundidad de algo: lo que hay en ello de reflejo de lo demás, de alusión a los demás. El reflejo es la forma más sensible de existencia virtual de una cosa en otras¹⁴.

Y, además:

El “sentido” de una cosa es la forma suprema de su coexistencia con las demás, es su dimensión de profundidad. No, no me basta con tener la materialidad de una cosa, necesito, además, conocer el “sentido” que tiene, es decir, la sombra mística que sobre ella vierte el resto del universo¹⁵.

Asumamos, por tanto, que en estas reflexiones se anida el germen de la intuición girardiana de la transfiguración del objeto deseado, desvelada por la literatura moderna. En efecto, según el antropólogo francés, el prestigio del mediador, al inhibir en el sujeto el sentido de lo real e impedir su juicio, se comunica al objeto deseado al que da un valor ilusorio. Así es como él describe esta metamorfosis:

*Tous les désirs y portent sur des abstractions; ce sont, nous dit Stendhal, des “désirs de tête”. Les joies, et surtout les souffrances ne s’enracinent pas dans les choses; elles sont “spirituelles”, mais en un sens inférieur qu’il convient d’élucider. Du médiateur, véritable soleil factice, descend un rayon mystérieux qui fait briller l’objet d’un éclat trompeur*¹⁶.

Y, en este sentido, es imposible no recalcar cómo Ortega también hace referencia al sol:

En verano –leemos en *Meditaciones*– vuelca el sol torrentes de fuego sobre la Mancha, y a menudo la tierra ardiente produce el fenómeno del espejismo. El

¹⁰ GIRARD, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, ob. cit., p. 151.

¹¹ Ibíd., p. 152.

¹² ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, I, p. 782.

¹³ Idem.

¹⁴ Id.

¹⁵ Id.

¹⁶ GIRARD, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, ob. cit., p. 26.

agua que vemos no es agua real, pero algo de real hay en ella: su fuente. Y esta fuente amarga, que mana el agua del espejismo, es la sequedad desesperada de la tierra. Fenómeno semejante podemos vivirlo en dos direcciones: una ingenua y rectilínea; entonces el agua que el sol pinta es para nosotros efectiva; otra irónica, oblicua cuando la vemos como tal espejismo, es decir, cuando a través de la frescura del agua vemos la sequedad de la tierra que la finge. La novela de aventuras, el cuento, la épica, son aquella manera ingenua de vivir las cosas imaginarias y significativas. La novela realista es esta segunda manera oblicua. Necesita, pues, de la primera: necesita del espejismo para hacernos ver como tal. De suerte que no es solo el Quijote quien fue escrito contra los libros de caballerías, y, en consecuencia, lleva a estos dentro, sino que el género literario “novela” consiste esencialmente en aquella intususcepción¹⁷.

La metáfora del espejismo, que transpone simbólicamente la idea de la duplicidad de nuestra mirada: una, ingenua y rectilínea, según la cual el agua creada por el sol es efectiva para nosotros; la otra, oblicua, cuando vemos el agua como el espejismo que es, es decir, cuando a través de la frescura del agua vemos la sequedad de la tierra que la finge, contiene en síntesis la idea del “malentendido novelesco” descrito por el filósofo francés. De hecho,

*révèle, —escribe este último— en les opposant l'une à l'autre, la qualité spécifique de deux perceptions, [...] deux impérialismes de la perception si absolu qu'ils n'ont aucune conscience du gouffre qui les sépare. [...] Don Quichotte voit un casque enchanté là où le barbier ne voit qu'un simple plat à barbe*¹⁸.

El ingenioso *hidalgo*¹⁹ es el que entrevé bajo la pura materialidad un halo imaginario, el que convierte en esencia poética la realidad, que en sí misma, considerada directamente, nunca podría serlo.

Por consiguiente, Girard habría aceptado la distinción, que Ortega ya había identificado como “decisiva”, según la cual “lo poético de la realidad no es la realidad como esta o aquella cosa, sino la realidad como función genérica”²⁰. Según el filósofo español, “la gran lección de Cervantes” consiste en haber intuido “la condición del hombre como interpretación”, puesto que el mundo se le ofrece, desde el punto de vista semiótico, como un campo inmenso de cosas que hacen señas²¹. El hombre lee estas señas como la manifestación de algo más. Ortega utiliza a este respecto la expresión “*aliquid pro aliquo*”²², en la que, en

¹⁷ ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, I, p. 811.

¹⁸ GIRARD, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, ob. cit., p. 233.

¹⁹ Como del título original de la obra de Miguel de CERVANTES SAAVEDRA, *El Ingenioso Hidalgo Don Quixote de la Mancha* (*Primera parte*, 1605; *Segunda parte*, 1615).

²⁰ ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, I, p. 814.

²¹ ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, I, p. 15.

²² ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, I, p. 819.

efecto, nos parece que es posible englobar la esencia misma del deseo triangular, es decir el dinamismo para el que “*a l'origine d'un désir il y a toujour, le spectacle d'un autre désir, réel ou illusoire*”²⁵.

Sobre la línea del horizonte –leemos en las *Meditaciones*– en estas puestas de sol inyectadas de sangre –como si una vena del firmamento hubiera sido punzada–, levántanse los molinos harineros de Criptana y hacen al ocaso sus aspavientos. Estos molinos tienen un sentido: como “sentido” estos molinos son gigantes. Verdad es que Don Quijote no anda en su juicio. Pero el problema no queda resuelto porque Don Quijote sea declarado demente. Lo que en él es anormal, ha sido y seguirá siendo normal en la humanidad²⁴.

En el gesto emblemático de Don Quijote, que “interpreta” los molinos de viento como gigantes, la literatura asume, en opinión de Ortega, la realidad como un objeto poético, solo en calidad de “espejismo”, es decir, como una interpretación que se produce sobre la materialidad de las cosas. La realidad no es interesante en sí misma, sino que lo interesante son las representaciones de la realidad cuando el novelista transforma la inercia de lo real en un elemento dinámico que se ubica entre la materia y el sentido. Sin embargo –un aspecto que es aún más importante para sondear la validez de la hipótesis propuesta–, Ortega añade que “el germen del realismo se halla en un cierto impulso que lleva al hombre a imitar lo característico de sus semejantes”²⁵.

Y de manera similar observamos que también la teoría girardiana se basa sobre la premisa de que nuestras relaciones tienen básicamente un carácter imitativo: no deseamos un objeto como tal, sino que deseamos ser como quien posee ese objeto, deseamos esa clase de condición, la clase de felicidad que él representa ante nuestros ojos. Por esta razón la relación entre sujeto y objeto se distingue por no ser “lineal”, sino “triangular”: siempre hay un modelo que media, que arroja luz sobre lo que creemos que deseamos con todas nuestras fuerzas, pero que en realidad es sólo una “reliquia”, Ortega habría dicho un “espejismo”.

La tesis girardiana parecería, por tanto, construida a partir de la lectura propuesta por Ortega de la intuición cervantina del conflicto crítico entre la ficción y la realidad, un dualismo esencial para el héroe moderno.

²⁵ GIRARD, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, ob. cit., p. 109.

²⁴ ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, I, p. 812. “Todos, –escribe Ortega– en varia medida, somos héroes y todos suscitamos en torno humildes amores. [...] Somos héroes, combatimos siempre por algo lejano y hollamos a nuestro paso aromáticas violas” (p. 754).

²⁵ Cfr. ibíd., p. 815. Sobre la interpretación de la poética y sus géneros como *mimesis*, ver las reflexiones contenidas en la *Poética* de Aristóteles.

Don Quijote es una figura bifórm, ya que mantiene mitad de su cuerpo en la realidad y la otra mitad en lo ideal; esto es el resultado del dinamismo que le anima entre la voluntad de aventura (que es real) y la aventura (que es irreal)²⁶. En este sentido, el personaje creado por Cervantes da forma por primera vez a la novela, que es un producto ignoto para el mundo de la épica²⁷, en el que –afirma Ortega– los personajes y sus deseos están en el mismo plano²⁸. “Los hombres de Homero pertenecen al mismo orbe que sus deseos”²⁹.

Por esta razón, según la lectura orteguiana, Don Quijote no es una figura épica, pero seguramente es considerado un héroe³⁰. El héroe no dice que sea, sino que quiere ser. A diferencia de Aquiles, que es el protagonista de la epopeya, el héroe moderno se limita a quererla³¹. Su deseo de aventura es verdadero y real, mientras que la aventura no es más que “una dislocación del orden material, una irrealidad”³². Este concepto se expresa claramente en el capítulo XVIII de la *Meditación primera*, donde se destaca la dimensión trágica del héroe animado por la voluntad de ser lo que no es, por tanto, por un espíritu

²⁶ Escribe ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, I, p. 810: “Dónde colocaremos a Don Quijote, ¿del lado de allá o del lado de acá? Sería torcido decidirse por uno u otro continente. Don Quijote es la arista en que ambos mundos se cortan formando un bisel. Si se nos dice que Don Quijote pertenece íntegramente a la realidad, no nos enojaremos. Solo haríamos notar que con Don Quijote entraría a formar parte de lo real su indómita voluntad. Y esta voluntad se halla plena de una decisión: es la voluntad de la aventura”. Como él mismo dice: “Bien podrán los encantadores quitarme la ventura, pero el esfuerzo y el ánimo es imposible”. Por eso con tan pasmosa facilidad transita de la sala del espectáculo al interior de la patraña. Es una naturaleza fronteriza, como lo es, en general, según Platón, la naturaleza del hombre”.

²⁷ Ortega considera el *Quijote* como el libro que funda el género novelesco y lo lleva a la madurez clásica, rompiendo la visión y la práctica de la épica.

²⁸ Ortega sitúa el *Quijote* en la huella heroicómica en la que sitúa la novela moderna de la que es paradigma: la novela es el producto artístico que mejor expresa la tensión del hombre entre dos polos primarios; es esta tensión la que revela el dinamismo esencial, que la distingue de otros géneros literarios, entre la imaginación y la llamada realidad. Arpaia observa que la dualidad del héroe va acompañada de una dualidad interpretativa: si lo miramos rectamente, desde un punto de vista ideal, y lo seguimos en su dolorosa vida, reconociendo motivaciones y sentidos, la mirada lo convierte en un héroe estético *trágico*. Por el contrario, si lo miramos oblicuamente, con distancia y desapego, desde el punto de vista de la vida vegetativa, lo transformamos en un objeto estético *cómico*. Este es el problema esencial que Cervantes intuyó con su “héroe” cuando lo presentó por primera vez en la escena literaria. No se trata, pues, de un cambio de naturaleza del personaje, sino de una modificación del punto de vista del lector (Cfr. ORTEGA Y GASSET, *Meditazioni del Chisciotte*, ob. cit., p. 17).

²⁹ ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, I, p. 816.

³⁰ Cfr. Ibídem, p. 818.

³¹ Cfr. ídem.

³² Escribe Ortega: “Serán las aventuras vahos de un cerebro en fermentación, pero la voluntad de la aventura es real y verdadera. En la voluntad de aventuras, en el esfuerzo y en el ánimo nos sale al camino una extraña naturaleza bifórm. Sus dos elementos pertenecen a mundos contrarios: la querencia es real, pero lo querido es irreal” (*Ibídem*, p. 816).

utópico³³, destinado a alimentarse y crecer de manera exponencial en la libertad absoluta permitida a la abstracción³⁴.

Y también este aspecto está presente en la teoría de Girard, que especifica cómo el deseo humano revela no tanto lo que uno quiere *tener*, sino más bien lo que uno quiere *ser*. El objeto no es más que un medio para llegar al *ser* del mediador³⁵. Uno no desea el objeto sino ser como el que lo posee. Es solo de forma ingenua que se podría pensar que un objeto es buscado por su pura materialidad, más bien debe entenderse como un intento de acercarse a un modelo y, precisamente, a esa *plénitude d'être* que brilla en él y de la que carece el sujeto. Por ello el objeto del deseo cambia con cada aventura, pero el triángulo permanece³⁶. El filósofo francés escribe:

*Le héros va traverser l'existence de désir en désir comme on traverse un ruisseau en sautant sur pierres glissantes*³⁷.

Para el hombre que se ve forzado entre esas dos alternativas que Ortega bien había identificado, el deseo se configura como una “ascensión sin más allá”, como una huida perpetua, reconociendo que existe el “riesgo” de que la realidad, al convertirse en un objeto poético, haga estallar la encrucijada entre la materia y el sentido. Caminando por el campo de Montiel con Don Quijote y Sancho, se descubre que las cosas tienen dos caras: una es el “sentido”, su significado, en lo que se convierten al ser interpretadas; la otra es la “materialidad”, su sustancia, lo que las constituye antes y a pesar de cualquier interpretación o mediación. Sin embargo, las interpretaciones a veces se “condensan” hasta el punto de formar una objetividad que es un duplicado de la principal, de la llamada real³⁸. De ello surge un conflicto perenne:

La “idea” o “sentido” de cada cosa y su “materialidad” aspiran a encajarse una en otra. Pero esto supone la victoria de una de ellas. Si la “idea” triunfa, la “materialidad” queda suplantada y vivimos alucinados. Si la materialidad se impone y, penetrando el vaho de la idea, reabsorbe esta, vivimos desilusionados³⁹.

³³ Escribe Ortega: “El héroe anticipa el porvenir y a él apela. Sus ademanes tienen una significación utópica” (*Ibidem*, p. 821).

³⁴ Leemos: “De todos modos la volición libérrima inicia y engendra el proceso trágico. Y este “querer”, creador de un nuevo ámbito de realidades que solo por él son –el orden trágico–, es, naturalmente, una ficción para quien no haya más querer que el de la necesidad natural, la cual se contenta con sólo lo que es” (*Ibidem*, pp. 819-820).

³⁵ Cfr. GIRARD, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, ob. cit., p. 59.

³⁶ *Ibidem*, p. 12.

³⁷ *Ibidem*, p. 95.

³⁸ Cfr. ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, I, p. 813.

³⁹ *Idem*.

La alucinación y la desilusión pueden entenderse como los dos extremos entre los que oscila un hipotético péndulo del deseo humano: la primera, producida por la perpetua persecución de un modelo, de una idea, se alterna con la segunda, generada por la inevitable insatisfacción ante cualquier mera posesión material.

El deseo humano, en última instancia, tiende de hecho a la felicidad que, como una Eurídice, se desvanece al mero contacto con ella: "idealizarla" significa tentarla a una fuga perpetua; colocarla en las cosas materiales equivale a perderla para siempre. A este respecto, vuelven a la mente los versos del poeta Eugenio Montale:

Felicità raggiunta si cammina per te su fil di lama. Agli occhi sei barlume che vacilla, al piede teso ghiaccio che s'incrina; e dunque non ti tocchi chi più t'ama⁴⁰.

Nos parece, pues, como se ha intentado explicar hasta ahora, que en las *Meditaciones del Quijote* es posible discernir algunos temas que podrían haber constituido los ingredientes fundamentales de la teoría girardiana o, al menos, los puntos de partida de su reflexión y, viceversa, de la misma manera que en la teoría del deseo triangular se pueden encontrar reflejados los principios del perspectivismo orteguiano.

En este sentido, el vínculo entre Ortega y Girard resulta ser un campo de investigación en gran medida inexplorado hasta hoy, aún por indagar, como lo demuestra la ausencia de una bibliografía específica de referencia⁴¹.

Si queremos ahondar, sin embargo, un hecho aún más importante para identificar un núcleo teórico que nos permita descifrar el «laberinto» que pone de manifiesto esta carencia, lo podemos identificar precisamente en el tema de la ficción, en torno al cual se estrecha el nudo que une poética y política.

De hecho, los dos autores coinciden en última instancia en el hecho de que esta posee un carácter todo menos que extrínseco o meramente decorativo, ya que pretende crear un espacio para la revelación de un significado por lo general oculto y más profundo que la propia realidad.

La concesión al "juego" ficticio, magistralmente orquestado en la obra de *don Quijote*, sobre la que ambos reflexionan, no surge, en su opinión, de una mera predilección estilística, sino para permitir que emerja un aspecto más radical subestimado.

⁴⁰ MONTALE, *Ossi di seppia*. Turín: Piero Gobetti Editore, 1925.

⁴¹ En cuanto a la amplia bibliografía de carácter general, remitimos a Udo RUKSER, *Bibliografía de Ortega*. Madrid: Revista de Occidente, 1971, pp. 417; Enrique SEGURA COVARI, *Índice de la Revista de Occidente*. Madrid: Instituto Miguel de Cervantes del C.S.I.C., 1952, pp. 214; y a la *Nota bibliográfica* de los *Scritti politici* de Ortega coordinada por Luciano Pellicani. Turín: Utet, 1979 pp. 11-147. La bibliografía sobre la obra de Ortega también se actualiza anualmente en la *Modern Language Association of America* (BMLA) y en la *Revista de Estudios Orteguianos* de la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón.

La tendencia del protagonista de la obra cervantina, que vuelve indiscernibles los límites entre la certeza y la ilusión, a no percibir con claridad la separación entre la verdad y su propio autoengaño, plantea una cuestión que hace tambalear la adhesión crítica a la posición racionalista-*alética* que inaugura y domina la tradición filosófica occidental⁴². Esta cuestión, tomando impulso de lo que podríamos llamar «la intromisión sistemática del propio autoengaño», puede contribuir a equilibrar el valor indiscutible de la distinción epistémica entre realidad e ilusión, mediante una fructífera contaminación ficticia de las mismas. Esta contaminación, sin embargo, no pretende en absoluto anular –y sustituir– el propio marco epistemológico, sino más bien acompañarlo, sugiriendo a veces variaciones diferentes y, hasta cierto punto, prometedoras⁴³.

Por una especie de trasposición, Don Quijote ya no aparece más solo, en su locura, como creador de visiones ilusorias o meras distorsiones de la realidad⁴⁴. Por el contrario, su labor de alteración puede aumentar el alcance mismo de la realidad, desencadenando la liberación de un sentido oculto que amplía el espectro perceptivo habitual y extiende esta posibilidad a los otros sujetos inmersos en ella.

Don Quijote convence a Sancho para que lo siga en sus aventuras, a cambio de la promesa de una isla para gobernar. El escudero cree en la existencia de esa isla, y es precisamente su profunda creencia en ella, soñando con ella, buscándola y luchando por ella junto a su héroe, lo que le convierte en un caballero en potencia. Es por ello que cuando Sancho ve al Quijote, que cree muerto, tendido en su cama, llora desesperadamente. Lo que importa no es la isla, que no existe, sino el buscarla, el seguir soñando con ella, el imaginarla, hacerla existir en la realidad, como la idealidad de la realidad, el deseo de cambiarla⁴⁵.

⁴² En sus *Meditaciones Metafísicas*, Descartes ya había planteado la hipótesis de la intervención de un genio engañoso capaz de difuminar los límites entre la certeza y la ilusión.

⁴³ El examen de la cuestión de la experiencia concreta del sujeto, en todas sus implicaciones y dimensiones, ha surgido como uno de los temas centrales en el ámbito del debate filosófico contemporáneo, en el cual se incluye la propuesta hermenéutica planteada por Paul RICOEUR, *De l'interprétation: essai sur Freud*. París: Seuil, 1965, de apropiación del sujeto a través de la mediación del texto. Esta propuesta se traduce en una mezcla de fenomenología y hermenéutica muy fecunda y original, y uno de sus méritos fue precisamente el de abandonar la primacía de un acceso exclusivamente racionalista-epistémico a la realidad. A la centralidad del sujeto, con su pretensión de captar y aferrar de inmediato la experiencia, Ricoeur sustituye, en cambio, el *texto* como paradigma de la posible comprensión y significación del mundo. Sin embargo, se trata de una comprensión y liberación del sentido que no es de carácter directo, sino que se transmite a través del propio distanciamiento que, indefectiblemente, el texto produce.

⁴⁴ Sobre este tema se remite entre otros a: Armando SAVIGNANO, *Don Chisciotte. Illusione e realtà*. Soveria Mannelli (Catanzaro): Rubbettino, 2005.

⁴⁵ Para una lectura en el cruce entre literatura y política, véase el ensayo de Franz KAFKA, *Die Wahrheit über Sancho Pansa*, escrito en 1917 y publicado en 1931, siete años después de la muerte del autor, en la colección *Beim Bau der Chinesischen Mauer* coordinada por Max Brod.

En efecto, la mediación de la ficción impulsa los ideales, permitiendo que los sueños se traduzcan en realidad.

Se desprende de ello una consecuencia inevitablemente pragmática: una capacidad emancipadora, en la medida en que no solo vuelve a describir acciones ya realizadas, sino que, por otra parte, despliega el potencial de acciones aún por realizar; no es únicamente una imitación de la acción humana, en cuanto reproduce sus tramas, sino que es también un mecanismo de producción de sus posibles modelos desconocidos, es decir que no solo asume una función configuradora, sino incluso transfiguradora⁴⁶.

A este respecto, conviene recordar, por ejemplo, el impulso creativo que asumió la ficción en la historia del pensamiento político moderno, subrayado eficazmente por Yves Charles Zarka en *Philosophie et politique à l'âge classique*⁴⁷, en el que argumenta que en la era moderna la idea que quizás produjo los mayores cambios, es decir el estado de naturaleza, no es más que una ficción⁴⁸.

La concepción del estado de naturaleza, fundamento teórico de toda la construcción política iusnaturalista moderna, aunque tuvo diferentes interpretaciones en la literatura de los siglos XVII y XVIII, siguió siendo esencialmente, desde Hobbes hasta Rousseau, un momento indispensable para la justificación y

⁴⁶ Un ataque radical a aquellas tradiciones filosóficas que han encerrado a la ficción en el papel de principal antagonista de la realidad, de los hechos, del orden natural y verdadero de las cosas, se encuentra en el ensayo de Yan THOMAS, "Fictio legis". *L'empire de la fiction romaine et ses limites médiévaux*. París: PUF, 1995, que devuelve a la ficción su condición de técnica eminente del derecho.

⁴⁷ Véase en particular el capítulo XIV sobre el tema "état de nature et fiction" contenida en el ensayo de Yves Charles ZARKA, *Philosophie et politique à l'âge classique*. París: PUF, 1998, pp. 225-232.

⁴⁸ La crítica al "estado de naturaleza" como ficción y, en general, al uso extensivo de ficciones por parte del sistema de *common law*, por el contrario, acompañó a Jeremy Bentham a lo largo de su trayectoria filosófica. Las ficciones aparecen por primera vez en una larga nota del *Fragment on Government* (1776); también se pueden encontrar algunos indicios de temas relacionados con las ficciones en *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789), pero se pueden encontrar reflexiones interesantes sobre todo en los numerosos manuscritos, en particular los que ahora se publican bajo los títulos de *A Comment on the Commentaries*, en J. BURNS e H. L. A. HART (coord.), *New Collected Works*, 1977 y *Of Laws in General* en H. L. A. HART (coord.) *New Collected Works*, 1970, y en una carta de D'Alembert de 1778. En los últimos veinte años de su vida, el filósofo inglés volvió a ocuparse de la teoría de las ficciones con mucha mayor profundidad, exhaustividad y sistematicidad, de modo que se convirtió en su principal tema de investigación. Pertenecen a este periodo una serie de manuscritos publicados por Southwood Smith en el octavo volumen de la edición Bowring bajo los títulos de *A Fragment on Ontology*, *Essay on Logic* y *Essay on Language* (1843), y otros publicados por Richard Smith en el tercer volumen con los títulos *Nomography* y *Pannomial Fragments*. No hay muchos estudios importantes dedicados a este tema, cabe recordar en particular los publicados en 1931, por John WISDOM, *Interpretation and Analysis. In relation to Bentham's Theory of Definition*, y en 1932, por Charles Kay OGDEN, *Bentham's Theory of Fictions*, que consiste en una larga introducción y una extensa antología de los escritos de Bentham sobre el tema, algunos de los cuales son inéditos.

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

fundación del estado civil⁴⁹. En otras palabras, es necesario admitir el paso de un *estatus* a otro mediante un contrato social, según un “juego de rebotes” que tiene la intención de conducir a un acuerdo real, partiendo ahora de un desacuerdo, ahora de un acuerdo ficticio⁵⁰.

Aún hoy, el tema de la ficción se presta a ser reformulado según nuevos perfiles y sondado bajo nuevos aspectos de la misma noción de disentimiento, entendido como un conflicto generado a partir de una discrepancia entre el sentido (compartido por algunos, generalmente por muchos) y el significado (atribuido por otros, a lo sumo por uno), en relación con un objeto o un hecho.

En cuanto reconfiguración del dato sensible compartido, la ficción no deja de alimentar tanto la política como el arte, y el potencial de emancipación que éstas encierran puede pensarse precisamente como el fruto de esta alteración/alternativa a lo comúnmente aceptado. En otras palabras, las formas de discrepancia producidas por el arte y la política a menudo encuentran un terreno común en el uso de la ficción, al ser una propuesta de una distribución diferente de los espacios y tiempos comunes.

Por consiguiente, siguiendo los pasos tanto de la perspectiva artístico-literaria como de aquella política, se puede concluir que no es la separación, sino la contaminación de la realidad y la ficción la que se muestra capaz de lograr, en ocasiones, declinaciones de sentido sumamente fértiles, ya que existe un potencial crítico por descubrir y explotar.

Ya sea poética o política, la ficción nos recuerda que, en el fondo, la peligrosa ilusión es solo la de creer que la realidad que percibimos es la única, olvidando así la intuición orteguiana, según la cual siempre es posible que *aliiquid stet pro aliquo*. ●

Fecha de recepción: 12/11/2020
Fecha de aceptación: 26/10/2021

⁴⁹ Escribe ZARKA, *Philosophie et politique à l'âge classique*, ob. cit., p. 225: “Le problème de la fiction engage l'une des traditions dominantes du discours politique de l'âge classique: celle qui va de Hobbes à Rousseau. Mieux, ce problème engage le discours politique moderne comme tel, parce que la tradition en question a puissamment contribué à définir la modernité politique. Cela ne tient pas simplement au fait que la fiction occupe une place importante à différents moments du discours politique, mais et surtout, à ce qu'elle tend à constituer un mode spécifique, voire même dominant, de l'élaboration discursive de la pensée moderne. La discours moderne fait souvent jouer à la fiction un rôle qui, antérieurement, était souvent dévolu à l'histoire. L'usage de la notion d'état de nature est un exemple particulier mais important pour illustrer le rôle de la fiction dans la constitution du discours de la théorie politique”.

⁵⁰ Para una reconstrucción analítica de la génesis y desarrollo del instrumento jurídico de la ficción, en el contexto del derecho romano, intermedio, moderno y contemporáneo, en la que se destaca la conexión entre la ficción jurídica y la creación de una realidad jurídica autónoma, véase, Franco TODESCAN, *Diritto e realtà. Storia e teoria della fictio iuris*. Padua, Cedam, 1979.

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES (1973): *Poética, en Opere*, traducción italiana de Manara Valgimigli, vol. X. Roma-Bari: Laterza, 1991.
- BENTHAM, J. (1776): *Fragment on Government, en A Comment on the Commentaries and A Fragment on Government*, coordinado por J. H. Burns y H. L. A. Hart (*The Collected Works of Jeremy Bentham*). Londres, 1977, pp. 391-551.
- (1789): *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, coordinado por J. H. Burns y H.L.A. Hart en *The Collected Works of Jeremy Bentham*. Londres, 1970, 2a ed., Oxford, 1996.
- (1843): *A Fragment on Ontology, Essay on Logic y Essay on Language* coordinado por Southwood Smith en el octavo tomo de la edición coordinada por John Bowring, Edimburgo-Londres.
- (1843): *Nomography y Pannomial Fragments* coordinado por Richard Smith en el tercero tomo de la edición coordinada por John Bowring. Edimburgo-Londres.
- (1970): *Of Laws in General en New Collected Works*, coordinado por H. L. A. Hart. Londres: The Athlone press.
- CERVANTES SAAVEDRA, M. DE (1605): *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*. Madrid: Juan de la Cuesta.
- DESCARTES, R. (1641): *Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animæ immortalitas demonstratur*. París: Michaelem Soly.
- GIRARD, R. (1961): *Mensonge romantique et vérité romanesque*. París: Bernard Grasset.
- KAFKA, F. (1931): *Die Wahrheit über Sancho Pansa, en Beim Bau der Chinesischen Mauer*, coordinado por Max Brod. Berlín: Gustav Kiepenheuer Verlag.
- MONTALE, E. (1925): *Ossi di seppia*. Turín: Piero Go-betti Editore.
- OGDEN, Ch. K. (1932): *Bentham's Theory of Fictions*. Londres: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1914): *Meditaciones del Quijote*, en *Obras completas*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset/Taurus, 2004-2010, vol. I, pp. 747-825.
- (1916): *Verdad y perspectiva*, en *Obras completas*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset/Taurus, 2004-2010, vol. II, pp. 159-164.
- (1923): *El tema de nuestro tiempo*, en *Obras completas*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset/Taurus, 2004-2010, vol. III, pp. 559-654.
- (1979): *Scritti politici*, coordinado por Luciano Pellicani. Turín: Utet.
- (1986): *Meditazioni del Chisciotte*, traducción italiana de Bruno Arpaia, introducción de Otello Lottini. Nápoles: Guida.
- RICOEUR, P. (1965): *De l'interprétation: essai sur Freud*. París: Seuil.
- RUKSER, U. (1971), *Bibliografía de Ortega*. Madrid: Revista de Occidente.
- SAVIGNANO, A. (2005): *Don Chisciotte. Illusione e realtà*. Soveria Mannelli (Catanzaro): Rubbettino.
- SEGURA COVARI, E. (1952): *Índice de la Revista de Occidente*. Madrid: Instituto Miguel de Cervantes del C.S.I.C.
- THOMAS, Y. (1995): *"Fictio legis". L'empire de la fiction romaine et ses limites médiévaux*. París: PUF.
- TODESCAN, F. (1979): *Diritto e realtà. Storia e teoria della fictio iuris*. Padua: Cedam.
- VAIHINGER, H. (1911): *Die Philosophie des Als-Ob. System der theorethischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus*. Berlín: Reuther & Reichard.
- WISDOM, J. (1931): *Interpretation and Analysis. In relation to Bentham's Theory of Definition*. Londres: K. Paul, Trench, Trübner & Co.
- ZARKA, Y. Ch. (1998): *Philosophie et politique à l'âge classique*. París: PUF.



Clásicos sobre Ortega

< Eduardo Nicol

En el comienzo de la recepción académica de Ortega: Eduardo Nicol

Presentación de Jaime de Salas Ortueta

ORCID: 0000-0002-7116-4091

Sobre *Historicismo y Existencialismo* de Eduardo Nicol (1950).

¿Cuándo empieza la recepción académica de Ortega? Ortega celebró en 1933 el veinticinco aniversario de la cátedra, pero no se puede decir que hubo durante este periodo una recepción académica de su pensamiento. Desde luego hubo mucha atención a su figura entre personas de su misma generación como Pérez de Ayala, aprecio por parte de sus compañeros en Alemania, como lo atestiguan ampliamente su correspondencia con Heimsoeth y Hartmann, interés temprano por parte de hispanistas extranjeros como Curtius; e incluso críticas fundamentalmente políticas como la de Araquistáin, pero poco debate intelectual sobre sus tesis filosóficas. La recepción académica llegaría más tarde en el segundo periodo de su vida. Y por recepción académica entiendo la discusión sobre los méritos puramente académicos de su pensamiento. Por un lado, en España esta recepción se complicó con el debate ideológico del momento. Figura sobre todo Julián Marías con numerosas publicaciones donde destaca su *Introducción a la Filosofía* de 1947, como exposición actualizada del pensamiento de Ortega que aún se encontraba activo. Pero paralelamente se da una recepción que pudiéramos llamar “americana”, en conjunto mucho menos lastrada por cuestiones políticas. Mi tesis es que se debe entender como uno de sus iniciadores a Eduardo Nicol. Por supuesto, José Gaos escribe sobre Ortega a lo largo de los años cuarenta, pero sin desconocer su considerable personalidad intelectual, y su conocimiento de Ortega, hay también que valorar las aportaciones concretas que realiza Eduardo Nicol a la formalización de un primer periodo de la recepción, periodo que duro por lo menos hasta 1983. Sobre todo, en el caso

Cómo citar este artículo:

De Salas Ortueta, J. (2022). Es el comienzo de la recepción académica de Ortega: Eduardo Nicol. *Revista de Estudios Orteguianos*, (44), 203-209.

<https://doi.org/10.63487/reo.108>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 44. 2022
mayo-octubre



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

de Nicol hay una voluntad de objetividad que debe valorarse, aunque su visión pueda resultar, por varias razones, limitada.

Eduardo Nicol (1907-1990) después de licenciarse en la Facultad de Filosofía y Letras de Barcelona, emigró a México haciendo su carrera en la Universidad Autónoma de este país. Conoce la obra de Ortega que aparece citado frecuentemente, aunque la valora poco. Realizó una exposición de ella, sino sistemática por lo menos pormenorizada, en *Historicismo y Existencialismo*¹. Es una obra de 1950 en su primera edición y que se ratifica en general en el prólogo de su segunda edición diez años más tarde. Refleja una familiaridad con una parte importante de la filosofía del siglo XIX y XX con capítulos dedicados a Hegel, Marx, Kierkegaard, Nietzsche, Bergson, Dilthey, Ortega y Heidegger, además de una referencia importante a Leibniz. Es interesante porque a la sazón pocos trabajos en español hubo que cubrieran ese espectro de grandes pensadores de una forma sistemática. Hay que añadir que se trata, según el mismo autor informa de un prolegómeno a una "filosofía de la expresión" que desarrollará posteriormente en otras obras².

Por otro lado, *Historicismo y Existencialismo* conserva todas las trazas de un curso académico. Esto es importante. Ortega en España y en general en el mundo académico hispanoparlante apoyó el desarrollo de la filosofía académica frente al ensayo. Esta voluntad tiene, a mi juicio, una causa original en el caso de Ortega: una vocación a la vez filosófica y política. Por un lado, la filosofía debe entenderse como la voluntad de fundar la vida política en el conocimiento y en el razonamiento. Y así, Política y Filosofía coinciden en el momento fundacional de su pensamiento, en las dos obras del año 1914, *Vieja y Nueva Política* y *Meditaciones del Quijote*. Pero según avanza la trayectoria de Ortega se puede apreciar una voluntad de escribir no tanto para el público culto que seguía la vida política nacional a través de la prensa, sino para una opinión más cualificada académicamente y europea. El texto *Prólogo a una edición de sus obras* es taxativo al respecto³. En este sentido el éxito de la traducción temprana de *La Rebelión de las Masas* en Alemania había sido muy importante. A su vez, empieza a pesar la aparición de una generación de discípulos con la subida de nivel que implica un diálogo intergeneracional, y que forman parte de lo que posteriormente se conoce como Escuela de Madrid. Por ello la búsqueda de un determinado nivel filosófico se vuelve a la vez más acuciante y, por varias razones, viene a predominar en Ortega sobre la vocación política, que queda

¹ Eduardo NICOL, *Historicismo y existencialismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989. 1^a reimpresión de la tercera edición.

² Eduardo NICOL, *Metafísica de la Expresión*. México, Fondo de Cultura Económica, 2003. 2^a Reimpresión de la segunda edición.

³ José ORTEGA Y GASSET, *Obra completa*, 10 vols. Madrid: Taurus, 2004-2010, I, p. 99. En adelante todas las referencias de Ortega remiten a esta edición con tomo en romanos y páginas en arábigos.

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

en segundo lugar. Nunca abandonó la preocupación por la sociedad, pero en el último periodo de su obra, su vista se pone sobre todo en Europa y la posibilidades y condiciones de una política europea que se propugna en la segunda parte de *La Rebelión de las Masas*.

En el caso de Nicol se puede reconocer una vocación filosófica que no se extiende a un interés propiamente político, sino a una vocación académica que se concretó en una importante carrera universitaria. En su tratamiento de la persona de Ortega hay el cuidado de distinguir los planos, el de persona pública y el del pensador. Por ello, con el propio Gaos, comienza, de una forma muy clara, la recepción académica de la obra de Ortega.

En primer lugar, tal cual, busca, ante todo, ordenar cronológicamente su obra para apreciar las constantes e innovaciones de la misma⁴, anticipando así los trabajos posteriores de Ferrater Mora, Morón Arroyo y Orringer. Esta recepción básicamente “americana” de la obra de Ortega contrasta con la recepción de Julián Marías y de Rodríguez Huéscar que, en un contexto de crítica explícita al filósofo, tienden a poner en valor la importancia de las *Meditaciones del Quijote* y la dimensión filosófica de la misma ya al comienzo de su trayectoria. Ante las críticas de quien negaba una dimensión filosófica de la obra de Ortega, era importante poner de manifiesto lo que dicha obra aportaba.

En el contexto de un tratamiento académico, se añade la voluntad de Nicol de sistematizar el lugar de Ortega dentro de la historia de la filosofía como muestra el primer texto que incluimos a continuación. Esta inclusión en la historia de la filosofía, junto al estudio cronológico del desarrollo de la obra y la valoración de los principios sobre los que un autor se sostiene, son características de un estudio académico.

Estos dos caracteres de la razón, el vital y el histórico, son independientes, de tal suerte que resulta inevitable descubrir uno de ellos cuando se analiza a fondo el otro. El descubrimiento puede tardar más o menos, en la evolución general del pensamiento, y ser entonces varios los filósofos que completen sucesivamente el cuadro. De hecho, así ha ocurrido en este caso. El historicismo de Hegel, de Marx, y de Dilthey iba a completarse con el vitalismo de la razón si se quiere, con el raciovitalismo— de Nietzsche, de Bergson, y del propio Dilthey. Las dos corrientes, ya entrelazadas, se encaminan hacia Heidegger (quien recibe además el caudal de otra corriente, la existencialista, la cual proviene de Kierkegaard y de Nietzsche). Por lo que se refiere al tema de la presente obra, el pensamiento de Ortega ha de quedar situado dentro del esquema histórico y temático que constituyen esos nombres. En relación con ellos debe ser apreciada su aportación estrictamente filosófica⁵.

⁴ Eduardo NICOL, *Historicismo y existencialismo*, ob. cit., pp. 355-356.

⁵ *Ibidem*, p. 343.

En este contexto, la importancia de *Ser y Tiempo* de Heidegger para estas dos generaciones, la de Ortega, y la de sus discípulos directos que llegan a la universidad a finales de los años veinte o inicios de los treinta, es enorme. *Ser y Tiempo* viene a reflejar lo que puede llegar a ser una obra académica con alcance metafísico –por otra parte, problematizada por la evolución posterior del propio Heidegger. Ortega en algunos de sus cursos inéditos dará una respuesta a esta obra en dos tiempos. En un caso, profundizando en su vitalismo con una teoría de categorías de la vida, y, posteriormente, sobre todo a partir de 1932, con el desarrollo de una teoría de la razón histórica. Por su parte, Nicol, de una forma análoga a la de Ortega, considera que las críticas hechas a Dilthey en *Ser y Tiempo* implican un desconocimiento de la importancia de la historia y en ese sentido late coincide con Ortega. Pero la *Metafísica de la Expresión* implica un análisis de la cultura occidental muy diferente de la de Ortega. Nicol sigue –incluso buscando superar– las posiciones de Heidegger en lo que respecta a la primacía de la noción de Ser⁶.

Esto da pie a tres comentarios. En primer lugar, se trata de un esfuerzo de sistematización de la filosofía del siglo XIX y XX que le presta al pensamiento de Ortega un lugar dentro del desarrollo de la filosofía. No se trata solo del orden de desarrollo del pensamiento de Ortega, sino más bien del orden de la historia de la filosofía del momento en el que habría que colocar su pensamiento.

En segundo lugar, como es lógico en el caso de una obra de fuentes tan diversas como la de Ortega, esta visión difícilmente se mantendrá a la vista de todo lo publicado después. Es claro que el estudioso de entonces se encuentra lastrado por la ausencia de información, y de una edición completa que reflejaban la envergadura de su pensamiento. Ciertamente los primeros seis tomos de las *Obras completas* fueron publicados en la vida del filósofo, en 1946 y 1947 pero quedaban cursos y ciclos de conferencias que sólo después de su muerte llegarán al público. En realidad, el problema de la difusión la obra de Ortega sólo se resuelve bien con la edición de obras completas que se emprende a partir de 2004 y, en 1950 era difícil atisbar la profundidad de la recepción crítica por parte de Ortega de *Ser y Tiempo*.

En tercer lugar, en algunos puntos se puede observar coincidencias entre Nicol y Ortega. A pesar de diferencias notables, se dan reacciones paralelas frente al pensador alemán. Incluso se encuentran de acuerdo con que la respuesta a *Ser y Tiempo* consiste no solo en una formulación de la antropología sino una visión integral de las humanidades. Pero aquí empiezan las diferencias. Nicol conoce *Historia como Sistema*, pero no llega a relacionar la gran revelación que anuncia Ortega en esta obra, con *Ideas y Creencias*, *En torno a Galileo*, *Origen de la filosofía*, *La idea de Principio en Leibniz*; en definitiva, un

⁶ Eduardo NICOL, *Metafísica de la Expresión*, ob. cit., epígrafes 28 a 39. Asimismo, Eduardo NICOL, *Historicismo y existencialismo*, ob. cit., pp. 394.

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

proyecto de relectura de nuestra historia intelectual que ocupa una parte importante del trabajo de Ortega en sus últimos años. En este proyecto, la noción de creencia desempeña un papel fundamental que en términos generales Nicol no tiene en cuenta. Pero el punto de partida es semejante, a pesar de la distancia generacional. Desde luego, Nicol claramente incorpora elementos que no se encuentran en el pensamiento de Ortega y dará soluciones distintas a las preguntas que los dos se plantean. Pero en los dos casos hay la ambición de responder a los problemas de la filosofía con una visión conjunta del saber científico y humanístico.

Todo esto es importante porque los comentarios de Nicol se tienen que leer en el contexto del momento, de una pretensión de llegar a un nivel que es la de la filosofía académica que se encuentra hoy mucho más desdibujada por la importancia de niveles intermedios de divulgación o de multidisciplinariedad. Además, hay que tener en cuenta una relativa falta de aprecio en la actualidad por la Metafísica, cuya práctica clásicamente ha permitido mantener y fundamentar una visión unitaria del saber. Correlativamente, una de las tareas generacionales para Ortega era la superación del ensayo y el artículo publicado en la prensa por el tratado y la contribución a revistas especializadas en el mundo de lengua hispana. Nicol refleja esa tendencia a la que la obra de Ortega hizo una importante contribución. Pero la pregunta por el Ser característica de *Sein und Zeit* de Heidegger tiende radicalizar el esfuerzo.

Pero la diferencia importante estaría en una querencia por parte de Nicol hacia la visión de Heidegger, por ejemplo, en la forma de concebir la vocación:

cuando Ortega nos habla de ese proyecto de existencia que tenemos que cumplir, porque en él consiste justamente lo que nosotros mismos somos, no se refiere a la forma o estructura proyectiva de nuestro ser, sino a un proyecto determinado, concreto, aunque puramente ideal y posible, aunque forzoso. Siendo así, no hay manera de juzgar de la autenticidad de una vida. ¿Quién habrá de sentirse autorizado para determinar si una existencia se desvíe de su propio programa?, ¿Cómo podremos discernir sino arbitrariamente, entre una acción auténtica y una acción inauténtica?⁷.

Possiblemente la parte más interesante del comentario de Nicol de la obra de Ortega se refiere a las condiciones de comunicación. Este es uno de los grandes temas del pensamiento que aún hoy se encuentran abiertos en varias tradiciones filosóficas y Nicol acierta al indicar las dificultades que presenta el pensamiento de Ortega en este campo que, por otra parte, es un tema central.

⁷ Eduardo NICOL, *Historicismo y existentialismo*, ob. cit., p. 374. Dada la importancia que Ortega daba a la vocación, incluso en textos que conocía Nicol este comentario puede resultar injusto, salvo si uno tiene en cuenta la idea de que la vocación al ser como se describe por parte de Ortega aparece como un requisito objetivo que tiende a confirmarse a sí mismo.

Aquello que se mienta en una proposición verdadera –e incluso en una mera opinión personal– es siempre una realidad compartida. Toda opinión es una expresión; pero este carácter suyo no revela solamente la presencia del sujeto que se expresa a sí mismo comunicando sus opiniones sino además el hecho precisamente de la comunicación. La opinión expresada se comunica a alguien, y este alguien no podría entender siquiera lo que se dice si la realidad sobre la cual versa la opinión fuese privativa de quien la formula. La condición de posibilidad de la comprensión consiste, pues, en que la realidad mentada en toda comunicación sea una *realidad común*. Entender no es otra cosa que esa misma operación de “ponerse en el lugar del otro” sino que ahora, cuando se trata de verdades y no de percepciones, el cambio de postura lo efectúa el logos, que es palabra y entendimiento a la vez, o sea razón vital. ¿Y el aprendizaje? ¿Cómo sería posible la enseñanza, si no hubiera manera de incorporar o asimilar las perspectivas ajena? ¿Cómo podría haber ciencia histórica, si no fuese posible la comprensión del pasado? ¿Cómo se explicaría la historia de la ciencia, si no hubiese una herencia de verdades anteriores? ¿Qué cosa es la tradición, sino la continuidad entre las distintas situaciones históricas? Pero no es necesario invocar tantos hechos elementales para reconocer esta simple realidad del tú que pretenden ignorar los perspectivismos⁸.

La obra de Nicol va a acentuar la dimensión dialógica del pensamiento, que en principio no es el tema principal del pensamiento explícito de Ortega –por oposición a la constante atención al mundo cultural en el que se encontraba. El diálogo está más en su práctica que en ofrecer algo semejante a una teoría de la comunicación. De todas formas, el propio Ortega en los años cuarenta va a tratar este tema de una manera renovada. En *El Hombre y la Gente* que Nicol no pudo conocer, en ninguna de las versiones, claramente se introduce una noción de comunicación. Hay que destacar en dicha obra, la crítica que Ortega hace a la concepción de Husserl de conocimiento del otro, en la quinta *Meditación cartesiana*⁹ y, en general, la distinción entre realidad social y realidad interindividual¹⁰. Antes que empatía subrayará la contraposición dialéctica. Es interesante que el tema del otro se encuentra en el cruce de la fenomenología y del pensamiento dialéctico. Aunque no se le menciona en esta gran obra postrera, Sartre con *El Ser y la Nada* aparecido en 1943, pudo constituir parcialmente el trasfondo de la reflexión de Ortega, justamente por su visión negativa de la relación con el otro, sobre todo en el terreno de la relación amorosa y que Ortega llegaría a contestar.

La conclusión de Nicole es que el proyecto histórico, cualquier proyecto histórico, y por tanto el de Ortega también, requiere “el fundamento de un

⁸ *Ibidem*, p. 355.

⁹ X, 218-222.

¹⁰ *Ibidem*, 199-234.

análisis ontológico del hombre". Hasta qué punto esto no está en Ortega y hasta qué punto las fórmulas de Nicole constituyen una aportación solvente, son preguntas que quedan abiertas.

Por otra parte, este tratamiento de la obra de Ortega como es propio de una recepción académica suscitará un debate sobre la obra de Ortega con las críticas del compañero de Nicol en la Universidad Autónoma de México, José Gaos y las respuestas de Nicol¹¹. Estas críticas han tenido, en general, menos repercusión en la recepción posterior de Ortega, aunque la visión crítica de Gaos de Ortega, que fue su maestro, ha trascendido mucho en su recepción general.

De todas formas, para la valoración de la personalidad de Ortega, habría que tener en cuenta la complejidad de su figura. Ciertamente podemos valorar el rigor del pensamiento filosófico y la aspiración del segundo Ortega a una visión integral de las humanidades, pero también, no podemos dejar de lado el primer Ortega, menos logrado desde el punto de vista de un sistema acabado, quizás, pero muy interesante por su sentido de lo que el pensamiento puede y debe aportar a la discusión política, e incluso por su defensa de la perspectiva individual. Desde este punto de vista, es inevitable que la recepción académica resulte siempre limitada con respecto a la totalidad de la obra de Ortega.

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- GONZÁLEZ DE HINOJOSA, R. A. (2017): "José Gaos y Eduardo Nicol: Contraste entre dos ideas de la Filosofía", *Signos filosóficos*, vol. XIX, n° 38.
- NICOL, E (1989): *Historicismo y existencialismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1^a reimpresión de la tercera edición.
- (2003): *Metafísica de la Expresión*. México, Fondo de Cultura Económica. 2^a Reimpresión de la segunda edición.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.

¹¹ Roberto Andrés GONZÁLEZ DE HINOJOSA, "José Gaos y Eduardo Nicol: Contraste entre dos ideas de la Filosofía", *Signos filosóficos*, vol. XIX, n° 38, julio-diciembre 2017, pp. 150-175.



Notas

< José Ortega y Gasset

Jorge García-Gómez La Habana, 1937 – Long Island (NY), 2021

José Lasaga

ORCID: 0000-0001-8825-9874

Jorge García Gómez llegó a EEUU en 1960. La fecha indica que fue uno de los primeros en abandonar la isla después de la llegada de Castro al poder. Un año después llegaría su esposa Sara, iniciando ambos su vida en Nueva York, ciudad de donde ya no se moverían. Había estudiado ingeniería química en la Universidad Católica de Villanueva en la Habana pero en USA prefirió atender a su verdadera vocación, la filosofía. Eligió la prestigiosa *The New School for Social Research* para sus estudios de doctorado en filosofía. Por la dedicatoria que antepone a la edición española de sus escritos sobre Ortega, a la memoria de sus maestros, sabemos que estos fueron Dorion Cairns, Hans Jonas, Werner Marx y Aron Gurwitsch, el fenomenólogo alemán, refugiado en los EEUU desde mediados de los 30, que resultaría el más decisivo al dirigirle la tesis doctoral y decantar así su orientación hacia la práctica fenomenológica de la filosofía, a la que se mantuvo fiel a lo largo de su extensa y fructífera producción intelectual.

Después de doctorarse en 1971 fue profesor de filosofía en la Long Island University (Southampton, Nueva York), durante los siguientes 35 años. Su actividad investigadora, centrada en la fenomenología de Husserl y discípulos, le llevó a colaborar con el *Husserl Cercle* y a publicar numerosos trabajos en los *Analecta Husserliana*. Escribió parte de su obra en inglés, pero muy pronto advirtió que la lengua española servía igualmente para hacer filosofía, incluso en clave fenomenológica.

Lo que le interesó de la obra de José Ortega y Gasset según sus palabras, fue su filosofía primera “con base fenomenológica” en un tiempo en que la metafísica se consideraba una disciplina “superada”. Al entrar en contacto con Antonio Rodríguez Huéscar (1912-1990), –uno de los discípulos de Ortega de la última promoción que pudo oír al maestro en sus clases de la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid antes de la guerra civil–, probablemente después de que este publicara su tesis *Perspectiva y verdad. (El problema de la verdad en Ortega)*, en 1966, se reforzó su impresión inicial de que, en efecto, había una metafísica original en la obra del filósofo español que bien merecía ser estudiada. Esto dio lugar a la traducción de varios textos de Ortega al inglés como las *Investigaciones psicológicas* (Norton, 1987), un curso de 1915 en que Ortega exponía las ideas del primer Husserl, que permaneció inédito hasta 1983; también eligió la reco-

Cómo citar este artículo:

Lasaga, J. (2022). Jorge García-Gómez, La Habana, 1937-long Island (NY), 2021. *Revista de Estudios Orteguianos*, (44), 213-214.

<https://doi.org/10.63487/reo.109>



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

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 44. 2022
mayo-octubre

NOTAS

pilación de los cursos de madurez dictados a comienzo de los años 30 que el editor de las *Obras completas* de Ortega, Paulino Garagorri, reunió bajo el título *¿Qué es conocimiento?* (State University of New York Press, 2001).

Asimismo, vertió al inglés el texto fundamental de Rodríguez Huéscar *La innovación metafísica de Ortega* (State University of New York, 1994), del que luego preparó una edición crítica en castellano (Biblioteca Nueva, 2002). El acto de generosidad de comunicar sus dos lenguas, también fue practicado en dirección inversa. De su maestro Aron Gurwitsch editó para Alianza editorial *El campo de la conciencia* (1979). Más tarde sería el editor del primer volumen de sus obras completas: *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901-1973). Volume I: Constitutive Phenomenology in Historical Perspective* (Springer 2010).

Una faceta menos conocida fue su gusto por la literatura y la poesía. Existe un poemario de juventud, *Ciudades: poemas* (1968) y una traducción al inglés de poeta chileno Vicente Huidobro, bajo el significativo título *The poet is a Little god. Creacionist verse* (1990). Escribió además sobre Rilke, Rubén Darío, Hopkins, Valle Inclán, Julio Cortázar o sobre las *Confesiones* de San Agustín.

Esta mera enumeración de libros y autores, parcial y desordenada, solo puede ser el pálido reflejo de una vida orientada hacia el cumplimiento de una vocación. Cualquiera que haya tenido la suerte de tratarlo, y yo la tuve, supo que había plenitud en sus horas, que no le pesaba el mucho trabajo que conllevaría la escritura minuciosa y la lectura atenta, aun cuando no recibiera ni una ínfima parte del reconocimiento que su prosa tersa, precisa, bien fraseada, como le gustaba decir, y sus empeños en la búsqueda de una metafísica en la que de nuevo verdad y realidad se convirtieran en fuente de sentido, merecieron.

En efecto, su máxima ocupación en filosofía fue pensar el sentido de lo real y su instrumento, la interpretación de sus clásicos, Descartes, Kant, Husserl, Ortega... Escritor mesurado, su aportación teórica más original se concentra en un volumen de más de cuatrocientas páginas cuyo título refleja las líneas principales de su contenido: *Caminos de reflexión. La teoría orteguiana de las ideas y creencias en el contexto de la Escuela de Madrid* (2009). Esta es solo una parte de su producción que, con la frialdad de los números, una web académica en la página dedicada a Jorge resume así: 53 obras en 130 publicaciones.

Madrid, octubre 2021

Algunas consideraciones alrededor de la digitalización en el ámbito humanístico, a partir de Vico y Ortega

Clementina Cantillo

ORCID: 0000-0001-5885-4517

El intenso y escrupuloso trabajo llevado a cabo por un grupo de investigadores de la Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón en el archivo de la misma ha posibilitado la publicación, entre 2004 y 2010, de las *Obras completas* de Ortega y Gasset¹. Respecto a la precedente edición de Paulino Garagorri, la cuidada edición –que ha asumido el papel de una nueva edición canónica– se ha propuesto conseguir algunos objetivos fundamentales: completar el *corpus* orteguiano con una rigurosa perspectiva cronológica; corregir los errores textuales y de datación; poner a disposición las variantes y los fragmentos suprimidos; reconstruir las fuentes y las vicisitudes editoriales de los textos, a la luz de su contexto. Más allá de los indudables méritos, bajo el perfil de laecdótica, la publicación del *corpus* completo de los escritos contribuye a restituir en su evolución histórico-teórica el perfil políédrico y complejo de la figura de Ortega, difícilmente reducible a una única etiqueta o en una categoría determinada. Una oportunidad que se vuelve aún más concreta con la edición digital de las *Obras completas*, coordinada por Javier Zamora Bonilla. Se trata de una operación editorial de relevante importancia no solo por su amplitud y articulación interna que la convierte en una herramienta preciosa para los investigadores (la edición digital viene incluso enriquecida en relación con la versión impresa, sobre todo por lo que se refiere a los Índices, herramienta fundamental de consulta ante textos tan extensos), sino también porque, junto a las otras iniciativas de la Fundación, ofrece la posibilidad de introducir la riqueza del pensamiento de Ortega en una más amplia franja de lectores y descubrir en él posibles motivos de actualidad. Pero de este último aspecto se hablará en la conclusión.

La edición digital de las Obras, además, estimula estudios y comparaciones con iniciativas similares a propósito de clásicos del pensamiento. En general, debido a la evolución tecnológica de las últimas décadas, ha ido madurando progresivamente una idea de cultura consciente de la necesidad de conjugar el ámbito científico y tecnológico con el ámbito humanístico, más allá de la estéril y aún persistente oposición entre ellos. Solo un planteamiento integrado entre las disciplinas, ya al nivel de la formación y educación, permite superar en efecto una visión fragmentada del conocimiento, creando las condiciones para

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

Cómo citar este artículo:

Cantillo, C. (2022). Algunas consideraciones alrededor de la digitalización en el ámbito humanístico a partir de Vico y Ortega. *Revista de Estudios Orteguianos*, (44), 215-220.
<https://doi.org/10.63487/reo.110>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 44. 2022
mayo-octubre



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

afrontar adecuadamente, bajo una perspectiva de “alianza” entre los conocimientos, los desafíos del futuro. En vista de estas consideraciones, también la investigación se ha orientado en esta dirección, enriqueciendo el terreno de las *Digital Humanities* y promocionando iniciativas como la publicación digital de los escritos de pensadores y escritores o la creación de plataformas informáticas dedicadas a ellos. Por lo que se refiere a la situación italiana en el 2010, el MIBACT (Ministerio para bienes y actividades culturales) ha firmado un convenio de colaboración con el motor de búsqueda de Google para la digitalización de casi un millón de obras del patrimonio cultural italiano, con la intención de preservarlas, valorarlas y difundirlas también en otras plataformas. En relación con ese objetivo, es notable el trabajo hecho por el ISPF (Instituto para la Historia del Pensamiento Filosófico y Científico Moderno) del CNR (Consejo Nacional de Investigaciones), que ha dado vida al “Portal” dedicado a uno de los mayores filósofos italianos, Giambattista Vico. Reconectándose con las otras líneas de investigación del ISPF, el “Portal” –que se ha beneficiado de una financiación para el proyecto “Biblioteca vichiana” permitiendo la reestructuración de la página web y su enriquecimiento mediante nuevas digitalizaciones y recursos– se propone crear el más amplio punto de recogida de los recursos y materiales viquianos presentes en la red, tanto de cara a la innovación de la investigación sobre la ecdótica del texto filosófico y científico, como de comparación entre los saberes humanísticos y el contexto del digital. En su interior la sección “Obras” ofrece *on line* el corpus de las obras viquianas según algunas modalidades principales. La primera se refiere al texto utilizado para la edición crítica nacional de las obras, impresas, por la sede del ISPF de Nápoles, a la cual se une con la intención de divulgar y poner a disposición los escritos viquianos en una forma científicamente rigurosa. Los textos en formato pdf –con la indicación de la paginación original en azul, y de la edición crítica en rojo para permitir la comparación– se pueden consultar en un motor de búsqueda interna. Además de la edición digital de un texto viquiano ya publicado en las ediciones críticas, se ha trabajado también con grupos de textos todavía no disponibles ni en edición crítica ni digital. Más aún, se ofrece a los investigadores las imágenes digitalizadas de las primeras ediciones viquianas, con la intención de favorecer el acceso a textos antiguos difícilmente disponibles y de proteger las obras del deterioro y la pérdida física, garantizando su memoria futura. En general, el proyecto “Biblioteca vichiana” prevé el uso de un modelo de digitalización que permite hojear virtualmente el texto, aprovechar el índice además del número de página para acceder a partes específicas de la obra y proceder con búsquedas textuales, cuando la digitalización esté en modo texto y no solo imagen. El “Portal” incluye, asimismo, una sección totalmente dedicada a los Recursos bibliográficos, una biblioteca digital internacional organizada por orden alfabético, varias “Colecciones” viquianas, una parte que incluye las reproducciones de la revista impresa “*Bollettino del Centro di studi vichiani*” y de las principales revistas viquianas internacionales, y, por último, los *links* de algunos Institutos y Centros de investigación viquianos.

en el mundo. Como se puede ver, esto representa, entonces, un *work in progress*, destinado a enriquecerse con nuevos contenidos y actualizaciones constantes. Los resultados de este proceso han mostrado el nacimiento de un interés renovado y abierto a nuevas investigaciones hacia el pensamiento de Giambattista Vico, tanto en los países en los cuales los estudios viquianos forman parte de un patrimonio consolidado desde hace tiempo, como en los demás países en los que las obras del filósofo no eran conocidas o no estaban traducidas. Un ejemplo concreto es la reciente solicitud al ISPF de Nápoles para traducir en Brasil y Corea del Sur algunas obras de Vico, y el considerable número de accesos al “Portal” (www.giambattistavico.it). La actividad de digitalización también ha estimulado investigaciones específicas basadas en el intercambio entre los conocimientos y las competencias filosóficas, filológicas, históricas e informáticas aplicadas a la ecología. Entre ellas se indica el trabajo hecho en el doctorado de “Historia, cultura y conocimientos de la Europa mediterránea desde la antigüedad a la edad contemporánea” del departamento de Ciencias humanas de la Universidad de la Basilicata, que ha llevado a cabo la realización de la edición crítica digital de las *Orazioni inaugurali* de Vico, publicada en la colección *Digital Humanities* de la BUP-Basilicata University Press (<http://web.unibas.it/bup/evt2/gbv/index.html>).

El tema de la digitalización representa no solo una modalidad de conservación, valorización y disfrute de las obras y del pensamiento de un autor, sino también una estrategia de investigación y, en un sentido más amplio, pero no menos importante, una estrategia cultural. A ella se refiere el *Centro de humanística digital* del ISPF, que recoge en una única estructura las actividades de *e-publishing*, digitalización y desarrollo en la red realizado por el Instituto, en conexión directa con las actividades del *Observatorio sobre los saberes humanísticos*. La intención es exactamente la de combinar la ampliación y el refinamiento metodológico del uso de tecnologías digitales en materia de estudios humanísticos con la conciencia crítica y cultural de las nuevas herramientas e importantes cambios por los cuales operan. Por eso, es necesario también superar una concepción solo especialista y sectorial de las *Digital Humanities*, y abrirlas, en cambio, a cuestiones más amplias que les reconozcan la importante función civil y social, transmitiendo la importancia de la tradición y de los saberes en su desarrollo histórico por ser medios esenciales a la comprensión de la actualidad y de la orientación consciente dentro de ella, de cara a los profundos y rápidos cambios que la atraviesan. En esta dirección, asume una importancia central la función, y con ella la responsabilidad, de los lugares en los cuales se produce el conocimiento (universidad y centros de investigación), capaz de promocionar y desarrollar un debate cualificado alrededor de “lo que es común”; Con ello se favorece la reflexión sobre la creación de adecuadas estrategias culturales y educativas, capaz de contrastar el acercamiento acrítico a las extraordinarias posibilidades comunicativas ofrecidas por los recursos tecnológicos. Las tecnologías digitales, como ya se va remarcando por varias partes, representan un recorrido imprescindible pero también un peligro inminente.

En este sentido, también se debe entender la importancia de la difusión digital de las obras de dos filósofos como Vico y Ortega, cuyo pensamiento, como se irá mostrando brevemente, bajo muchos sentidos, asume un valor ejemplar en relación con el discurso que se está haciendo.

Ya desde el principio de su reflexión Vico afirma la centralidad del nexo, en el fondo nunca perdido también a la luz de la evolución de su pensamiento, entre el conocimiento y la dimensión ético-política de la vida humana como vida histórico-social. Un nexo no reducible a la confianza genérica en el modelo ciceroniano de los *Studia humanitatis* como herramienta para la superación de la crisis de la ética comunitaria del siglo XVII frente a la afirmación de las tendencias maquiavélicas y utilitaristas, sino más bien hija de la comparación con las principales matrices teóricas que animaban el debate filosófico en esa época, empezando por el cartesianismo, dominante en la cultura napolitana. Mediante la comparación establecida en el *De nostri temporis studiorum ratione* (1709) entre el método de los estudios modernos y antiguos, Vico reconoce el valor de las “nuevas búsquedas maravillosas” de Descartes, pero critica la pretensión totalizante y el fundamento teórico del método geométrico-matemático como único criterio de verdad y ciencia. Frente el predominio de la razón como entidad abstracta, separada de la concreción de la realidad, así como de los componentes perturbadores del alma y de la acción humana, él reivindica la función de lo verosímil, de lo probable, que actúa útilmente, reconociendo su complejidad, tanto en el campo del conocimiento de la naturaleza como en el pedagógico-político. La educación para el buen uso de la razón no puede, entonces, identificarse con el primado de la crítica en la medida en que la misma razón no se identifica con el mero conocimiento epistemológico, sino que debe cultivar la “tópica” en las mentes jóvenes, alimentándose de componentes, como la fantasía y la creatividad, y de herramientas, como la elocuencia y la retórica, capaces de dirigir al “vulgo” desde la dimensión del beneficio privado a la dimensión de la equidad civil, donde llegan los sabios. Como se expresa Vico: “Y por esto dista tanto la ciencia de la prudencia, porque en la ciencia sobresalen quienes investigan una única causa, por la que deducen muchísimos efectos naturales; en cambio en la prudencia destacan quienes investigan el mayor número posible de causas de un solo hecho, para conjeturar cuál es la verdadera”². Dejando actuar el principio, de origen teológico, del *verum-factum*, más tarde retomado con mayor madurez teórica, se configuran, así, los supuestos que llevaron a Vico a la creación de una ciencia “nueva”, que tiene por objeto el mundo histórico y civil. La crítica al racionalismo cartesiano, que elimina en el ámbito de la ciencia las dinámicas históricas y humanas, se une directamente con el rechazo por Vico de la idea tradicional de la naturaleza humana vista como entidad fija e inmutable, en la cual reconoce, en cambio, el carácter constitutivamente evo-

² Giambattista VICO, “Del método de estudios de nuestro tiempo”, en *Cuadernos sobre Vico*, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 9/10, 1998, p. 415.

lutivo y su esencia “sociable” e intersubjetiva. La ciencia “nueva” se abre, así, a la investigación genética de las “costumbres”, de las formas y de los productos del mundo civil, a cuya comprensión está orientada la valorización del mito, de la poesía y de la metáfora como herramientas a través de las cuales se perfilan y se configuran las verdades humanas en la historia.

Ortega también llega a una “idea de la razón más amplia y comprensiva” como “razón histórico-vital”³, con la conciencia de la insuficiencia de su moderna reducción a la función cognoscitiva, y de la necesidad de ampliar el ámbito a la comprensión de las individualidades históricas y de sus productos sociales y culturales. En este sentido la filosofía está íntimamente relacionada con la ciencia histórica, pero no asimilándola a ella imponiendo extrínsecamente sus propias categorías, sino como reflejo sobre el fundamento esencial en que radica la ciencia histórica. Compartiendo con Dilthey las críticas al paradigma dominante antihistórico sobre el pensamiento de la modernidad, Ortega señala a Vico cual pionero de una nueva ciencia de la historia, capaz de juntar la “historia eterna ideal” con su concreto desarrollarse en el tiempo, el plan del a priori con el plan del orden temporal en el que se coloca la vida humana en la pluralidad de sus experiencias y en la complejidad de las circunstancias. La posibilidad de fundación de la ciencia histórica surge, entonces, de una reflexión sobre la función y la naturaleza de la filosofía, profundamente marcada por una vocación práctica y ético-política que une estrechamente la figura del Ortega filósofo y la del “intelectual público”⁴. Formular la pregunta en torno a la filosofía –se lee en pasajes célebres de la primera lección que dan vida al texto *¿Qué es filosofía?*– significa interrogarse sobre la actividad filosófica misma, y esto, dinámicamente, es dar el “salto” que permite profundizar en “lo más humano de lo humano”⁵, en el corazón de la vida y de la problemática que ella presenta tanto en el plano de la existencia individual como en la existencia de lo colectivo, exprimiendo las diferentes verdades particulares que se determinan en la vida histórica y cultural. Desde este punto de vista, Ortega fue plenamente un hombre de su tiempo, con respeto al que ejercitó su reflexión en el cumplimiento de la esencial tarea de “salvación” atribuida a la filosofía y, en general, a la cultura en cuanto posibilidad por parte del hombre de conferir significado y fuerza transformativa al propio hacer y producir, siempre con la conciencia de la limitación de su condición expuesta al peligro del “naufragio”. Fue un hombre de su tiempo, pero no en el sentido de que su reflexión se quedara atrapada

³ Giuseppe CACCIATORE, “Ortega in dialogo con Vico”, en Id., *In dialogo con Vico. Ricerche, note, discussioni*, Manuela Sanna, Rosario Diana y Armando Mascolo (coords.). Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2015, p. 203. Sobre el tema cfr. José M. SEVILLA, *Ragione narrativa e ragione storica. Una prospettiva vichiana su Ortega y Gasset*. Perugia: Guerra Edizioni, 2002.

⁴ Cfr. Jaime DE SALAS, “Algunas notas sobre Ortega como intelectual público” en *Meditaciones orteguianas*, ed. de E. Balaguer García y C. X. Ardavín Trabanco. Valencia: La Torre del Virrey, 2018, pp. 125-145.

⁵ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, *Que es filosofía?*, VIII, 235-243.

en él, aplastada en la contingencia o agotando en ella su carga productiva. A su parecer, la filosofía debe estar a la altura de los tiempos formulando cuestiones que, siempre nutriéndose del mencionado enraizamiento del pensamiento en la realidad de la vida y de la historia, superen el contexto determinado del que han surgido, para orientarse en la dirección ya trazada por Hegel –compartida conjuntamente y rehusada en sus resultados absolutistas– del nexo universal entre la necesidad de la filosofía y la exigencia de comprensión de la propia época en sus necesidades reales⁶.

Por este camino teórico es posible captar los diferentes aspectos que muestran la importancia, en general, de la digitalización en el ámbito humanístico y, en particular, de iniciativas como las que hemos debatido aquí. Ellas contribuyen, sin duda, a favorecer el estudio especializado, proporcionando herramientas que facilitan la consulta y el análisis de los textos en sus diferentes niveles, estimulando espacios adicionales de investigación y ayudando a la agregación, comparación e intercambio entre los estudiosos. En una prospectiva de mayor integración de la universidad y de los centros de investigación en el mundo social, junto al contexto académico, la difusión del pensamiento a través de lo digital reviste también, según se indica, una función social y cultural esencial, permitiendo el acceso a contenidos y contextos, de otro modo, confinados principalmente a un círculo restringido de especialistas. En este sentido, la humanística digital responde a la exigencia, especialmente urgente en nuestra contemporaneidad, de transmitir el sentido y favorecer la madurez colectiva de una investigación científica y una innovación tecnológica libres y *human-centered*, éticamente orientadas a la salvaguardia de los valores democráticos y al respeto de los derechos humanos.

La centralidad del humano, de su mundo y de sus circunstancias; el reconocimiento de las capacidades de la razón, aceptando sus límites y renunciando a sus ambiciones prometeicas; la afirmación de la libertad de la ciencia y el rechazo de cualquier actitud dogmática y ciegamente fideísta, también hacia sí misma; la conciencia de las enormes potencialidades del desarrollo técnico como de sus peligros en términos de re-responsabilización y masificación instrumental –aspecto, este último, que Ortega proponía ya en los veinte del siglo XX, oponiendo la fuerza de la naturaleza como herramienta propia de una sociedad capaz de medirse con la creciente complejidad de la realidad. Se trata de temas centrales del pensamiento de Vico y Ortega, que, a lo largo del renovado interés que el uso de lo digital puede despertar, contribuyen a mostrar cómo la comprensión del presente, y con ella la posibilidad de un actuar de forma autónoma y consciente orientado a la construcción del futuro, no pueda no alimentarse del conocimiento “vivo” del pasado y de la tradición.

⁶ Respecto a la relación con Hegel, me refiero a Clementina CANTILLO, *Para una crítica de la razón vital. Entre Hegel y Ortega*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2016.

El valor de la estimativa orteguiana

Armando Menéndez Viso

ORCID: 0000-0001-6975-7616

Javier Echeverría y Lola S. Almendros acaban de editar en la editorial Tecnos una *Antología de textos sobre estimativa y valores* de José Ortega y Gasset. En ella se recoge el discurso de Ortega para la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas de 1918, su curso universitario sobre Rickert de 1922, una selección de *El tema de nuestro tiempo*, la *Introducción a una estimativa* y un valiosísimo apéndice con textos inéditos hasta la fecha, incluidas las notas de trabajo de Ortega sobre valores y ética. Todo ello va precedido de una extensa y jugosa introducción, de casi cien páginas, que da razón de las obras y fragmentos seleccionados, repasa la concepción orteguiana de los valores y la proyecta hacia la actualidad. Estas líneas quieren celebrar esa importante publicación, discutiendo el lugar de la axiología orteguiana en el conjunto de su obra.

La propuesta orteguiana de una estimativa

La cuestión de los valores no ocupa un lugar destacado en la producción de Ortega y Gasset. Como se puede ver en la antología que aquí se comenta, de entre las obras publicadas por nuestro autor, solamente un escrito breve está dedicado íntegramente al tema. Los fragmentos de *El tema de nuestro tiempo* y otras publicaciones, los discursos, las lecciones y las notas sobre los valores se concentran en el periodo que va de 1918 a 1923, aunque su estudio había comenzado en 1913. No obstante, el de los valores se presenta como un asunto fundamental, no solo para nuestro autor, sino para la filosofía toda, pues supone abordar el problema de la distinción entre ciencia y filosofía, reservando para esta última un territorio que la primera estaba entonces reduciendo significativamente.

Aunque el nacimiento de la ciencia moderna suele situarse en el s. XVII, y atribuirse a la institución de la Real Sociedad de Londres según los principios baconianos, lo cierto es que la inmensa mayoría de las disciplinas científicas adoptan su forma actual en la segunda mitad del s. XIX: la química, la biología, la geología, la medicina, la psicología, la economía, la sociología. Las nuevas ciencias van abriendo nuevos territorios gnoseológicos, alumbrando especiales éxitos técnicos y cobrando prestigio. En consecuencia, el espacio disponible para la indagación filosófica se reduce: lo que aún en la Ilustración era

Cómo citar este artículo:

Menéndez Viso, A. (2022). El valor de la estimativa de Ortega. *Revista de Estudios Orteguianos*, (44), 221-240.

<https://doi.org/10.63487/reo.111>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 44. 2022
mayo-octubre

llamado *filosofía natural*, o incluso *filosofía física*, pasa a denominarse *ciencia* y se desgaja de su tronco filosófico. Esta ruptura no ocurre solo en el habla, sino también en la práctica y en la organización administrativa del saber: se van generando nuevas facultades y estudios que van arrinconando los filosóficos¹. Desde otras disciplinas, tiende a depreciarse la filosofía como mera especulación incapaz de aportar conocimiento del mundo, e incluso a designarse despectivamente como *metafísica*. Ante tal amenaza de liquidación, la mayoría de los autores tomó uno de estos dos caminos de salvación: tratar de convertir la filosófica en una disciplina científica o buscar un nuevo terreno propio y, a ser posible, inasequible a las ciencias en expansión. Los valores despiertan entusiasmo porque prometen ambas cosas: un territorio exclusivo de la filosofía sobre el que las ciencias carecen de toda jurisdicción y la posibilidad de elaborar con él algo equivalente a una lógica. La formulación que mejor encarna esta ilusión es la atribuida a Lotze: “el ser es, los valores valen”. Si los valores no son, las ciencias (que tratan con objetos reales, con el mundo del ser), no tienen nada que decir sobre ellos: “Si por mundo entendemos la ordenación unitaria de los objetos, tenemos dos mundos, dos ordenaciones distintas pero compenetradas: el mundo del ser y el mundo del valer. La constitución del uno carece de vigencia en la del otro”².

La división de Lotze condensa una suerte de hallazgo que se presentaba como la gran esperanza filosófica. Sin embargo, no es este médico alemán la principal, ni mucho menos la única influencia en la estimativa orteguiana. Meinong, Ehrenfels, Hartmann, Brentano, Windelband, Herbart o Nietzsche conforman solo una parte de la larga serie de fuentes que alimentan a Ortega. La consideración orteguiana de los valores va evolucionando desde un lugar más próximo a Scheler³ y Rickert hasta una lectura casi coincidente con la de Husserl. Como afirman S. Almendros y Echeverría en su introducción⁴, hay sólidas razones para pensar que Ortega, con su estimativa, toma de ese último autor la concepción de la filosofía como ciencia⁵ y trata de desarrollar la axio-

¹ “Nunca se ha creído tanto que se *sabía* lo que era el mundo como en los últimos tres siglos”, escribiría Ortega veintitrés años más tarde de su estimativa. Nota de trabajo 75, en José ORTEGA Y GASSET, *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 Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, 2020, p. 425.

² José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Taurus, 2004-2010, III, p. 534. En adelante todas las referencias de Ortega remiten a esta edición con tomo en romanos y páginas en arábigos.

³ Nota de trabajo de Ortega fechada en 1916, y recogida en la p. 34 de la edición aquí comentada.

⁴ Javier ECHEVERRÍA y Lola S. ALMENDROS (eds.), *José Ortega y Gasset. Antología de textos sobre estimativa y valores*. Madrid: Tecnos, 2022, p. 39.

⁵ Recuérdese su “Philosophie als strenge Wissenschaft” aparecido originalmente en *Logos* en 1911 (*Husserliana. Edmund Husserl, Gesammelte Werke*, XXV. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987).

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

logía formal propuesta por el filósofo alemán⁶, que la distinguía de la lógica y de la ética para ponerla al mismo nivel fundamental. La génesis de la estimativa orteguiana puede seguirse con todo detalle en la introducción de la *Antología* que nos ocupa. El propósito inmediato de la obra está declarado con cristalina claridad por su autor: “quisiera por el camino más corto conducir al lector hasta una noción clara y rigorosa de lo que son los valores”⁷. Y el contenido de su propuesta puede resumirse utilizando los epígrafes que la jalonan: los valores no son las cosas agradables, los valores no son las cosas deseadas o deseables, los valores son algo objetivo y no subjetivo, los valores son cualidades irreales residentes en las cosas, el conocimiento de los valores es absoluto y quasi matemático, los valores tienen dimensiones y clases. Ahora bien, ¿a qué obedece el interés por esa noción? ¿Cuál es el objetivo último?

Se trata de combatir el subjetivismo y paliar la precaria situación de la filosofía frente a las ciencias durante el penúltimo cambio de siglo, buscando alternativas al debilitado edificio neokantiano. Con su estimativa, Ortega trata a la vez de reforzar el estatuto de la filosofía frente al cientifismo que la arrincona, y de liberarse de los lastres subjetivistas que la estaban disolviendo:

Los alemanes se desviaban de su propia filosofía tan amplia y tan honda, sobre todo tan humana. Leibniz, Kant y Fichte, los filósofos de la libertad y de la exactitud, habían perdido su influjo: ya apenas si se les entendía. Cohen se sintió llamado a restaurar esta sublime estirpe ideológica. La empresa era difícil: los pensadores alemanes se habían entregado a las maneras positivistas y materialistas oriundas de Francia e Inglaterra⁸.

A lo que se opone *valor* es, sobre todo, *hecho*. Si las ciencias pueden agotar el terreno de los hechos, no pueden siquiera arañar el de los valores. Tal hiato es fundamental para entender el proyecto fenomenológico, el positivismo, una buena parte de la luego llamada tradición analítica y, por supuesto, la estimativa orteguiana. Este movimiento de separación también resulta atractivo desde el lado contrario, esto es, desde las ciencias: como estas tratan sobre el ser, la moral (que es objeto de la política, pero también de la filosofía) no puede marcarles el camino. Igual que otros autores de su tiempo, Ortega es bien consciente de esta cuestión, y así lo señala en sus obras tempranas, en las que parece abrazar el postulado positivista de la falacia naturalista y, por tanto, la separación estricta entre el ámbito del conocimiento propiamente dicho y el de la acción moral o política:

⁶ Véase Javier SAN MARTÍN, “La recepción de la fenomenología y su filosofía en torno a *El tema de nuestro tiempo*”, en Javier ZAMORA BONILLA (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, 2013, pp. 47-68.

⁷ III, 532.

⁸ “Hermann Cohen”, publicado originalmente en la revista *España*, 16 de septiembre de 1915. I, 1.015.

"No es lícita –ha dicho [Cohen] en un discurso reciente sobre el espíritu alemán–, es despreciable la opinión que establece distinciones entre el pueblo de los poetas y pensadores y el pueblo de los combatientes y políticos".

A nuestro juicio esa distinción, lejos de ser despreciable, es obligada y urgente; no solo con respecto a Alemania, sino también en los demás países. Entre la ciencia y la política es menester poner un muro, so pena de que ambas padezcan⁹.

En el contexto en el que Ortega dice esto, en pleno desarrollo de la Gran Guerra, estas palabras suenan como una defensa de la autonomía científica. Más adelante, pueden interpretarse como una negación de la presencia de lo moral en el ámbito científico. La circunstancia importa, y mucho. Justamente este movimiento de separación entre ciencia y política, que define una parte significativa de la filosofía europea del s. XX, explica la deriva semántica del término *valores* y por qué Ortega acaba abandonando su proyecto de estimativa.

Como un número considerable de sus contemporáneos, Ortega se deslumbra ante la noción de valor, que brota con la frescura de una novedad absoluta para ensanchar los horizontes filosóficos frente al empuje tecnocientífico. La irrupción de la axiología abre una ventana en unos muros, los de la filosofía, que se estaban estrechando desde la segunda mitad s. XIX y que, a comienzos del XX, amenazaban con asfixiar a sus ocupantes.

Además de en *Introducción a una estimativa*, podemos encontrar el término en varios escritos de ese año, como *El tema de nuestro tiempo* (cuyos fragmentos sobre la estimativa pueden leerse en la antología aquí comentada) o *Para una topografía de la soberbia española*, publicado en *Revista de Occidente* en 1923 y luego incluido en *Goethe desde dentro* (1932):

Es, pues, la soberbia una enfermedad de la función estimativa. Ese error persistente en nuestra propia valoración implica una ceguera nativa para los valores de los demás. En virtud de una deformación originaria, la pupila estimativa, encargada de percibir los valores que en el mundo existen, se halla vuelta hacia el sujeto, e incapaz de girar en torno, no ve las calidades del prójimo. [...] a toda hora está patentes a su mirada estimativa los valores suyos, pero nunca los ajenos¹⁰.

Sin embargo, poco después los valores simplemente desaparecerán del léxico orteguiano.

A principios de los años veinte, Ortega está sin duda entusiasmado con la cuestión de los valores, pero estos se ausentarán de sus escritos antes de que acabe la década. Así lo corroboran S. Almendros y Echeverría en su introduc-

⁹ *Ibidem*, 1.016.

¹⁰ V, 177.

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

ción¹¹, mencionando a Lasaga¹². Son muchos los lugares en los que se puede comprobar este abandono. El primero es la *Antología* misma, que, estando cuidada al máximo, no contiene textos posteriores a 1926. En 1926-1927, el término *valores* todavía aparece en algunos lugares:

En su discurso *Sobre el origen del conocimiento moral* (1899) [Brentano] da el paso decisivo para fundar lo que, luego de magnífico desarrollo, debido a sus discípulos y discípulos de sus discípulos, se llama hoy “ciencia de los valores”. [...] Puede decirse que la base en donde se asienta la ética moderna de los valores es este breve libro de Brentano¹³.

Pero, cuando, en 1928, Ortega publica en su *Revista de Occidente* una particular y filosóficamente brillante necrológica de Max Scheler¹⁴, no incluye ni una sola mención a los valores que le habían ocupado cinco años antes, en su *Introducción a una estimativa*.

Incluso en textos menos conocidos, cuando se está haciendo un análisis que debería caer de lleno dentro de la estimativa, esta se ignora absolutamente. He aquí uno, aparecido originalmente en *La Nación* en 1936:

el holandés sabe –no importa con qué grado de conciencia– que su uso de la bicicleta es arriesgado, fatigoso y antiestético, como podemos saberlo nosotros. Pero sabe también que es el medio de locomoción más barato y, a diferencia de nosotros, prefiere la calidad “baratura” a la belleza, a la comodidad y a la evitación de aquellos riesgos. En esta preferencia radica su absoluta responsabilidad¹⁵.

Donde unos años antes habría utilizado con gusto el término *valor*, ahora Ortega emplea *calidad*. Parece que nuestro autor ya no tiene aprecio por la estimativa –igual que por el ciclismo.

Con la maduración de su filosofía, el abismo entre el ser y el valorar que Ortega había querido ver en 1923 se va desdibujando y la estimativa pierde definitivamente su razón de ser:

Si la filosofía es ciencia del Ser, de lo Real, nótese lo que esto supone: se trata de examinar todo lo que hay respecto a ser entidad o realidad. Lo cual implica que no basta que *haya* algo para que tenga realidad, para que tenga verdaderamente ser, o bien que el carácter «ser» tiene valores diferentes, ran-

¹¹ Javier ECHEVERRÍA y Lola S. ALMENDROS (eds.), *ob. cit.*, p. 88.

¹² José LASAGA MEDINA, *Figuras de la vida buena*. Madrid: Enigma / Fundación Ortega, 2006, p. 151.

¹³ “Prólogo a *Psicología*, de Francisco Brentano”, IV, 46.

¹⁴ V. 216-220.

¹⁵ V. 405.

gos distintos: lo que propiamente es, lo que parece que es, lo que casi es, lo que es y que no es. Todo esto, a su vez, implica que el mundo que «está ahí» sin más, y en que vivimos, tal y como lo vivimos, es decir, según las opiniones recibidas nos lo hacen ver, es un engaño, un espejismo, un fraude. Esta impresión de vivir en lo engañoso fue el punto de partida del filosofar.¹⁶

En las obras maduras de Ortega, el ser ya no está desligado del valor, ni la filosofía, del ser. Para entonces, no ha cambiado solamente la filosofía orteguiana: también lo han hecho sus circunstancias, que ya no son las de una Europa optimista que se creía convergente y cuna de unas ciencias pujantes, sino las de una comunidad académica transnacional rota tanto por la potencia de la tecnoociencia liberada como por las ideologías políticas que no prestan oídos a los discursos científicos salvo cuando sirven a sus propósitos bélicos o económicos.

Las razones de su abandono

Cabe conjeturar que el abandono de la estimativa se produce por dos tipos de razones: por un lado, la insuficiencia, cuando no las contradicciones, del planteamiento axionómico y, por otro, su incompatibilidad con el desarrollo ulterior de la propia filosofía orteguiana.

Para entrar en el análisis lógico de la estimativa, resulta imprescindible aclarar qué se entiende por valor. *Valor* es un término equívoco que puede usarse de dos modos principales: posesiva o entitativamente¹⁷. Cuando se dice que algo tiene valor, se está haciendo un uso *posesivo* del término; cuando se afirma que algo *es* un valor, se está dando al vocablo un uso *entitativo*. En el uso posesivo, es más frecuente utilizar *valor* en singular (“Esta fotografía tiene valor sentimental para mí”, “Ese coche tiene un gran valor en el mercado de segunda mano”, “Su victoria tiene más valor aún porque jugó lesionada”, etc.), mientras que en el uso entitativo es más común usar el término en plural (“Los valores europeos están en crisis”, “Es una persona sin valores”, “Los valores morales deben anteponerse a los económicos”, etc.). Ortega (como Echeverría, S. Almendros y la inmensa mayoría de textos actuales) mezcla ambos usos, pero recurre más al segundo, al entitativo, que es el más reciente, el de más carga filosófica y el más problemático.

Es el más reciente porque nace en el último tercio del s. XIX (es prácticamente coetáneo del filósofo madrileño). Es el de más carga filosófica, porque no aparece como evolución del habla común, sino en el seno de la academia y con una intención filosófica explícita. Y es el más problemático, porque, a pesar

¹⁶ José ORTEGA Y GASSET, *La idea de principio...*, ob. cit., nota 394, p. 547.

¹⁷ Esta distinción está desarrollada, entre otros lugares, en Armando MENÉNDEZ VISO, “Valores, ¿ser o tener?”, *Argumentos de razón técnica*, 5 (2002), pp. 223-238.

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

de sus contradicciones internas, acaba por impregnar el lenguaje coloquial, no en las décadas en las que escribe Ortega, sino en las que van transcurridas de nuestro siglo XXI. Analizando el origen de la noción, es posible apreciar las limitaciones (si no errores) del análisis orteguiano del valor y las dificultades que se desprenden de ellas. De estas dificultades se hará cargo, en parte, el pensamiento posterior de Ortega, que acabará resultando incompatible con una estimativa como la que él mismo había propuesto en 1923. Pero empecemos por el principio.

Como reconoce el propio Ortega, al remontarse en la historia de la filosofía se puede encontrar el asunto del valor «oculto» tras otros conceptos o ideas, como la de bien, pero el término, en el uso que le damos hoy, no aparece hasta finales del s. XIX, concretamente con los trabajos de Alexius Meinong y Christian von Ehrenfels. El filósofo madrileño concede el título de pionero a Meinong¹⁸, y efectivamente suya es la primera obra en cuyo título aparece la palabra *valor* en el sentido entitativo que interesa a Ortega y a toda la axiología posterior. Casi inmediatamente, en 1897, le seguiría *System der Werttheorie* de su doctorando Ehrenfels. Muy poco después el renovado vocablo es recogido por Nietzsche y, a partir de ahí, asociado a la noción de cultura, se generalizará el uso que se mantiene hasta nuestros días. En lo que Ortega no se detiene demasiado es en investigar la raíz del significado acuñado por Meinong y Ehrenfels. Sigue el rastro hasta Brentano, pues ambos, Meinong y Ehrenfels, habían sido alumnos suyos en la capital austriaca en los años setenta, y esto les hace entroncar con la más potente tradición de filosofía en lengua alemana; pero no alcanza el punto crucial, que es Carl Menger, a cuyas clases de economía política asistió Meinong el primer año que aquel las impartió como catedrático de la Universidad de Viena, en el curso 1872-1873¹⁹. El mismo Meinong reconoce su deuda con el economista austriaco²⁰, y Ehrenfels no puede ser más explícito al presentar el trabajo de su mentor al mundo de habla inglesa:

la teoría económica del valor ha sido conducida en estos últimos años, en especial por los filósofos austriacos, a notables averiguaciones. Un filósofo austriaco, Alexius Meinong, catedrático de la Universidad de Graz, ha elaborado y presentado el problema del valor en general desde su vertiente ética, y su teoría, aunque no poco independiente y original, muestra tantos vínculos con

¹⁸ “Fue Meinong el primero que de una manera formal y taxativa planteó el problema general del valor e intentó su teoría en *Investigaciones psicológicas para una teoría del valor*, publicadas en 1894”. III, 535.

¹⁹ Cif. Mogens BLEGVAD, “«Value» in Turn-of-the-Century Philosophy and Sociology”, *Danish Yearbook of Philosophy*, 26 (1991), p. 54.

²⁰ Véase, p. ej., *Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie*. Graz: Leuschner & Lubensky, 1894. Reimp. en el t. III de sus obras completas, *Abhandlungen zur Werttheorie*. Graz: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1968; I, §2.

la teoría de los economistas que ambas podrían ser fundidas sin demasiada dificultad en un solo sistema²¹.

Los vínculos entre el marginalismo de Menger y las primeras filosofías de los valores son tan estrechos, que desde el principio se habló de dos escuelas austriacas de teoría del valor: la económica, formada por Menger y sus seguidores, y la filosófica de Brentano, Meinong y Ehrenfels²². La hermandad entre la teoría económica del valor y la filosófica no es una cuestión meramente erudita, sino que muestra las restricciones y las posibilidades de la idea, que nace como instrumento de cuantificación económica y despeja el camino a la moderna economía matemática:

los marginalistas fueron capaces de hacer justicia a la convicción de sentido común que afirmaba que el valor económico debía ser, en último término, una cuestión de utilidad, o de capacidad para contribuir –directa o indirectamente– a la satisfacción de las necesidades y los deseos humanos. Esto es lo que después abrió la posibilidad de tratar del mismo modo el valor económico y los demás tipos de valor²³.

Menger no abandona el uso tradicional, posesivo, de valor. La definición que de él da con precisión germánica es la siguiente:

El valor que un bien tiene para un sujeto económico es igual a la significación de aquella necesidad para cuya satisfacción el individuo depende de la disposición del bien en cuestión [...] [En] la vida práctica, nadie se pregunta por la historia del origen de un bien; para valorarlo sólo se tiene en cuenta el servicio que puede prestar o al que habría que renunciar en caso de no tenerlo²⁴.

Esto le permite asegurar, un poco más adelante, que “el principio de la determinación del valor es aplicable a todo fenómeno de valor. Este principio no conoce excepciones en el ámbito de la economía humana”²⁵. Y esta ausencia de excepciones es la que permite a Meinong y Ehrenfels construir sus teorías (filosóficas) generales del valor.

²¹ Christian EHRENFELS, “The Ethical Theory of Value”, *International Journal of Ethics*, VI, 3 (1896), p. 371.

²² Howard O. EATON, *The Austrian Philosophy of Value*. Norman (Oklahoma): University of Oklahoma Press, 1930.

²³ Mogens BLEGVAD, ob. cit., p. 58.

²⁴ Carl MENGER, *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre*. Viena: Wilhelm Braumüller, 1871, III, §2, d. Trad. castellana de Marciano Villanueva *Principios de economía política*. Madrid: Unión Editorial, 1997, p. 206.

²⁵ *Ibidem*, p. 207.

Para Menger, por tanto, el valor se *tiene* y es una significación, una relación de sentido entre, al menos, dos términos. No brota de un objeto sin más, sino de un sujeto que entiende que necesita ese objeto para algo. Es el sujeto quien, al considerar que el objeto valorado puede satisfacer la necesidad que siente, le otorga su valor, que por tanto depende de esa necesidad y cambia con ella, no solo ni primariamente con el objeto. El valor es así un resultado relativo, una relación, y no una cualidad. Cuando la necesidad se calma, el objeto que el sujeto cree que la satisface disminuye en valor, aunque no haya cambiado físicamente ni un ápice. Esto *vale* también para los «valores negativos»: un objeto resulta tanto más valorado negativamente cuanto más contribuye a aumentar la necesidad del sujeto. Y vale también para la venta: el valor concedido a algo que ya se posee equivale al servicio “al que habría que renunciar en caso de no tenerlo”. Valor y utilidad van de la mano. Esta es la clave de la economía moderna, que es una disciplina de nación utilitarista. Por eso el imperio de la lógica económica es el imperio del utilitarismo –eso sí, con la enorme amplitud que otorgan a la noción de utilidad quienes defienden el cálculo felicífico.

En efecto, la estimación es por definición subjetiva y tiene que ver con la utilidad, pero no en un sentido estrecho, sino en el más amplio: algo no tiene valor en sí, sino utilidad para algo. La valoración solo se produce con respecto a fines, es intencional. Los valores no *son* sin más: son *de* algo *para* algo. Este es el gran hallazgo de Menger, y del marginalismo en general, que permite entender multitud de fenómenos “estimativos” que, desde las teorías objetivistas anteriores (Smith, fisiócratas, Marx), solo podían explicarse como ejemplos de estupidez o abuso. Una botella de agua fría en la playa tiene más valor que en un bar, y en un bar, más que en un supermercado. Por eso pagamos más por ella cuando alguien pasa vendiéndola por la arena que cuando hacemos la compra, sin caer en la incoherencia ni la estulticia y sin que abusen al vendérnosla. Además, a la primera botella de agua le damos más valor que a la segunda, a esta más que a la tercera y, cuando poseemos un número suficiente de botellas, ya no queremos más, no le otorgamos valor alguno a una botella adicional. Este fenómeno es el que da el calificativo de marginalista a la teoría que lo consiguió desentrañar, dando así carpetazo a las teorías objetivas del valor, que habían fracasado sistemáticamente. La famosa distinción de Smith entre valor de uso y valor de cambio no sirve para explicar el caso que hemos mencionado, porque el agua es la misma en todos los puntos de venta. La teoría del valor-trabajo de Marx tampoco nos *vale* para otra cosa que para reñir o frustrarnos (el trabajo incorporado en cada botella de agua es el mismo, por lo que llegaríamos a la conclusión de que la persona que se pasea por la playa con su nevera para ofrecerla está estafándonos, o de que somos incorregiblemente incoherentes). El valor de las cosas cambia, aunque ellas no lo hagan, porque es un *resultado* de combinar preferencias, creencias y circunstancias. Jevons, el otro gran pionero del marginalismo, junto con Menger, lo explica de la siguiente manera:

En esta obra he intentado tratar la economía como un cálculo del placer y el dolor, y he esbozado, prescindiendo casi totalmente de toda opinión anterior, la forma que la ciencia, en mi opinión, debe tomar a la larga. Desde hace tiempo vengo pensando que, puesto que se ocupa de cantidades de principio a fin, debe ser una ciencia matemática en cuanto al contenido, si no en cuanto al lenguaje. He realizado la tentativa de llegar a conceptos cuantitativos precisos referentes a la utilidad, el valor, el trabajo, el capital, etc., y me he sorprendido de encontrar cuán claramente algunos de los conceptos más difíciles, especialmente la más enigmática de las nociones, la del valor, admiten un análisis y expresión matemáticos²⁶.

Aunque Ortega, que sepamos, no cita nunca a Jevons, puede establecerse un paralelismo extraordinario entre ambos autores. Así se cierra la *Introducción a una estimativa* del primero:

Todo esto y mil atractivas cuestiones más que sugiere la increíble fertilidad del gran tema «Valor» vendrían a componer el *pendant* histórico a la Estimativa o ciencia *a priori* del valor, cuyas leyes son de evidencia perfecta, al modo de las geométricas. El hombre se apresta a sujetar bajo un régimen rigoroso la región de los gustos y de los sentimientos, que durante los últimos siglos se hallaba abandonada al capricho. La Ética, la Estética, las normas jurídicas entran en una nueva fase de su historia. Cuando parecía el europeo consumirse en la última extremidad del subjetivismo y el relativismo, surge de pronto la posibilidad de restaurar las normas trascendentes de lo emocional y se acerca el momento de cumplir el postulado que Comte exigía para hacer entrar de nuevo en caja la vida de los hombres: la sistematización de los sentimientos²⁷.

Y así enuncia el segundo el *quid* de sus hallazgos:

No me atrevo a decir que los hombres lleguen a tener alguna vez los medios de medir directamente los sentimientos del corazón humano. Es incluso difícil de concebir una unidad de placer o dolor; pero es el monto de estos sentimientos lo que está impulsándonos continuamente a comprar y a vender, a prestar y recibir préstamo, a trabajar y a descansar, a producir y a consumir. Y es a través de los efectos cuantitativos de los sentimientos como tenemos que estimar sus cantidades relativas. No podemos conocer o medir la gravedad en su propia esencia más de lo que podemos medir un sentimiento; pero, de la misma forma que medimos la gravedad por sus efectos sobre el movimiento de un péndulo, podemos estimar la igualdad o desigualdad de los sentimientos por las decisiones del espíritu humano. La voluntad es nuestro péndulo, y

²⁶ William Stanley JEVONS, *The Theory of Political Economy*. Londres: Macmillan & Co., 1871, Prefacio a la primera edición, §3. Trad. al español, *La teoría de la economía política*. Madrid: Pirámide, 1998, p. 36.

²⁷ III, 549.

sus oscilaciones son registradas minuciosamente en las listas de precios de los mercados. No sé cuándo contaremos con un sistema perfecto de estadística, pero su carencia es el único obstáculo en el camino de hacer de la economía una ciencia exacta. En ausencia de una estadística completa, la ciencia no será menos matemática, aunque será inmensamente menos útil que si fuera, comparativamente hablando, exacta²⁸.

Ortega y Jevons llegan a la misma conclusión: el valor es la clave para construir una ciencia propiamente dicha, incluso matemática, de los sentimientos humanos. Pero separa a ambos una diferencia fundamental en la concepción de tal ciencia: mientras que para Jevons el conocimiento de los sentimientos es meramente estadístico (esto es, fáctico, contingente, histórico), para el Ortega de la estimativa se deriva necesariamente del estudio de las cualidades que los suscitan. Jevons sigue concibiendo el valor en sentido posesivo, mientras que Ortega se escora hacia el sentido entitativo. Esta diferencia nos permite entender por qué la estimativa orteguiana resulta contradictoria y no puede desarrollarse dentro de la filosofía de Ortega.

Para los marginalistas, el valor (la estima, el aprecio) no está en el objeto valorado, pero tampoco en el sujeto que lo valora, sino en la relación que se establece entre ambos. Evidentemente, la valoración no es independiente de lo valorado y, desde luego, no es una cualidad objetiva (es decir, del objeto), sino una ponderación de cualidades: el sujeto valora algo porque cree que le sirve (*le vale*) para satisfacer un deseo o una necesidad. La base de la valoración es, pues, una creencia, no una propiedad física (aunque la propiedad física sea el objeto de la creencia en cuestión). Cada sujeto es libre para valorar cualquier objeto como crea conveniente y la economía (o la ciencia del valor) se limita a registrar su valoración *de hecho* observando sus elecciones, que se manifiestan colectivamente en los precios. La observación sistemática de estos puede conducir a predicciones científicas mediante el uso de técnicas estadísticas. Para el Ortega de 1923, sin embargo, “la sistematización de los sentimientos” es posible porque considera el valor “como un carácter objetivo consistente en una dignidad positiva o negativa que en el acto de valoración reconocemos. Valorar no es *dar* valor a quien por sí no lo tenía; es reconocer un valor residente en el objeto. No es una *quaestio facti*, sino una *quaestio iuris*”²⁹. Como “todo valor es un objeto independiente de nuestros caprichos”³⁰, reside en las cosas y admite un conocimiento absoluto y quasi matemático, tenemos que la estimativa no es una ciencia de relaciones, sino de entidades; no constituye un conocimiento histórico, sino sistemático, independiente de toda circunstancia.

²⁸ *Ibidem*, 74.

²⁹ *Ibidem*, 542.

³⁰ *Ibidem*, 546.

Ortega parece ignorar la deriva económica del concepto posesivo de valor durante el último tercio del s. XIX, que lleva precisamente a generalizar su uso más allá de la economía. Como Meinong y Ehrenfels, en los que se inspira, al sacar los valores del campo económico y llevarlos al terreno de la moral, desplaza su significado al nuevo sentido entitativo y los objetiva. No ve o no quiere ver lo problemática (por no decir errada) que resulta la objetivación del valor para un análisis fidedigno de la acción humana, que él mismo reconocería de inmediato (en *El tema de nuestro tiempo*) como esencialmente vital y sujeta a circunstancias cambiantes. Menger, junto con los marginalistas británicos (Jevons, Edgeworth), había dado con una teoría del valor que lo hacía dependiente del sujeto y, por tanto, relativo. Así posibilitaba la economía matemática moderna. Sin embargo, sus seguidores vieneses, partiendo de la distinción entre sujeto y objeto, hablan de los valores como de realidades independientes y tratan de situarlos en alguno de los dos (objeto o sujeto), pasando así a adoptar un uso entitativo que los convierte en "cualidades objetivas". En 1894, Meinong todavía afirmaba que los valores eran fruto de una relación entre objeto y sujeto, recogiendo básicamente la definición de Menger³¹, y defendía que los valores morales eran una cuestión de hecho³², que permitía concebir la ética como una disciplina empírica³³. Sin embargo, a partir de 1912, Meinong se vuelve objetivista, distingue el valor mismo de la experiencia subjetiva de su percepción y radica el primero en el objeto: "Un objeto tiene valor en este sentido no solo porque un sujeto esté interesado en él, sino solamente en tanto que es acreedor de tal interés"³⁴. Lo mismo hace Ortega: "la percepción de la cosa como tal y la percepción de sus valores se producen con gran independencia una de otra"³⁵ y "valorar no es dar valor a quien por sí no lo tenía; es reconocer un valor residente en el objeto"³⁶. Ortega asume, por tanto, la posición de lo que podríamos llamar el segundo Meinong, tras resumir la transición de este último como un diálogo con Ehrenfels³⁷. Los valores quedan así objetivados, asimilados a ideas invariables, fuera del tiempo y de la acción humana, que se limita a descubrirlas.

El título escogido por Ortega para su ciencia, *estimativa*, permitía alojar más fácilmente la circunstancia que el de *axiología* escogido por Windelband, pues la estimativa refiere a la acción de estimar, que no es meramente la de descubrir

³¹ Alexius MEINONG, *Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie*. Graz: Leuschner & Lubensky, 1894, p. 25.

³² *Ibidem*, p. 170.

³³ *Ibidem*, p. 225.

³⁴ "Für die Psychologie und gegen den Psychologismus in der allgemeinen Werttheorie", *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur* (1912), 3, p. 12.

³⁵ III, 544.

³⁶ *Vid. suprad*

³⁷ *Introducción a una estimativa*, §2. s

algo ya presente en los objetos. Sin embargo, Ortega no aprovecha esta virtud de su inspirada nomenclatura. La acción de estimar desaparece por completo de su estimativa ("un sistema de verdades evidentes e invariables"), y con ella se manifiesta una de las dificultades insuperables para Ortega: si no hay acción de estimar y los valores ya están dados *de derecho* en cada objeto; si no cabe otorgarlos, sino solamente descubrirlos, ¿cómo sustraerse a la reificación de los valores?

Quienes han declarado seguir a Lotze no le han hecho mucho caso; Ortega, tampoco, y se dedica a intentar dilucidar qué *son* los valores. Para el Ortega de la estimativa, a pesar de la referencia constante al uso posesivo de la definición de Menger y el primer Meinong, los valores *son*. Y cuando se dice que los valores *son*, se está realizando un uso entitativo del término que inevitablemente lo cosifica. Esto queda patente al hablar de las propiedades de los valores: el hecho mismo de que los valores puedan tener propiedades los coloca más bien en el lugar clásico de las sustancias. Para eludir la constante confusión involuntaria del valor con el objeto valorado, Ortega afirma que los valores son "cualidades ideales de los objetos"³⁸. Mas, ¿cómo puede haber una cualidad ideal en un objeto real? De nuevo, se percibe una contradicción entre lo que se anuncia y lo que se enuncia, pues esos valores que se etiquetan como cualidades se presentan incluso como objetos con tres dimensiones (cualidad, rango y materia)³⁹. Y, si los valores son cualidades, ¿cómo puede ser la cualidad una de sus dimensiones? ¿Cómo pueden tener materia? Ortega salta constantemente del uso entitativo al uso posesivo de valor, y trata este a veces como cualidad, a veces como relación, a veces como un híbrido entre ambas (*cualidad relativa*)⁴⁰. Sin quererlo, se ve una y otra vez gravitando hacia el platonismo. Lógicamente, Ortega advierte esa proximidad y declara su distancia de las ideas de Platón⁴¹. Pero uno hace lo que hace, no lo que declara:

En ocasiones, vemos la cualidad sin conocer bien su substrato, la cosa que la posee y de quién es. En la inquieta llanura marina divisamos a lo mejor una blancura que no sabemos si pertenece a un velamen, a una roca o a la espuma lejana. En el caso de los valores, la independencia es mayor. "Sentimos" con perfecta claridad la justicia perfecta, sin que hasta ahora sepamos qué situación real podría realizarla sin resto⁴².

³⁸ VII, 729.

³⁹ III, 547.

⁴⁰ *Ibidem*, 543.

⁴¹ *Idem*.

⁴² *Ibidem*, p. 545.

Y abunda:

Por tanto, la experiencia de valores es independiente de la experiencia de cosas. Pero, además, es de índole muy distinta. Las cosas, las realidades son por naturaleza *opacas* a nuestra percepción. No hay manera de que veamos nunca del todo una manzana: tenemos que darle vueltas, abrirla, dividirla, y nunca llegaremos a percibirla íntegramente. Nuestra experiencia de ella será cada vez más aproximada, pero nunca será perfecta. En cambio, lo irreal –un número, un triángulo, un concepto, un valor– son naturalezas *transparentes*. Las vemos de una vez en su integridad. Meditaciones sucesivas nos proporcionarán nociones más minuciosas de ellas, pero desde la primera visión nos entregaron entera su estructura. Toda nuestra labor mental posterior se hace sobre esa primera visión u otra que no hace sino reiterar aquélla. Nuestra experiencia del número, del cuerpo geométrico, del valor, es, pues, absoluta⁴³.

En definitiva, la estimativa orteguiana está recorrida por tensiones o contradicciones entre el uso entitativo y el uso posesivo de *valor*, entre su definición como relación, como calidad y como objeto, entre el idealismo platónico y el realismo. Estas inconsistencias debilitan su construcción lógica. Pero seguramente a Ortega, más que su coherencia, le importa la finalidad de su proyecto: oponerse a dos tendencias filosóficas que percibía como deletéreas, el subjetivismo (que “es, en su forma más amplia, la tendencia filosófica que lleva a resolver el objeto en calidades del sujeto”⁴⁴) y el positivismo (“impulsado por la sana tendencia de no admitir como verdadero otro conocimiento que el fundado únicamente en la percepción inmediata de los objetos”, pero cuyo error “fue comenzar por ser infiel a su inspiración originaria y suponer dogmáticamente que no hay más fenómenos que los sensibles, ni por tanto más percepción inmediata que la de tipo sensorial”⁴⁵). Como ya se ha tenido ocasión de decir en un estudio anterior⁴⁶, Ortega elabora su estimativa contra el positivismo para, paradójicamente, hacer de los valores algo positivo.

Más allá de las contradicciones internas, la estimativa de Ortega tropieza con otra dificultad: su encaje en el pensamiento orteguiano posterior. La razón filosófica (podría haber también otras personales o circunstanciales, cuyo hallazgo requeriría una investigación aún pendiente) por la que Ortega tendría que abandonar su esbozo de axiología queda ya al descubierto el mismo año de 1923 en el que se publica su *Introducción a una estimativa*, en *El tema de nuestro tiempo*. En la oposición entre razón pura y razón vital que Ortega dibuja ahí, la estimativa entrevista por Ortega aparece como fruto de la primera, mientras

⁴³ *Loc. cit.*

⁴⁴ *Curso universitario sobre Rickert*, Conferencia del 19 de abril de 1922, en *Antología*, p. 231.

⁴⁵ III, 543-544.

⁴⁶ Armando MENÉNDEZ VISO, ob. cit.

que la filosofía de nuestro autor se va moviendo hacia la segunda. La razón vital no puede compaginarse con una ciencia estimativa.

¿Cómo es posible que alguien que subraya la importancia de lo vital y lo circunstancial proclame que “*la Estimativa o ciencia de los valores será asimismo un sistema de verdades evidentes e invariables, de tipo parejo a la matemática?*”⁴⁷. Esto no encaja con el Ortega de después de 1923, y se puede ya ver por qué ese mismo año:

La nota esencial de la nueva sensibilidad es precisamente la decisión de no olvidar nunca y en ningún orden que las funciones espirituales o de cultura son también, y a la vez que eso, funciones biológicas. Por tanto, que la cultura no puede ser regida exclusivamente por sus leyes objetivas o transvitales, sino que, a la vez, está sometida a las leyes de la vida⁴⁸.

Efectivamente, como anota ya en su madurez, la validez solo puede asumirse vitalmente como sinónimo de la vigencia, es decir, como algo dado de hecho, no como un deber necesario e intemporal:

Las proposiciones estimativas enuncian un deber ser –cómo deben ser las cosas– pero ni por eso dictan un comportamiento a éstas. Ello es evidente porque la mayor parte de las cosas no pueden comportarse (lo que supone libertad, esto es, pluralidad de comportamientos posibles) ni, en consecuencia, ofrecen punto de enganche a un «dictado». Por tanto *no* son preceptos. Por tanto, no llevan en sí una pretensión de cumplimiento. Pero aun allí donde aquellos supuestos se dan –en el caso del hombre– la proposición estimativa se *limita* a enseñar qué comportamiento del hombre es debido. El precepto se funda tal vez en ellas pero *añade* algo, precisamente la pretensión de ser cumplido, su carácter imperativo, que por sí no pretende ser válido sino sólo vigente⁴⁹.

El mismo valer con el que Lotze describe la especificidad de los valores, que es un valer de algo para un fin de alguien, los aleja del terreno de la verdad: el valor de algo no puede ser verdadero ni falso. Ni Ortega ni sus referencias germánicas parecieron apreciar esta obviedad que se deriva de la definición del campo axiológico. La reificación de los valores anula la vigencia de cualquier axiología vital.

También lo hace la división entre ser y deber en la que Ortega se apoyaba para construir su estimativa. Que el ser, el deber ser y el valor no tengan nada que ver es simplemente falso. El valor de un Picasso, una tonelada de litio o una marca *resulta* de una intrincada red de relaciones, en las que las ciencias

⁴⁷ *Introducción a una estimativa*, III, 545.

⁴⁸ *Ibidem*, 584.

⁴⁹ José ORTEGA Y GASSET, *La idea de principio en Leibniz*, ob. cit., nota 76, p. 426.

tienen mucho que decir. El bien moral está relacionado con la verdad científica: cuando alguien tiene un ictus, ¿deben dársele anticoagulantes o antihemorrágicos? Lo bueno no se puede establecer al margen de las ciencias. Esto es lo que tendrá cabida en el Ortega maduro, en la filosofía de la segunda mitad del s. XX y, en particular, en la consideración de la relación entre ciencia y valores de las últimas décadas.

El perspectivismo orteguiano entra también en colisión con la estimativa matemática y no puede verse como un resultado de su teoría de los valores, sino como una alternativa que la vuelve inviable (y que Ortega, con razón, encontró más ajustada a la realidad y más potente conceptualmente). El racio-vitalismo, con su consideración de la historia, es incompatible con cualquier axiología sistemática. No es que al surgir un nuevo valor la perspectiva cambie⁵⁰: los valores no surgen, sino que se hacen por un sujeto que estima algo en función de una intención, y es el cambio de perspectiva que ocurre con la vida el que altera las valoraciones, no al revés.

La filosofía tiene que partir de admitir que puede ser un desorden, un caos y no un cosmos. ¿Es posible conocer el desorden? ¿No es esto contradictorio?

¿Cabe pensar en algo intermedio, un orden que se va haciendo, un caos que se va cosmificando?

Una vida libre solo tiene orden conforme va siendo, mirándola hacia atrás sus actos se entienden con razón relativa. ¿Por qué no habría de ser la Metafísica una biografía?⁵¹

La idea de superfluidad, que Ortega desarrolla en su *Meditación de la técnica*, es también incompatible con su inicial bosquejo de una estimativa. La técnica, que es capaz de alterar el valor de casi cualquier cosa (ella misma, en su desarrollo, va dejando sin valor sus productos previos), muestra que no hay un fondo fijo de objetos, y por tanto tampoco de cualidades de objetos. El Ortega maduro se da cuenta de las limitaciones de la fenomenología y la abandona, dejando en la cuneta, por inservible, su proyecto de estimativa. Puede ser, como afirman S. Almendros y Echeverría⁵², que la fenomenología sirviera a Ortega para salir del «torreón neokantiano» en el que había entrado en Marburgo, pero su evolución posterior lo libera más al descartar, precisamente, el proyecto axiológico.

En conclusión, la estimativa de 1923 no vale para articular racionalismo y relativismo, razón y vida, ciencia y cultura. Por eso Ortega puede desearla confusamente (como puede desearse un folio de papel capaz de sostener un elefante), pero no construirla ni encajarla en su pensamiento posterior. Solo le cabe abandonarla, y así lo hace.

⁵⁰ Javier ECHEVERRÍA y Lola S. ALMENDROS, ob. cit., p. 75.

⁵¹ José ORTEGA Y GASSET, *La idea de principio en Leibniz*, ob. cit., nota 270, p. 493.

⁵² Javier ECHEVERRÍA y Lola S. ALMENDROS, ob. cit., p. 41.

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

Es verdad que, para demostrar que Ortega abandona la estimativa por imposible, necesitaríamos alguna declaración suya en este sentido. No tenemos esa prueba directa, pero se acaba de enumerar señales abundantes de que debió de ser así. Además, ¿cómo iba a Ortega a dejar para sus seguidores el desarrollo de un asunto fundamental, mientras él se dedicaba a lo accesorio? Es posible que simplemente perdiera el interés o le faltara tiempo para abordar la cuestión, pero entonces, ¿por qué esquiva sistemáticamente cualquier referencia a los valores en su producción posterior? Resulta más probable que fuera consciente de la disonancia entre su proyecto de estimativa y la filosofía que elaboró después.

Cabe argüir que la estimativa tiene continuidad en varios de los seguidores de Ortega, y que por tanto no se abandona del todo. Pero, en palabras de Echeverría y S. Almendros, los autores que comentaron las ideas de Ortega sobre estimativa, tanto en España como en México y en Argentina, “no fueron más allá que el propio Ortega”⁵³ en ningún caso. El que sigue la estela durante más tiempo y con mayor fidelidad, Manuel García Morente, cae igualmente en la contradicción de proponer una ontología de los valores, a pesar de proclamar que estos no son, sino que valen, y ceja en el empeño seguramente por la misma razón que su amigo madrileño: porque se ve metido en un callejón sin salida, confundiendo cosas, valores, bienes, objetos y sujetos:

La mayor parte de los objetos que nos rodean en la vida no son cosas, sino bienes, es decir, cosas con valor; o males, es decir, cosas con disvalor. Y muchas veces sucede que el nombre y concepto de esos objetos designa tanto el valor o disvalor tenido por la cosa, como la cosa misma⁵⁴.

También García Morente abandona la estimativa al poco de intentar desarrollarla.

Así pues, es posible creer que la construcción de una axiología o estimativa como la que soñaba Ortega no se trunque solamente por la Guerra Civil, como sugieren S. Almendros y Echeverría en su introducción a la *Antología*⁵⁵, sino también y sobre todo porque resulta inviable, tanto por sus contradicciones internas como por su incompatibilidad con las propuestas filosóficas más genuinamente orteguianas, que se irán desarrollando a partir de entonces.

En suma, hay razones para pensar que sí importa que la cuestión de los valores desaparezca inmediatamente de la producción orteguiana. Entre estas razones no está que la *Introducción a una estimativa* marque “el final de su de-

⁵³ *Ibidem*, pp. 95-96.

⁵⁴ Manuel GARCÍA MORENTE, *Ensayos sobre el progreso*, en J. M. PALACIOS y R. ROVIRA (eds.), *Obras completas I (1906-1936)*, vol. 1. Madrid: Anthropos / Fundación Caja de Madrid, 1996, p. 321.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 96.

dicación a la filosofía de los valores, porque ésta había quedado integrada en una nueva filosofía de la vida, que pasó a desarrollar⁵⁶, sino más bien que lo que pasó a desarrollar no podía acoger de ninguna manera el proyecto de una axiología tal y como se formulaba en la obra de 1923.

La importancia de la estimativa orteguiana

La estimativa de Ortega no ocupa un lugar destacado, pero sí una posición central en su producción: escrita más o menos a la mitad de su vida, coincide con el punto de inflexión que señala *El tema de nuestro tiempo*, a partir del cual Ortega se libra de sus deudas intelectuales y se lanza a su aportación más jugosa y original. Al margen de su influencia en García Morente, Xirau, Zaragüeta, Frondizi, Villoro o el propio Echeverría, y a pesar de su cortísima vida, la estimativa orteguiana constituye un episodio de gran interés. Como proyecto filosófico, no tiene demasiada trascendencia ni en la obra de Ortega ni en quienes la siguen, en el sentido de que no marca ningún camino (porque no puede, como se ha indicado antes) a un nuevo continente filosófico ni resulta metodológicamente fértil. Sin embargo, es de la mayor importancia porque señala un momento crucial en la producción de Ortegailumina uno de los principales problemas filosóficos del comienzo del s. XX y ayuda a comprender la filosofía que se desarrollará a partir de los años 30.

Además, el abandono mismo permite entender por qué el interés por los valores resurge desde la “otra orilla” (es decir, desde las ciencias) unas décadas más tarde, cuando la cuestión ya no es cómo defender los dominios gnoseológicos de la filosofía, sino cómo embrigar unas ciencias y tecnologías desbocadas, que amenazan no ya el ámbito del conocimiento, sino la realidad física misma, y aun la pervivencia de la humanidad, y que no aceptan injerencias morales. Los valores aparecen entonces como un concepto capaz de aglutinar los aspectos culturales o los intereses (individuales o colectivos) que están presentes en todas las actividades humanas, incluidas las científicas. Aquí es donde el pluralismo (como el de Echeverría), que permite los (confusamente) llamados enfoques axiológicos, alcanza alguna posibilidad de éxito. Pero para este pluralismo que aglutina lo racional, lo vital, lo cultural, lo individual, lo científico, etc., la estimativa de 1923 resulta menos conveniente que la producción orteguiana que llega después de ella. El racio-vitalismo de Ortega invita a asumir la contingencia de las valoraciones, su carácter circunstancial, y a descartar cualquier proyecto de una estimativa sistemática.

En el fondo, Ortega descubre a medias lo que pronto se asumirá completamente: que no hay un mundo fijo, ni de cosas ni de ideas, que los seres humanos habitamos y contemplamos, sino que hay mundos contingentes y cambian-

⁵⁶ Javier ECHEVERRÍA y Lola S. ALMENDROS (eds.), ob. cit., p. 43.

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

tes que generamos y alteramos; es más, somos fruto de la generación y la alteración (de la evolución), no de un proceso sistemático inmutable y necesario. Cuando se abraza la historia en toda su extensión, esto es, cuando se considera que incluso el universo (que abandona definitivamente su papel como mundo supralunar) tiene historia, y no solo los seres humanos, la idea de una axiología como contrapuesta a la lógica, la ontología o la ética se pulveriza.

Este es justo un de los más apreciables *valores* de Ortega: que pudo zafarse de los corsés de sus admirados colegas y maestros germanos, y abrirse hacia lo que luego se llamaría (imprecisamente) postmodernidad, y que no es más que el abandono de una vía muerta trazada por la modernidad: la de la absolutización de la realidad y la búsqueda del fundamento incommovible. Ortega tiene la virtud de evolucionar con su siglo y, por tanto, su filosofía, que no puede leerse como un todo sistemático, sí puede tomarse como una trayectoria de maduración ideológica, de incardinación de pensar y vivir, a cuya luz el valor de la estimativa y de la filosofía va mutando.

Por lo demás, el estudio detallado del papel de los valores en Ortega abre nuevas preguntas de investigación, entre las que podría destacar por qué Ortega ignora absolutamente la disciplina económica, por qué la economía, que estaba en plena ebullición en el cambio de siglo, no ocupa un lugar propio en la obra de un autor tan pendiente de los asuntos de su tiempo.

En conclusión, la edición de textos de Ortega que aquí queríamos saludar y aplaudir resulta imprescindible para quien quiera conocer la estimativa de Ortega, no solo en su contenido, sino, sobre todo, en su proceso, a través de textos inéditos y notas de trabajo del filósofo madrileño. Esta últimas constituyen una verdadera joya, no solo para mejor apreciar la conjunción de yo y circunstancia que conforma a un sujeto relevante, sino para entender el proceso de creación filosófica en general. Leer a Ortega siempre es estimulante. Hacerlo tan cerca de su intimidad es un privilegio que hay que agradecer por extenso a Javier Echeverría y Lola S. Almendros, cuyo excelente trabajo alcanzará el mayor valor para cualquier persona interesada en Ortega y Gasset, la filosofía española y, en general, la historia reciente de nuestra disciplina.

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BLEGVAD, M. (1991): "«Value» in Turn-of-the-Century Philosophy and Sociology", *Danish Yearbook of Philosophy*, 26.
- EATON, H. O. (1930): *The Austrian Philosophy of Value*. Norman (Okl.): University of Oklahoma Press.
- ECHEVERRÍA, J. y ALMENDROS, L. S. (eds.) (2022): *José Ortega y Gasset. Antología de textos sobre estimativa y valores*. Madrid: Tecnos.
- EHRENFELS, C. (1896): "The Ethical Theory of Value", *International Journal of Ethics*, VI, 3.
- HUSSERL, E. (1911): "Philosophie als strenge Wissenschaft", *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, 1 (Husseriana. Edmund Husserl, Gesammelte Werke, XXV. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987).
- JEVONS, W. S. (1871): *The Theory of Political Economy*. Londres: Macmillan & Co. Trad. al español (1998), *La teoría de la economía política*. Madrid: Pirámide.
- LASAGA MEDINA, J. (2006): *Figuras de la vida buena*. Madrid: Enigma / Fundación Ortega.
- MEINONG, A. (1894): *Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie*. Graz: Leuschner & Lubensky. Reimpr. en *Abhandlungen zur Werttheorie*. Graz: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1968, III.
- (1912), "Für die Psychologie und gegen den Psychologismus in der allgemeinen Werttheorie", *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, 3. Reimpreso en *Abhandlungen zur Werttheorie*. Graz: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1968, III.
- MENÉNDEZ VISO, A. (2002): "Valores, ¿ser o tener?", *Argumentos de razón técnica*, 5.
- (2005): *Las ciencias y el origen de los valores*. Madrid: Siglo XXI.
- MENGER, C. (1871): *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre*. Viena: Wilhelm Braumüller. Trad. castellana de Marciano Villanueva (1997), *Principios de economía política*, Madrid: Unión Editorial.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2020): *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 Ortega y Gasset – Gregorio Marañón.
- SAN MARTÍN, J. (2013): "La recepción de la fenomenología y su filosofía en torno a *El tema de nuestro tiempo*", en J. ZAMORA BONILLA (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares.

UNA VISTA SOBRE LA ÉTICA DE ORTEGA: DE LOS VALORES AL IMPERATIVO BIOGRÁFICO

EXPÓSITO ROPERO, Noé: *La ética de Ortega y Gasset. Del deber al imperativo biográfico*, Prólogo de Javier San Martín Sala. Madrid, UNED, 2021, 353 pp.

JOSÉ LASAGA
ORCID: 0000-0001-8825-9874

Por tanto, la razón histórica es, como la física, una razón *a posteriori* (JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema*)

Quiero aclarar de entrada que esta nota sobre el libro de Noé Expósito, primera parte de una tesis doctoral que fue defendida en el Departamento de Filosofía y Filosofía Política y Moral de la UNED en 2019, justo antes de que nos aislara la pandemia, pretende ser un comentario informal antes que una reseña al uso. La razón se le hará evidente al lector a poco que consulte el índice de nombres.

Cómo citar este artículo:

Lasaga, J. (2022). Una vista sobre la ética de Ortega: de los valores al imperativo biográfico. Reseña de "La ética de Ortega y Gasset. Del deber al imperativo biográfico", de Noé Expósito Ropero. *Revista de Estudios Orteguianos*, (44), 241-246.

<https://doi.org/10.63487/reo.112>



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

Soy uno de los autores más citados, lo que me convierte en "parte". Y teniendo en cuenta que las menciones a mis interpretaciones de la ética de Ortega, tema central del libro, como señala su título, contienen una lectura digamos "dialéctica" –sí, hegeliana, pero con una síntesis final no precisamente favorable a mis "antítesis"–, sería desconsiderado por mi parte exponer aquí, algunas de las críticas que me ha sugerido la lectura del libro. Tiempo habrá.

Dividiré, pues, esta nota en dos partes; en la primera describiré las tesis del libro y en la segunda llevaré a cabo algunas observaciones críticas, dejando fuera, en la medida de lo posible, las que afectan directamente a mis escritos. Ni que decir tiene, que estas críticas se harán desde el afecto y la alta estima intelectual que me merece su autor, la primera por la amistad que nos une desde hace tiempo; la segunda por la calidad del trabajo que presenta, el esfuerzo por sistematizar los temas de que se ocupa y la puesta al día de los de-

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 44. 2022
mayo-octubre

bates sobre ética de los valores, no solo en Ortega sino en relación con Husserl y la fenomenología en general.

Las más de trescientas páginas del libro se articulan en nueve capítulos. En el primero, se formula una hipótesis: la ciencia estimativa –ya veremos lo que significa– es la filosofía primera que fundamenta la obra de Ortega y determina el paradigma desde el que, a su juicio, hay que leer a nuestro filósofo, única lectura acertada, tal es la tesis de este libro. Dicho de otro modo, la filosofía de Ortega solo es coherente y válida desde el paradigma de la fenomenología husserliana. En el noveno y último se presenta como tesis probada la mencionada hipótesis. Entre medias, los siete capítulos restantes están dedicados a examinar la ética de Ortega tomando como punto de partida el primer estudio sistemático sobre ese tema, el libro que Aranguren publicó en 1958¹. Noé concluye que esta primera interpretación ha fijado una tradición de lectura que ha seguido una mayoría abrumadora de intérpretes. Pero la encuentra insuficiente al ignorar el lugar central que en ella ocupa la teoría de los valores.

Antes de entrar a comentar estos aspectos, los centrales del libro, para juzgar sus conclusiones, hemos de detenernos en el capítulo dos, en el que el autor propone algunas distinciones metodológicas relevantes en cuanto a la manera de leer Ortega a sus fuentes, influencias o interlocutores, tales son las distinciones que nos propone, y la for-

ma de leer a Ortega. Es importante señalar que para Noé –y nunca se insiste lo bastante– la única lectura productiva de esta obra es la estrictamente filosófica. En lo que coincide con Julián Marías y Rodríguez Huéscar, aunque me apresuro a señalar que solo en este punto; en todo lo demás disiente de ellos por haber ignorado la relevancia del paradigma fenomenológico en la conformación del pensamiento orteguiano y haber abrazado críticamente la autointerpretación que el propio Ortega dio de su relación con Husserl, a saber, que había “superado” la fenomenología en el momento mismo de recibirla. Como Javier San Martín observa al comienzo del prólogo, en este asunto, Noé es “beligerante”.

El soporte metódico sobre el que Noé articula su crítica a la “tradición Aranguren” consiste en distinguir y contraponer lo que llama “lectura figurativa” o metafórica a la “lectura fenomenológica” o científica. De entrada, ambas se presentan como complementarias, pero al final resultan no serlo tanto. El propio Ortega se sirve de metáforas como “el arquero”, términos del lenguaje cotidiano como “vocación” o “ilusión”; y de figuras que encarnan actitudes morales como San Mauricio o Don Juan, y tras él algunos de sus comentaristas. La relevancia de esta tradición hermenéutica de la ética orteguiana queda probada por el hecho de que dedica tres capítulos, el 4, el 6 y el 7 a exponerla, desde que Pedro Cerezo la acuña en su primer libro sobre Ortega, *La voluntad de aventura* (1984), hasta las últimas lecturas, algunas de fechas tan recientes como 2016.

¹ José Luis ARANGUREN, *La ética de Ortega*, Madrid: Cuadernos Taurus, 1958.

Noé presta también atención a otras dos perspectivas lectoras como es la hermenéutica-historicista (cap. 8) y a la lectura axiológica que trata en los cap. 5 y 9, aunque distinguiendo dos enfoques diferentes: el que prima una teoría de los valores basada en la ética de Scheler y la que descubre, gracias fundamentalmente al texto inédito de Ortega, el "Discurso para la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas" (1918)², las raíces de la estimativa orteguiana en la fenomenología husserliana.

Cabe entonces presentar lo sustancial de este libro como la crítica sistemática de *todas* las lecturas de la ética de Ortega, en lugar destacado la mía –*Figuras de la vida buena* (2005)–, que ignoran la decisiva importancia que la fenomenología tuvo en la conformación de la doctrina moral de Ortega, no de su pensamiento en general. Pues de la presencia de la fenomenología en su obra hay pruebas inequívocas, al menos desde 1913, pasando por los cursos que dictó Ortega en Madrid y Buenos aires entre 1915 y 1916 y terminado por el decisivo curso *¿Qué es filosofía?* (1929). Otros puntos polémicos, relacionados con el hilo conductor de la tesis, son la superación del idealismo y de la fenomenología tratada como el último y más sutil de los idealismos, que postula Rodríguez Huéscar, la distinción entre una primera navegación más fenome-

nológica y una segunda más original y propiamente metafísica, el historicismo radical de los últimos textos de Ortega que habrían roto con la tradición de una razón aún ilustrada, en resumen, las lecturas que se basan directamente en las interpretaciones figurativas del lenguaje orteguiano, sin filtrar por los conceptos fenomenológicos, comparten, a ojos de nuestro autor, una imprecisión que es menester superar: "He postulado desde el inicio –escribe Noé (251)– la necesidad de reconducir la retórica orteguiana a sus bases fenomenológicas". Los dilemas y dificultades inherentes a las mencionadas lecturas figurativas "quedarían sencillamente disueltos desde un enfoque fenomenológico guiado por la estimativa".

El autor reconoce que el centro de este libro es más bien la exposición de la revisión crítica de las distintas lecturas que se han realizado de la ética de Ortega desde Aranguren, como ya se ha indicado. Pero ello no significa que renuncie a construir su propia interpretación y que la presente como una lectura novedosa de la ética orteguiana, en rigor de su filosofía primera.

Resumiendo, el resumen que el autor hace de sus tesis, tenemos que la nuclear propone que "la fenomenología es la filosofía de Ortega", inseparable de esta otra: "la estimativa juega un papel central en la ética de Ortega" (p. 327). Ambas convergen y se sustentan una a la otra, pues "su ética es incomprendible si no se la interpreta desde bases fenomenológicas". Todos aquellos intérpretes que han olvidado la centralidad del valor en la ética de Ortega, suponiendo que la teoría del valor desaparece en los

² Este texto nunca fue leído ya que Ortega no tomó posesión del nombramiento de la mencionada academia. Permaneció inédito hasta fecha reciente, aunque Ortega publicó sus ideas centrales en el famoso texto "Introducción a una estimativa" (1923), aligerado del aparato técnico-científico-fenomenológico.

30, no han podido comprender su ética; aunque Noé matiza: han procedido a formular la ética en términos figurativos. Dichas lecturas figurativas encierran aporías conceptuales y tensiones que se manifiestan en conceptos tan decisivos como “ética de la vocación”, “del ethos” o “imperativo vital” (p. 327). Pero si reconducimos dicha ética a la ciencia estimativa, “las tensiones desaparecen” (*Idem*).

Si dispusiera de espacio intentaría mostrar que las posiciones que defiende Noé tampoco están exentas de tensiones, por ejemplo, en las relaciones entre “estimativa” y “vocación” o en las “traducciones” o equivalencias que propone entre “mundo del quehacer” y “mundo del valer” (p. 69), antropología filosófica y metafísica de la vida humana, imperativo vital e imperativo biográfico, Vida radical y conciencia trascendental, que Noé toma de San Martín. Comentaré brevemente alguna de ellas.

Creo que la expresión “mundo del quehacer” carece de sentido en el contexto de la filosofía orteguiana. Noé “fenomenologiza” a Ortega, tomando en préstamo la husserliana expresión “mundo de la vida” para traducir vida humana individual como realidad, vida como quehacer. “Mundo” es un término que se desvanece en el lenguaje de la metafísica de los 30. Reparemos en que “mundo” no es igual que “circunstancia” y que “yo” no es lo mismo que “hombre”. No ignoro que mis afirmaciones tienen, así dichas, un aire dogmático, pero léanse como promesa de posterior discusión. Afirmar que Ortega opera la “reconducción del vocablo *ser* al *ser biográfico o situación vital*

debe ser probado citando los textos orteguianos relevantes.

Sí estoy de acuerdo con que es muy superior la expresión “imperativo biográfico” a la de “imperativo vital”, entre otras cosas porque es congruente con el núcleo de la razón vital o histórica: el sentido exclusivo de “vida” es el biográfico, superando definitivamente la ambigüedad que arrastra el término en *El tema de nuestro tiempo* (1923). Pero eso autorizaría, en contra de lo que sostiene Noé, a hablar de una “segunda navegación”, como propone Ortega en el famoso prólogo de 1932: pasamos de buscar una ciencia “fundamentadora”, que bien podría ser la ciencia estimativa que postula Noé, como ciencia del “ser” de lo humano, a una metafísica de nuestra vida³.

Termino comentando algunas decisiones hermenéuticas del autor que me parecen discutibles. La fundamental es que cuestione –dice que “no asume”– el recurso al circunstancialismo del pensamiento orteguiano. ¿Recurso o hecho empírico constatado, incluso por el propio Ortega? Que una obra se haya hecho en diálogo con la circunstancia histórica y esto me parece difícil de cuestionar– puede ser al mismo tiempo una suerte y una desgracia: la suerte de la inspiración y la desgracia de la “asis-tematicidad” que tanto se le ha repro-

³ Aunque conviene recordar que Ortega en un ensayo sobre Hegel de 1928 sostiene que esa ciencia que se busca debería ser una ciencia histórica o “historiología”. Lo decisivo a la hora de servirnos de la metáfora “navegación” como sinónimo de etapa o nivel en la evolución del pensar orteguiano es que nuestro filósofo deja de buscar una “ciencia fundamentadora” después de 1929.

chado. Pero lo que no se puede hacer es ignorar la consistencia interna que este hecho da a una filosofía; si se hace, se corre el peligro de perder de vista la perspectiva desde la cual se vislumbran sus logros y sus limitaciones.

Una segunda consideración es sobre la relevancia que concede al "Discurso", texto que solo se ha conocido en 2007, cuando llegó a las librerías el tomo VII de las nuevas *Obras Completas*. Aranguren y el resto de los lectores lo ignoramos necesariamente. No voy a cuestionar la importancia del texto, aunque no hay en él una sola tesis filosófica que no haya pasado a "Introducción a una estimativa", que Ortega elaboró años después quitando al Discurso el imponente aparato crítico con el que llegó a su teoría del valor y que, como demuestra Noé, debe mucho, todo, a la fenomenología de Husserl. Pero la vigencia del Discurso vale para 1918 y años siguientes. La prueba de que su vigencia teórica se conservaría en la obra de Ortega posterior a las fechas decisivas de 1929-1935, y es consistente con la metafísica de la vida humana, debe ser probada. Pero no encontramos la prueba fácilmente, con una excepción. El texto sobre las lecciones de Velázquez (1947) que en rigor no prueba lo que Noé pretende⁴.

⁴ Ortega habla del "problema de la sensibilidad *a priori* de los valores" (José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Taurus / Fundación José Ortega y Gasset. 2004-2010, IX, 901) y para que sirva al propósito de Noé que cita el texto en (p. 58) debería hablar de la "objetividad *a priori* de los valores". Y aún así es la única referencia sustancial que encuentra de la teoría de los valores después de cierta fecha. Eso no significa que los valores desaparezcan

Estamos, pues, ante un libro ambicioso que no corona, a mi modo de ver, la elevada cumbre que se propuso: reinterpretar la obra toda de Ortega, dotarla de unidad y sistematicidad y desautorizar la mayoría de las lecturas que se han hecho de su ética, así como las interpretaciones del *opus* orteguiano por parte de los discípulos "venerativos", cuyo error fue no reconocer que el paradigma en el que se mueve Ortega es el paradigma de la fenomenología. Aunque, con la distancia que nos proporcionan los años transcurridos desde la primera recepción de Ortega, en el ambiente enrarecido del anti-orteguismo militante que cultivó el nacional-catolicismo, primero, y, sin solución de continuidad, la izquierda, que repitió los mismos argumentos, hay que convenir con el autor que, a los discípulos mencionados, les faltó cintura crítica en punto a reconocer las deudas de Ortega y, señaladamente, la contraída con la obra de Husserl.

Por mi parte, creo que en la historia de la filosofía no hay paradigmas, término pseudo-científico que aquí solo funciona como metáfora. Hay corrientes y hay que darle la razón a Expósito cuando defiende con ahínco que Ortega es un fenomenólogo y que sin este dato no se le comprende bien. Pero

de la vida humana, individual o colectiva, de la historia. Solo que a Ortega no le interesa, en esta fase de su pensamiento, lo mismo que le interesaba a Husserl: la fundamentación de los valores desde la conciencia trascendental *a priori*. Ortega se inclina por contemplar el problema de los valores como creaciones históricas, por tanto, *a posteriori*, como afirma en *Historia como sistema* (VI, 72)

también es verdad que Ortega alcanzó a formular una filosofía propia. La fenomenología no desapareció. Siguió operando sobre el quehacer teórico de Ortega “a la espalda”, como Kant, como Unamuno, pero lo que orientaba su proyecto era pensar la vida real no la conciencia trascendental. Noé reconoce en parte esto y hace justicia al au-

tor del Discurso que nunca pronunció: “Las tesis y los conceptos nucleares de su filosofía, así como el desarrollo de la misma, entroncan y coinciden esencialmente con los del fundador de la fenomenología, sin que ello reste un ápice de genialidad y originalidad a su pensamiento...” (p. 33).

EXILIO Y TRADICIÓN CLÁSICA EN ORTEGA

BALAGUER GARCÍA, Esmeralda y AYUSO WOOD, Maya (eds.): *Al margen del sueño de Escipión (Cicerón, Vives, Ortega)*. Madrid: Ápeiron, 2019, 214 pp.

ORCID: 0000-0003-4269-3266

CONCHA D'OLHABERRIAIGUE

Cuando Marco Tulio Cicerón incluyó en el libro VI, el último de *Sobre la República*, el pasaje místico-simbólico, conocido luego como “Somnium Scipionis” –que narra un sueño que tuvo Publio Emiliano Escipión, el Joven, también llamado el Africano menor, nieto de Escipión el Africano–, su intención primera era rendir de nuevo un homenaje al maestro Platón y su “Sueño de Er”, mito escatológico, narrado en el libro X, con el que concluye su *República*, obra que sirvió de modelo inspirador al orador romano por excelencia. Mas lo que nunca hubiera imaginado Cicerón es la larga y prolífica vida que esperaba al pasaje. Desgajado de la obra que lo cobija, –por desgracia conservada muy fragmentariamente pese al palimpsesto que permitió recuperar

algunos fragmentos–, *El sueño de Escipión* emprendió, solo y señero, una andadura de amplio y variado recorrido, pues no solo influyó en el mundo del pensamiento del que provenía sino que su irradiación alcanzó al ámbito literario, musical y científico, gracias al *Comentario* del autor romano, neoplatónico y cristiano Macrobio (siglos IV-V), que hizo de puente entre el paganismo y una cristiandad creciente, si bien es cierto que a Cicerón se le tenía, en cierto modo, por un autor precristiano cuyas tesis resultaban concordantes con la doctrina cristiana.

De esta suerte, podemos rastrear las trazas del relato mítico en la *Comedia* de Dante, la poesía de Fray Luis de León, Calderón de la Barca, la ópera de un acto *Il sogno di Scipione*, con libreto de Metastasio y música de Mozart, o *La interpretación de los sueños*, de Sigmund Freud, amén de las numerosas ediciones que se han sucedido a lo largo de los siglos tanto del original de Cicerón como del comentario de Macrobio.

De ahí la importancia del libro que presentamos, que ofrece la traducción inédita “del trozo clásico de Cicerón”

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 44. 2022
mayo-octubre

Cómo citar este artículo:

D'Olhaberriaigue, C. (2022). Exilio y tradición clásica en Ortega. Reseña del “Al margen del sueño de Escipión (Cicerón, Vives, Ortega)”, Esmeralda Balaguer García & Maya Ayuso Woods (Eds.). *Revista de Estudios Orteguianos*, (44), 246-250.
<https://doi.org/10.63487/reo.113>



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

—como lo denomina Ortega en uno de sus ensayos sobre Vives—, realizada por el joven filósofo madrileño, quien, además, transcribe el texto latino de su puño y letra, durante su primera estancia alemana, en 1905, en la ciudad de Leipzig. Posiblemente, como indica la editora, Esmeralda Balaguer (p. 8), con el propósito de esclarecer el sugerente fragmento ciceroniano para él mismo ya que no atiende tanto a la forma como al contenido, y quizás también con el fin de ejercitarse para no olvidar el Latín estudiado en los jesuitas de El Palo y en la Universidad Central de Madrid. Los trabajos manuscritos nos permiten, por ende, descubrir las vacilaciones y autocorrecciones de Ortega e imaginarlo en el combate con las palabras y el sentido que implica toda traslación. Es curioso observar cómo Ortega escribe siempre “Scipión”, con la silbante inicial líquida, ajena a nuestra lengua, aunque, por el contrario, sí tilda la sílaba final que escribe con la “n” a la manera española. No son pocos los descuidos que se aprecian en la traducción orteguiana, tales como erratas, falta o uso inadecuado de alguna preposición, errores de concordancia o frases y secuencias chocantes como: “me atrasó llorando” (p.149), “fraternizándose de la patria” (p. 151) y “círculo lácteo” (p. 151). En la oración con la que concluye el *Sueño*, se trasluce con seguridad que, en efecto, lo que pretendía el filósofo no era un ejercicio de estilo sino captar el sentido latino, manteniendo con preferencia la construcción que evocara con mayor cercanía la sintaxis latina, motivo por el cual, en el colofón, tacha me desperté” y prefiere “fui sacando fuera de mi sueño”.

En fin, en el párrafo 11 de la traducción de Ortega (p. 152), que se corresponde con el 19 de la traducción de Cicerón del “Círculo de Escipión” (págs.37-8), Africano le advierte a su nieto del peligro de sordera que corren quienes se aproximan a la última órbita del cielo, ruidosa en extremo, o los habitantes del entorno de las cataratas Catadupa, del Nilo. Cabría, acaso, aventurar que, cuando en 1914, en “Lector”, parte con que inicia y presenta su primera obra estrictamente filosófica, *Meditaciones del Quijote*, recordaba Ortega en su fuero interno la imagen ciceroniana del *Sueño* al escribir: “Los que viven junto a una catarata no perciben su estruendo; es necesario que pongamos una distancia entre lo que nos rodea inmediatamente y nosotros, para que a nuestros ojos adquiera sentido. Los egipcios creían que el valle del Nilo era todo el mundo”. (José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Taurus / Fundación José Ortega y Gasset. 2004-2010, I, 756).

No deja de llamar la atención que a la imagen ilustradora de la recomendación del filósofo acerca de lo relevante que es buscar la distancia adecuada para una recta apreciación le siga una mención de los egipcios. Sin embargo, dicha coincidencia no debe sorprendernos. Cicerón fue uno de los autores romanos más presentes en Ortega a lo largo de toda su vida. Luis Miguel Pino Campos, Catedrático de Griego de La Laguna y estudioso de la importancia de los clásicos grecorromanos en el filósofo, en un trabajo de la *Revista de Filología* de su universidad (“Grecia y Roma en José Ortega y Gasset: algunos apun-

tes sobre su formación y su obra”, enero del 2001), consigna hasta sesenta y dos pasajes de menciones del orador en la obra orteguiana.

En el corpus de un gran pensador, y hoy ya nadie serio duda de que Ortega lo sea, cualquier inédito, por marginal o de segundo orden que parezca, es susceptible de incitar nuevos caminos de indagación que enriquezcan nuestro conocimiento del autor y su obra.

La compilación de Esmeralda Balaguer y Maya Ayuso cuenta asimismo con otra traducción del *Sueño de Escipión*, debida al Círculo de Escipión, incluida en el comentario que redactó en un latín culto el humanista valenciano Juan Luis Vives a modo de introducción del fragmento ciceroniano para sus alumnos. El trabajo, muy imaginativo, consta de dos breves ensayos: *Sueño* como prefacio al *Sueño de Escipión* ciceroniano y *Vigilia*, precedidos de una *Epístola* dirigida al arzobispo valenciano.

A ello hay que añadir que se publican en un mismo volumen los iluminadores ensayos que elaboró Ortega en el curso de su tercer viaje a la Argentina para conmemorar el cuarto centenario de la muerte de Juan Luis Vives: “Vives”, publicado en *La Nación*; una breve semblanza biográfica, titulada, *Juan Luis Vives* (1492-1540), y la conferencia de una hora y media, dictada en la bonaerense *Institución Cultural Española*.

De esta manera, queda fundamentando en rigor el título del libro: *Al margen del sueño de Escipión (Cicerón, Vives, Ortega)*.

Como señala Esmeralda Balaguer, al fijar la atención en el Vives alejado de Valencia, Ortega está, en cierto modo y *servata distantia*, viéndose en él

y proyectando su circunstancia personal de hombre alejado de su patria. No obstante, la valía de estos escritos va mucho más allá del aspecto autorreferencial, que no es una cuestión menor. Al hablar de la época de transición en la que transcurre la vida de Vives y de las diferencias esenciales entre la Edad Media, el Renacimiento y la Modernidad, despliega y concreta Ortega en brillante exposición puntos fundamentales de su metafísica de la razón vital, tales como la teoría de las generaciones y la doctrina de las ideas y creencias, haciendo una vez más hincapié en un punto casi siempre malinterpretado: cuando se habla de creencias no ha de entenderse, tan solo, como es habitual, las religiosas. Prueba de ello es que, aún hoy en día, si alguien dice que es creyente se interpreta en un único sentido que es el religioso cristiano. Otro punto de gran perspicacia en la semblanza intelectual de Vives por parte de Ortega es su observación de que, al presentar el humanista en 1520 su trabajo sobre Cicerón, se vislumbra un viraje en los intereses del valenciano que lo llevará a centrarse más en la moral y la filosofía y menos en el humanismo declamatorio.

Es cierto, como mostró Paulino Garagorri en su artículo *Historia y Literatura. (Hacia Cervantes)*, *Cuadernos hispanoamericanos*, 415, noviembre del 1967, haciéndose eco de las investigaciones llevadas a cabo por Américo Castro, Miguel de la Pinta y José María de Palacio, que en la vida de Vives hubo hondas y perturbadoras desdichas, causadas por su origen judío y la persecución de que fue objeto su familia por parte de la Inquisición, asunto

desconocido por Ortega a la hora de redactar sus estudios, que muy posiblemente hubieran tenido un tono distinto al puntualizar las características de la vida del pensador valenciano. Sin embargo, este desconocimiento de Ortega no alcanza ni perturba la composición del libro que estamos reseñando cuyas líneas maestras persiguen presentar un apreciable y singular inédito del filósofo y poner de relieve la pervivencia del *Somnium Scipionis* y el nexo que a través de él cabe establecer por un lado entre Filología y Filosofía y por otra parte entre la condición de expatriados, cada uno en su circunstancia individual, de Cicerón, Vives y Ortega.

Ahora bien, si puede trazarse una línea relevante en la vida de Ortega, esa será, sin duda, la que se inicia con su peregrinaje a causa de la guerra española del 1936-1939, que lo llevará a Francia, Holanda, Argentina y Portugal a lo largo de diez años. En el filósofo que proclama que la realidad radical es la vida de cada cual, un acontecimiento de tal envergadura supone un profundo cambio de perspectiva. Desarraigado de los horizontes del Guadarrama y los campos de Ontígola, la razón vital de la época anterior, predominantemente proyectiva, se torna retrospectiva e histórica en primer lugar. Por ello, otro de los aciertos del libro compilado y editado por Esmeralda Balaguer García, autora del prefacio, y Maya Ayuso Wood, filóloga clásica y responsable del estudio introductorio, estriba en relacionar el interés del filósofo por el escritor romano Cicerón y el gran pensador humanista valenciano Juan Luis Vives con su condición de expatriado, y contrastar a tres pensado-

res eminentes, destinados a ser filósofos, que se hacen cargo de su vocación en tiempos convulsos y de fin de época.

Muy de tener en cuenta a efectos de una recta comprensión del *Somnium Scipionis* es, como señala Ayuso Wood, la confluencia en nuestra lengua de los dos vocablos latinos: *somnium* y *somnus* en una única voz: "sueño", cosa que no ocurrió en italiano, que mantiene la diferencia latina por disponer de *sogno* y *sonno*. No obstante, Ayuso Wood recalca que la voz *somnium* no se halla en el texto ciceroniano, cuyo título no se debe a la mano de Cicerón, y que la personificación mítica, presente en varios textos antiguos era *Somnus*, que Vives diferencia de *somnium*, escribiéndolo en mayúscula. Otro punto digno de mención es la referencia que hace la profesora Ayuso Wood al tratado *De divinatione* del propio Cicerón, considerado por Vives un complemento imprescindible para una recta lectura del *Sueño de Escipión* por las diferencias entre ambos textos en lo tocante a la adivinación premonitoria a través de los sueños y al estatuto del alma y del cuerpo. El vínculo para la interpretación plena de ambas obras ciceronianas estaría, a juicio de Vives, en Platón.

El exilio, como sostienen las editoras, realza la faceta clásica de Ortega que en modo alguno debe considerarse marginal ni secundaria. A su vez, el Ortega clásico que repensa a Cicerón y Vives y comenta distintas voces de uno y otro, tales como las ciceronianas "concordia" y "auctoritas" o el nuevo sentido de "cultura" en Vives, quien lo toma de Cicerón, es inseparable del fi-

lológico, tema este estudiado asimismo por las responsables de la magnífica antología que presentamos. Estudiar el Ortega filólogo y traductor de Cicerón es ahondar en el Ortega por excelencia, el filósofo, tal como precisa con detalle él mismo en la correspondencia que mantiene con el romanista e historiador de la literatura Ernst Robert Curtius.

Al margen del sueño de Escipión (Cicerón, Vives, Ortega) es, en fin, un libro oportuno, de lectura amena y fructífera, lleno de sugerencias y propuestas que propician una vía de investigación interdisciplinar y diacrónica sumamente atractiva.

LA FILOSOFÍA EN LA UNIVERSIDAD ESPAÑOLA (1843-1973)

MÉNDEZ BAIGES, Víctor: *Tradición de la intradición. Historias de la filosofía española entre 1843 y 1873*. Tecnos, 2001, 565 pp.

PEDRO LÓPEZ ARRIBA

La historia de la Filosofía española es, en sí misma, una disciplina ciertamente difícil. En ocasiones, hasta se ha discutido mucho sobre su propia existencia. Sobre su existencia o, más bien, sobre su inexistencia, pues hasta se ha negado la existencia de una filosofía española, propiamente dicha. De hecho, la denominación de la misma asignatura en la que imparte esta materia que se cursa en las facultades de filosofía españolas, se suele denominar usualmente "historia del pensamiento español", y no Historia de la Filosofía española.

En el siglo XIX, el estatus específico de la filosofía española fue objeto de algún intenso cuestionamiento, en polémicas que prácticamente han mantenido su vigencia hasta nuestros días. No es, pues, una cuestión nueva, ya que ha

conformado alguna de las más célebres polémicas filosóficas en España de los dos últimos siglos, y se ha replanteado después de modo recurrente. Uno de los hitos más destacados de estas controversias, fue la polémica surgida a finales del siglo XIX sobre la ciencia y la filosofía españolas, en la que intervinieron Gumersindo Laverde, Marcelino Menéndez y Pelayo, Gumersindo de Azcárate y los krausistas, así como José Miguel Guardia Bagur (1830-1897), entre otros.

En el curso de esa polémica, Menéndez Pelayo defendió la existencia de una ciencia y una filosofía genuinamente españolas, mientras que Azcárate y otros estimaban que, hasta el siglo XVII, hubo una serie de destacados estudiosos y teóricos en estos campos que fueron muy brillantes, pero que no habían llegado a dejar una herencia posterior sólida y firme. Para Azcárate y Guardia, a quienes D. Marcelino consideraba heterodoxos, el motivo de la debilidad del pensamiento filosófico y de la ciencia españolas se debía a la acción de la Inquisición, que truncó la floreciente ciencia y filosofía de los

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 44. 2022
mayo-octubre

Cómo citar este artículo:

López Arriba, P. (2022). La filosofía en la universidad española (1843-1973). Reseña de "Tradición de la intradición: historias de la filosofía española entre 1843 y 1973", de Víctor Méndez Baiges. *Revista de Estudios Orteguianos*, (44), 250-255.
<https://doi.org/10.63487/reo.114>



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

siglos XVI y XVII en España, que sólo pudo recuperarse en parte, a partir del siglo XVIII.

Los autores que más recientemente se han ocupado de la historia de la filosofía española, como José Luis Villacañas, José Luis Mora, Gustavo Bueno, Manuel Garrido o José Luis Abellán, se han inspirado habitualmente en metodologías bastante tradicionales basadas en autores, corrientes, generaciones, áreas temáticas, etc., aunque alguno de ellos haya tratado de renovarlas, como es el caso de Abellán, que se inspiró en la historia de las ideas de origen anglosajón. No obstante, la obra de José Luis Abellán se denominó "historia del pensamiento" español, y no "historia de la filosofía española".

El libro *La tradición de la intradición, historias de la filosofía española entre 1843 y 1973*, de Víctor Méndez Baiges (nacido en 1962), aparecido en 2021, se plantea, desde la misma denominación de esta obra, acometer una tarea de reconstrucción de la tradición de la filosofía española. Mas el autor la realiza desde planteamientos deliberadamente modestos, como lo demuestra el que haya utilizado el plural gramatical, para denominarlo como "historias de la filosofía", y no lo haya hecho con mayúscula y en singular.

Profesor de Filosofía del Derecho de la Universidad de Barcelona, en la que cursó la licenciatura en Derecho y se doctoró en Filosofía, Víctor Méndez Baiges publicó en 2021 esta interesante aportación a la historia reciente de la filosofía española. En su obra, como se ha indicado, da una amplia revisión a la trayectoria de la filosofía universi-

taria desarrollada en España desde el año 1843. Un año que posee caracteres fundacionales para la decimonónica Facultad de Filosofía, reorganizada en ese año en la Universidad de Madrid, y llega hasta el año 1973, justo un poco antes de iniciarse de la Transición política española.

La tradición de la intradición, historias de la filosofía española entre 1843 y 1973, es una obra bastante bien determinada en cuanto al objeto concreto que estudia. En primer lugar, por la directa y explícita delimitación temporal que se expresa en el mismo título de la obra, que la fija en el periodo de ciento treinta años que median entre los años de 1843 a 1973, en los que se centra. Y, en segundo lugar, porque, aunque en este caso no haya quedado explicitado en el título, queda también muy acotada la materia analizada, pues ésta se circscribe al estudio y seguimiento del desarrollo de la filosofía académica española, es decir, a la filosofía realizada en las universidades españolas.

Méndez Baiges se plantea en esta obra una tarea difícil. En primer lugar, y el mismo lo apunta, porque se trata de una materia de estudio no muy valorada entre los estudiosos de la filosofía en España, donde sigue pesando la herencia -y esta obra se resiente quizá de este mismo peso, también- de la visión de la filosofía propia de la época de Franco, en la que el nacionalcatolicismo y el neoescolasticismo hicieron de la historia de la filosofía española un trasunto del desarrollo de uno solo de sus componentes tradicionales.

Hasta la aparición de esta obra, los asuntos de los que se había ocupado

Méndez Baiges se habían centrado en otras temáticas. En efecto, los temas desarrollados en las obras que ha publicado desde el año 1997, no guardan mucha relación con la historia de la filosofía. En su primer libro, *J. Stuart Mill, Ensayos sobre Derecho y Política* (1997), se había ocupado de cuestiones propias de la filosofía jurídica y política. El año siguiente publicó un segundo texto sobre *Sade* (1998). Con posterioridad se ha centrado más en cuestiones de ética, como lo hizo en su *Sobre morir: eutanasias, derechos, razones* (2002), y en su siguiente publicación, *Bioética i dret* (2005). Ese mismo año, retornó a asuntos ya estudiados en su primera obra, con la publicación de *El Filósofo y el Mercader*, una reflexión sobre Adam Smith, también aparecida en 2005.

Con la obra comentada, el autor se adentra en un área de investigación, la historia de la filosofía española, que se sitúa a considerable distancia de los asuntos y temas que hasta ahora habían constituido las principales inquietudes de su trabajo. Asuntos y temas, como la bioética y la ética, o como la filosofía jurídica y política, que se encuentran realmente muy alejados de los estudios de historia de la filosofía y, en particular, del estudio de la historia de la filosofía española.

La obra de Méndez Baiges está dividida en tres partes, siguiendo una delimitación temporal. La primera parte está dedicada a revisar el largo periodo de 96 años, comprendido entre 1843 y 1939, casi un siglo, en el que estudia la evolución de las diferentes tendencias filosóficas que coincidieron y se sucedieron en la renovada Facultad de Filosofía

de Madrid, a la que acompañaría la Facultad de Filosofía de Barcelona desde finales del siglo XIX. Un periodo que llega a su conclusión coincidiendo con el final de la guerra civil española 1936-1939.

El criterio elegido para establecer los límites de esta determinación temporal no queda suficientemente bien explicado en el texto, pues la elección de la fecha final quizás podría haberse situado, mejor, en 1936. Y es que fue este año, 1936, el año en el que comenzó la destrucción de la veterana facultad madrileña, con la salida hacia el exilio de algunos de los personajes que habían protagonizado los cambios trascendentales de dicha Facultad de Filosofía en los quince o veinte años anteriores al inicio de la guerra civil, como Ortega y Gasset o García Morente, más señaladamente. El año 1939 fue el momento en que se produjo la última oleada de exilios originados por la contienda.

El resto de la obra ha sido subdividida por el autor en otros dos períodos más, que se corresponden con las otras dos partes de esta obra. Son el comprendido entre 1939 y 1956, y el comprendido entre 1956 y 1973. De nuevo, en criterio empleado para esta separación no queda bien explicado en el libro. Sobre todo, si se contempla lo realizado por otros autores que han tratado de este mismo asunto, y en el mismo periodo, que han formulado otras subdivisiones diferentes. Entre otros, debe destacarse el trabajo del profesor Francisco Vázquez García, en su *La filosofía española. Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica*, publicada en 2010. En realidad, quizás Méndez Baiges haya optado por

aplicar a la evolución de la filosofía española, una periodificación más propia de la evolución política general del franquismo.

El comienzo de estas “historias” de la filosofía española arranca, pues, justo en el año de la reorganización de los estudios de filosofía en la Facultad de Madrid, en 1843, con el nombramiento de Julián Sanz del Río como Catedrático de Historia de la Filosofía en la misma, y su simultáneo envío a Alemania. Consiguientemente, a este inicio le sigue una amplia exposición de la posterior recepción del krausismo en nuestro país, que abrió un frente intelectual que oponer a la tradicional escolástica dominante en la filosofía española hasta entonces: el denominado “krausismo” que en breve lapso se configuraría en el primer positivismo español o krausopositivismo.

Uno de los hilos conductores del análisis de Méndez Baiges es la contraposición, a lo largo de los años, de la filosofía moderna europea, considerada no sin razón más acorde con los tiempos, frente a la tradición de la filosofía escolástica, de tanto arraigo en España. Una contraposición que, aunque ya lo había apuntado en el siglo XVIII Jovellanos, entre otros, no se resolviera en las universidades españolas hasta que, en 1843, se decidió incorporar las corrientes filosóficas más modernas. Como es bien sabido, fue esa también la causa del envío a Alemania del nuevo catedrático de Historia de la Filosofía, también nombrado en ese año, Julián Sanz del Río.

La tradición de la intradicción, historias de la filosofía española entre 1843 y 1973,

sigue a continuación el desarrollo del krausismo durante el siglo XIX, así como su paulatina implantación en la renovada Facultad de Filosofía, de la mano de Sanz del Río. Una implantación que se produciría en polémica con los neo-escolásticos y con los tradicionalistas. Con el tiempo, los krausistas serían desplazados. Los tradicionalistas, siempre presentes en la vida de la Facultad de Filosofía, continuaban y aparecieron los neokantianos. Una situación que cambiaría, y radicalmente, con la aparición durante los dos primeros decenios del siglo XX de nuevos profesores, con nuevas ideas, entre los que se encontrarían, entre otros, Ortega y Gasset Julián Besteiro, José Gaos y García Morente.

La aparición de esta nueva generación daría lugar a los momentos de mayor brillo de la Facultad de Filosofía, en los años comprendidos entre 1910, año en que Ortega ganó la cátedra, y 1936. Este periodo es objeto de un tratamiento detallado en el libro que, en ese tiempo, centra muy especialmente su atención en dos de esos grandes maestros, García Morente y Ortega y Gasset. De García Morente, se efectúa un amplio estudio y comentario del plan de estudios elaborado bajo su dirección, dentro de la reforma de las Facultades de Filosofía, aprobada en 1931. En cuanto a Ortega y Gasset, Méndez Baiges desarrolla un estudio bastante completo de la trayectoria y evolución del gran maestro español del siglo XX.

La obra se detiene también en las peripecias vitales padecidas, más que vividas, a partir de 1936, por los profesores de la Facultad madrileña, en especial

los citados Ortega y Gasset y García Morente, tras el estallido de la guerra civil 1936-1939. Pero también sigue la trayectoria personal, en tan terrible tensión, de otros no menos ilustres profesores, como Julián Besteiro o José Gaos. Especial mención dedica el autor a los procesos personales seguidos por Ortega y Morente, que pasaron a apoyar de modo más o menos explícito a los sublevados. Una reflexión en la que Méndez Baiges carga las tintas, quizás con exceso, sobre ambos, y más especialmente en su tratamiento del caso de Ortega y Gasset, por haberse decantado a favor del bando que resultó vencedor en la contienda.

La recomposición de la ya veterana Facultad de Filosofía de Madrid, tras la guerra civil, se trata con cierta distancia de su funcionamiento interno, centrándose más en el estudio de, por ejemplo, la creación del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC). Y lo hace en un tono siempre severamente crítico. Estudia el autor con bastante detalle, en particular, la trayectoria de José Ibáñez Martín, geógrafo de formación, Ministro de Educación con Franco, entre 1939 y 1951, y creador y primer presidente del CSIC. Hombre importante en el régimen de Franco, sin duda, pero que no tuvo relación muy directa con la Facultad de Filosofía de Madrid, en concreto.

Este distanciamiento de la filosofía se aprecia igualmente en la exigua mención que se hace al también geógrafo y decano de Filosofía, también entre 1939 y 1951, Eloy Bullón Fernández. Pese a su largo mandato, sólo le dedica un par de líneas, en las que se le califica

de “acérreo menendezpelayista” (sic), como única caracterización de la vida y la obra de este ateneísta que había llegado a ser Subsecretario de Educación en los años previos a la dictadura de Primo de Rivera. Distanciamiento crítico que se aprecia igualmente cuando trata, de modo un tanto disperso, las trayectorias de, entre otros, Pedro Laín Entralgo, Rector de la Universidad de Madrid entre 1951 y 1956, pero médico, o de Rafael Calvo Serer, miembro del Opus Dei.

Especial atención dedica Méndez Baiges a los sucesos de 1956, en la Universidad de Madrid. Sucesos que comportaron la salida Joaquín Ruiz Jiménez del Ministerio de Educación, o la detención de unos estudiantes que, con el tiempo, alcanzarían fama y prestigio en el desempeño de altas responsabilidades. Los nombres de esos estudiantes, como Ramón Tamames, Javier Pradera, Enrique Múgica, Fernando Sánchez Dragó, u otros, son sobradamente conocidos, pero no tienen mucha relación con la filosofía.

Uno de esos estudiantes detenido fue el ya mencionado autor de la *Historia del Pensamiento Español*, José Luis Abellán. Los sucesos de 1956 marcan el final de la segunda parte de *La tradición de la intradición, historias de la filosofía española entre 1843 y 1973*, según la periodificación establecida por el autor, en la que, como se apuntó más arriba, se sigue quizás más la trayectoria del franquismo, que la propia de la filosofía académica en el periodo.

En la tercera y última parte, retoma la evolución específica de las diferentes tendencias en que se fue dividiendo

la filosofía académica española en los años finales del franquismo. En esta última parte efectúa el autor detallados análisis sobre algunas de las polémicas más destacadas de la filosofía española en la década de 1960 a 1970, como la suscitada entre Manuel Sacristán y Gustavo Bueno, sobre el papel de la filosofía y su ubicación en la enseñanza, en España, a finales de esa década. También se revisan con detalle la expulsión de sus cátedras de Tierno Galván, Aranguren y García Calvo, en 1965, que solo se podrían reincorporar once años después, en 1976, por el indulto general de ese año.

Por último, también efectúa el autor un detallado estudio de las corrientes filosóficas que se fueron decantando a comienzos de la década siguiente, 1970

a 1980, con la aparición de algunas prometedoras figuras que posteriormente tuvieron una destacada intervención en el desarrollo de la filosofía académica, como Javier Muguerza o Fernando Savater, que empezaron a dar sus primeros pasos en esos años en los que concluye el estudio de Méndez Baiges.

En fin, y pese a las indicaciones apuntadas, que si se interpretan como objeciones han de considerarse menores, *La tradición de la intradicción, historias de la filosofía española entre 1843 y 1973*, es una obra de lectura recomendable, y el trabajo de reconstrucción que realiza es de interés, lo que sin duda agradecerán los lectores que estén interesados en conocer y comprender la trayectoria seguida por la filosofía académica española, desde 1843.

RESCATANDO LA PEDAGOGÍA SOCIAL DE ORTEGA

ORTEGA Y GASSET, José: *Sozialpädagogik als politisches Programm Von Spanien nach Europa*. Wiesbaden: Springer, 2015, 140 pp.

PAOLO SCOTTON
ORCID: 0000-0002-3553-8076

El libro publicado por la editorial Springer, titulado *José Ortega y Gasset: Sozialpädagogik als politisches Programm Von Spanien nach Europa* (2016) ofrece la primera traducción íntegra al alemán de la nota conferencia de Ortega *La pedagogía social como programa político*. Al texto orteguiano, que ocupa el primer capítulo del libro, los editores Markus Hundeck

y Eric Mührel anteponen una breve introducción. En ella aportan algunas líneas interpretativas para enmarcar las sucesivas reflexiones que, a partir del estímulo orteguiano, los dos estudiosos desarrollan a voces alternadas en los cinco capítulos siguientes.

De hecho, los autores hacen de la conferencia de Ortega no solo un testimonio del compromiso educativo del filósofo madrileño, sino más bien un punto de partida para reflexionar acerca de los límites conceptuales de la “Pedagogía social”, como objeto de estudio y praxis política. Como bien argumentan, aunque se trate de un término frecuentemente utilizado en el debate

Cómo citar este artículo:

Scotton, P. (2022). Recatando la pedagogía social de Ortega. Reseña de "Sozialpädagogik als politisches Programm von Spanien nach Europa", de José Ortega y Gasset. *Revista de Estudios Orteguianos*, (44), 255-260.

<https://doi.org/10.63487/reo.115>



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

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 44. 2022
mayo-octubre

público y político, sobre todo en el contexto alemán, la claridad de su sentido, disciplinar e histórico, no parece directamente proporcional a su difusión. A partir de esta consideración, el objetivo explícito que los autores se plantean en este trabajo es retomar la reflexión de Ortega para cuestionar, con conciencia crítica, las bases metodológicas y científicas de la pedagogía social, y su relación con la realidad política.

Si analizamos la estructura general del libro, podemos destacar como este diálogo entre Ortega y la reflexión contemporánea acerca de la relación entre pedagogía y política se desarrolle en particular desde el tercer ensayo, después de pasar por dos estudios previos, ambos escritos por Markus Hundeck, que tienen la finalidad, por un lado, de destacar los nodos conceptuales más relevantes de la conferencia de Ortega, buscando las profundidades del texto sin perderse en la superficie de la elegante y evocadora prosa orteguiana; y, por otro lado, pretenden ubicar con precisión la conferencia de Ortega en el tejido de su propia filosofía, en la realidad socio-cultural española, y en el más amplio contexto académico alemán, a través de dos referentes claves como Paul Natorp y Hermann Cohen. Una vez realizada esta tarea filológica, histórica y conceptual, y subrayada así la relevancia de *La pedagogía social como programa político* en sus argumentos y contexto, el libro presenta algunas interesantes observaciones acerca de la actualidad del texto orteguiano respecto al desarrollo de la pedagogía social como disciplina científica, y con atención al compromiso político de la labor

educativa, concluyendo con un sugerente análisis acerca de la función de integración socio-cultural que la pedagogía social puede ejercer en el marco europeo actual.

Si esta primera traducción de *La pedagogía social como programa político* representa sin duda un hito para el lector alemán, las secciones del libro que más pueden interesar al estudioso orteguiano son los capítulos dedicados a la comprensión crítica del texto de Ortega, y al diálogo entre la obra del filósofo madrileño y la pedagogía social actual.

Así, a través del comentario explicativo de Hundeck a la conferencia de Ortega, que ocupa la parte central del libro (pp. 31-76), nos adentramos en el *Lebenswelt* orteguiano, en su circunstancia histórica y vital a partir de la cual es posible comprender con precisión algunas de las vertientes fundamentales del texto. Este capítulo representa una exitosa labor filológica, llevada a cabo con método y rigor, que permite analizar con detalle cada párrafo del texto orteguiano, dando a un hipotético lector o lectora que se acerque por primera vez al filósofo madrileño, la posibilidad de entender con mayor claridad las circunstancias vitales e intelectuales que hacen de trasfondo a sus reflexiones. Para entender el interés que estas páginas pueden tener, tanto para el lector inexperto como para el estudioso de Ortega, es suficiente en esta sede destacar por ejemplo el análisis de las primeras líneas de Ortega dedicadas al “*Pesimismo metódico*”, que el comentarista (pp. 35-36) relaciona de forma muy sugerente con la dialéctica pesimismo/alegría que caracteriza

el ensayo Simmel *Über die Grundfrage des Pessimismus in methodischer Hinsicht* de Simmel, y con el lema de una sonata de Beethoven, *Durch Schmerz zur Freude*, es decir, con algunos referentes intelectuales y culturales que entraron a formar parte de la circunstancia de Ortega durante sus primeras estancias en Alemania. En otras ocasiones, a lo largo del extenso comentario, los lectores y las lectoras encontrarán referencias a los primeros estudios de Ortega dedicados a la filosofía clásica alemana, la tradición de la filosofía antigua, la influencia de Nietzsche, y claramente el entorno español, como en el caso de la cuestión sobre la africanización de España y la confrontación con las tesis de Unamuno y Joaquín Costa. De esta forma, la pretensión orteguiana de fomentar una salvación de la circunstancia española a través de la pedagogía social, de la responsabilidad pedagógica y política, presente y futura, del intelectual-pedagogo, se va ubicando en un contexto cultural más ancho y sugerente, que permite comprender el amplio respiro de sus reflexiones. De hecho, son muchísimas las ocasiones de útil profundización que el lector podrá encontrar a lo largo del vasto y detallado comentario, que sin duda representa en sí mismo una interesante y relevante contribución a los estudios históricos y textuales sobre la obra orteguiana.

El capítulo sucesivo, de Eric Mühler, presenta una interesante reflexión sobre el rol de la pedagogía social dentro de la filosofía orteguiana a partir de la toma de conciencia crítica de que se trata de un tema que, según el autor, ha sido totalmente olvidado en la recepción

alemana del pensador madrileño. Esta consideración empuja el autor a buscar entender cómo Ortega desarrolle con originalidad, fuera del contexto alemán, un concepto cuyas orígenes y primeros desarrollos se suelen limitar generalmente al léxico teutónico. En particular, Mühler destaca la proximidad de la reflexión de Ortega respecto a la *Sozialpädagogik. Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft*, de Paul Natorp, considerada como el único texto de referencia del pensador alemán utilizado en esta ocasión por Ortega. Que Natorp sea la fuente principal de la preocupación pedagógica de Ortega durante los primeros años de su producción intelectual es algo ya noto a sus lectores, y estas consideraciones no arrojan nuevas luces sobre el tema. Al mismo tiempo, no parece tampoco novedosa, en relación con la bibliografía ya presente en el ámbito hispánico, la tesis presentada por Mühler acerca de la comprensión de la pedagogía social orteguiana como de un campo de acción pragmático que se preocupa por dar una respuesta pedagógica a cuestiones sociales por medio de una reforma educativa. De hecho, según Mühler, la pedagogía social de Ortega puede entenderse, en línea con el pensamiento de Natorp, como (p.80): "un socialismo de la educación y la cultura platónicamente orientado, prerrequisito necesario para una sociedad solidaria y democrática en la que cada miembro tenga la posibilidad de llevar una vida autodeterminada, pudiendo tener una amplia participación social, cultural y política". Para Ortega, entonces, sería la pedagogía social lo que permitiría la inserción

en la comunidad de individuos total y plenamente desarrollados, en un contexto donde España necesita regenerarse, mirando a Europa, y preocupándose por promover una acción pedagógica para la formación social de las personas. Lo que sin duda resulta interesante en el planteamiento de Mühler es la capacidad de hacer dialogar Ortega con el debate que caracteriza en la actualidad las diferentes ciencias de la educación. Así, con relación a la pedagogía social en su función política, se pone de relieve la actualidad del filósofo español respecto a las reflexiones sobre la educación para la democracia de Carsten Müller, donde Ortega podría jugar un rol parecido a lo de John Dewey en relación con el debate sobre la educación para la ciudadanía. Por otro lado, interesante y sugerente resulta también la posible conexión, en el ámbito de la construcción de una más auténtica justicia social a través de la educación, con el *Capability Approach*, las reflexiones de Martha Nussbaum, y el enfoque existencial desarrollado por Robert Misrahi, según el cual la educación es lo que abre a la posibilidad de un “socialismo humanista” orientado hacia la consecución de la felicidad solidaria por parte de una comunidad política. Algo que, según el autor, debería animar el futuro democrático de la cultura europea. Se trata sin duda de reflexiones muy interesantes y sugerentes, que quedan solo esbozadas en este breve ensayo, y que, sin embargo, parecen poder abrir posibles caminos que contribuyen a vivificar en el presente algunos de los planteamientos orteguianos.

Con el siguiente capítulo de Markus Hundeck el libro vuelve más propiamente a la comprensión e interpretación de la letra del texto orteguiano, ahondando en el desarrollo de la sensibilidad pedagógica del filósofo madrileño en relación con sus primeros años de formación. De esta forma, la *vís teórica* del ensayo anterior cede el paso a una reconstrucción histórica más rigurosa, que tiene el mérito de ubicarnos en las preocupaciones que marcaron la existencia de Ortega, en particular acerca de la necesidad de elevar España –que siempre hace de trasfondo a sus reflexiones– a la realidad socio-cultural europea. Una preocupación histórica y vitalmente situada que hace que Ortega pronuncie un discurso emotivamente intenso, vinculado a su circunstancia vital (pp. 94-96). La pedagogía social de Ortega representaría entonces su voluntad de construir una comunidad nacional que se reconozca en un principio de cooperación, reconocimiento a su vez possibilitado por una labor pedagógica, que por lo tanto (p.88) “siempre tiene una orientación política”. En esta voluntad pedagógica, como bien destaca el autor, hay el riesgo de poner el acento más en el lado individual o en el colectivo, cayendo así en una interpretación elitista de la pedagogía social orteguiana. Sin embargo, según Hundeck, esta interpretación chocaría con el profundo amor que Ortega profesa por su patria, y con su vinculación, en esos años de desencanto y reconstrucción, con los movimientos socialistas. Gracias a ese sentimiento de amor sería posible unir las personas en un intento de mejora común, de mutua comprensión y tolerancia, que constitu-

ye el prerequisito fundamental para la construcción de una comunidad política. Así, según el autor (p. 92) "podemos interpretar la frecuente referencia de Ortega al fenómeno del amor como un esfuerzo para lograr ese socialismo". Un socialismo idealista que se presenta, en su pedagogía social, como la continuación coherente de las preocupaciones de la *Institución Libre de Enseñanza*, donde a la voluntad de construir una cultura de masa se une la voluntad de formar a una nueva burguesía ilustrada. En síntesis, este ensayo de Hunddeck tiene el mérito de recuperar, a través del análisis de la realidad española en la primera mitad del siglo XX, un carácter al mismo tiempo peculiar y general de la pedagogía social de Ortega, es decir su intrínseca relación con el contexto histórico, lingüístico, social, cultural, etc., en el que pretende realizar su programa de pedagogía social. De esta forma se acaba demostrando que, orteguianamente, cualquier acción pedagógica que no salve su circunstancia, no tendría nada sobre que ejercer su labor educativa. Entonces, la pedagogía social de Ortega se relaciona directamente con un compromiso ético, social y político, vital en pocas palabras, tanto con respecto a la circunstancia española como a la realidad europea. Un compromiso que desemboca en la construcción proyectiva de una comunidad política abierta al futuro.

El último capítulo que cierra el volumen, a cargo de Eric Mühler, se centra en la actualidad de la pedagogía social de Ortega en el contexto europeo. En ello, el autor pasa a analizar el concepto de Europa en la obra de Ortega más allá de la conferencia bilbaína de 1910,

para profundizar en los escritos de los años de entre guerras, y posteriores, llegando hasta las últimas conferencias de los años cincuenta. De esta forma, en acuerdo con las tesis desarrolladas por Ortega en particular durante la última etapa de su vida, se presenta la cuestión de la identidad cultural y de la conciencia pública europea como una construcción *in fieri*. Como en el caso de su anterior capítulo, el autor supera los confines de la propia reflexión orteguiana para centrarse en cómo la identidad europea, inicialmente consolidada a lo largo de las décadas a través de la construcción de una memoria histórica común entre sus habitantes, se vea actualmente debilitada frente a nuevos cambios sociales y políticos. Ya pasado el éxito del liberalismo económico, que desde los años 90 hizo de marco común con la unidad del mercado europeo, a partir de la crisis económica de 2008 la cohesión europea se ve cada vez más afectada, dando lugar al resentimiento de los diferentes nacionalismos que, en lugar de construir una comunidad que va hacia una misma dirección, marcan diferencias y límites insuperables. En este contexto, las diferentes respuestas de Mühler parecen converger, en el fondo, en una única dirección, es decir la necesidad de construir una conciencia cultural europea de la misma forma en la que, en la conferencia de 1910, Ortega pretendía construir una conciencia cultural española: a través de una intensa labor de pedagogía social.

En conclusión, el libro editado por Markus Hunddeck y Eric Mührel representa un estudio interesante por tres razones principales. En primer lugar, para

el lector alemán, por presentar una traducción inédita de un importante texto orteguiano; luego, para quien quiera profundizar en la obra de Ortega en su contexto histórico, por los interesantes apuntes históricos y conceptuales que se presentan en el comentario al texto

y en el cuarto capítulo del libro; y por último, por las sugerentes y originales reflexiones que, a través de los dos ensayos de Mühler, permiten poner en relación la pedagogía social orteguiana con el contexto actual.

Relación de colaboradores

LUIS BAUTISTA BONED

Doctor en Estudios Hispánicos Avanzados por la Universidad de Valencia. Sus líneas de investigación son la novela española de los siglos XX y XXI, prosa de ideas, historia intelectual y estética. Participa en varios proyectos de investigación y entre sus publicaciones destacan: “De caparazones y costras. El Estado y la conciencia como obstáculos en las obras tempranas de Unamuno y Ortega” en *Dicenda. Cuadernos de filología hispánica* (en prensa); “La melancolía en su castillo. Ortega en la tradición del Estado estético”, *Diablotexto Digital*, 5 (2019); “«Tengo miedo de ver mi verdadero rostro». El Absoluto literario en *El espejo y la máscara*, de Jorge Luis Borges”. *Bulletin of Spanish Studies*, 94:10 (2017) o “Como frutos serondos. Novela y eugenesia en *Prometeo*, de Pérez de Ayala” en Elisabeth Delrue (ed.): *La narrativa española (1916-1951): entre historia cultural y especificidades narrativas*.

CLEMENTINA CANTILLO

Catedrática de Historia de la filosofía en la Universidad de Salerno. Las líneas principales de su investigación son ubicables dentro del área de estudios sobre la cultura filosófica moderna y contemporánea, de que se han indagado algunos significativos momentos. Autora de numerosos libros y ensayos. Entre los más recientes se encuentran: *Para una crítica de la razón vital. Entre Hegel y Ortega* (2016); *Filosofia, esistenza, storia: motivi consonanti in José Ortega y Gasset e Karl Jaspers*, en “Studi Jaspersiani”, IX, 2021. Desde el inicio de sus estudios, la profesora Cantillo ha, además, cultivado un interés filosófico-musical, que ha dado vida a numerosas publicaciones, dirigidas a indagar los nexos entre filosofía y música.

COSTANZA CISCATO

Doctora en Filosofía del Derecho en la Universidad de Padua, contó con un contrato posdoctoral en el Departamento de Estudios Históricos y Políticos de esa misma universidad, así como una beca de investigación financiada por la Fundación Mariano Rumor de Vicenza. Actualmente, ejerce como docente en la Universidad de Padua. Sus líneas de investigación se concretan en el derecho natural y el estudio del pensamiento político-jurídico moderno y contemporáneo. Entre sus publicaciones destacan: *Spinoza e la Stoà. Per una fondazione ontologica del diritto naturale* (2006); *Natura, persona, diritto. Profili del tomismo*

giuridico nel Novecento (2013); “Individuo, potere e obbligo di obbedienza alla legge. La critica di H. Spencer alla «grande superstizione politica»”, en *Archivio Storico del Sannio* (2019) o “«guerra giusta» alla «guerra impossibile»: il percorso di Giorgio La Pira tra diritto e politica”, en *Il Pensiero Politico*, I (2020).

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 ícono feminista” en *Lecturas de nuestro tiempo* (2019) o “El cómic como propaganda anticomunista durante la Guerra Fría” en *Historia y comunicación social* (2020).

JOSÉ LASAGA MEDINA

Catedrático de filosofía de Bachillerato, Profesor de filosofía de la UNED e investigador de la Fundación Ortega - Marañón. Ha publicado *José Ortega y Gasset. Vida y filosofía (1883-1955)* (2003); *Metamorfosis del seductor. Ensayo sobre el mito de don Juan* (2004); *Figuras de la vida buena. Ensayo sobre las ideas morales de Ortega y Gasset* (2006); *Ortega y Gasset: Antología* (2012); *Vida de Hannah Arendt* (2017); y, en colaboración con Antonio López Vega, *Ortega y Marañón ante la crisis del liberalismo* (2017). También ha sido editor de *Los pasos perdidos. Escritos sobre Ortega y Gasset* de José Gaos (2013) y de varias obras de Antonio Rodríguez Huéscar como *Ethos y Logos* (Madrid: Uned, 1996) y *Del amor platónico a la libertad* (2009).

MARÍA LUISA MAILLARD GARCÍA

Novelista y Doctora en Filología con Premio Extraordinario. Es patrona de la Fundación María Zambrano y colaboradora de Jesús Moreno Sanz en la edición crítica de las *Obras completas* de la filósofa. En los Vols. III y IV, ha elaborado las ediciones críticas de *La España de Galdós, Persona y democracia, La agonía de Europa y La confesión: género literario y método*. En el Volumen VI autobiográfico ha realizado la edición crítica de numerosos poemas, artículos e inéditos. Ha publicado *Asociación Española de Mujeres Universitarias* (1990), *María Zambrano: la literatura como conocimiento* (1997), *Estampas zambranianas* (2004) y *Vida de María Zambrano* (2009), aparte de numerosos artículos en revistas especializadas de España y México como *Devenires, Sistema, Archipiélago, Aurora, Boletín de la ILE*,

Revista de Estudios Orteguiano y Revista de Occidente. Fue catedrática del Instituto Beatriz Galindo y, en la actualidad es presidenta de la Asociación Matritense de Mujeres Universitarias, dirigiendo la colección de Biografías de Mujeres relevantes, el proyecto más importante de la Asociación. Ha colaborado en él con las biografías de Concepción Arenal, María de Zayas y Sotomayor, Soledad Ortega, Margarita Salas y Elena Fortún. Autora de las novelas *El cementerio francés* (2004), *El color del mundo* (2016) y *Acacia* (2020).

ARMANDO MENÉNDEZ VISO

Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid e investigador posdoctoral MEC/Fulbright en la Universidad de Exeter. En la actualidad es profesor titular del Departamento de Filosofía de la Universidad de Oviedo. Ha sido profesor visitante en la Universidad Politécnica de Delft, la Universidad de Ámsterdam (Países Bajos), la UASD (República Dominicana) y la Universidad de Guadalajara (Méjico). Forma parte del grupo de estudios CTS y del grupo de Gran Historia de la Universidad de Oviedo. Sus áreas de interés son la filosofía de las ciencias sociales, política de la ciencia y la tecnología, filosofía española y gran historia. Ha publicado artículos y obras como “Elogio de la superfluidad (entresacado de la orteguiana Meditación de la técnica a sus 75 años)” en *Revista Internacional de Tecnología; Conocimiento y Sociedad*, 2 (1) (2013); *Las ciencias y el origen de los valores* (2013) o “Valores, ¿ser o tener?” en *Argumentos de razón técnica*, 5, (2002).

MARI ÁNGELES RODRÍGUEZ ALONSO

Profesora Contratada Doctora en la Universidad de Murcia, en el Departamento de Literatura Española, Teoría de la Literatura y Literatura Comparada. Sus principales líneas de investigación discurren por la teoría literaria contemporánea, la historiografía literaria y el teatro contemporáneo. Entre sus publicaciones más notables se hallan dos monográficos: *Las ideas teatrales en España. Del texto a los lenguajes de la escena* (1966-1982) en *Academia del hispanismo* (2015), y *La crítica teatral en España. Del franquismo a la Transición en la editorial Iberoamericana Veuvert* (2017). También cuenta con un capítulo en *Pensamiento y crítica literaria en España (castellano, catalán, euskera y gallego)* (2019). Tiene en su haber numerosos artículos en revistas como *Ínsula*, *Signa* o *Acotaciones*.

SONIA E. RODRÍGUEZ GARCÍA

Doctora en Filosofía en la UNED. Profesora Ayudante Doctor en esta misma universidad. Ha realizado estancias de investigación en McGill University (Montreal, Canadá, 2011), University of Jyväskylä (Jyväskylä, Finlandia, 2012) y Universidad de Lisboa (Lisboa, Portugal, 2013). Becaria del Instituto de Tecnologías Educativas (ITE) del Ministerio de Educación (2009-2010). Entre sus líneas de investigación destaca filosofía de la religión, antropología filosófica y filosofía española. Entre sus múltiples publicaciones podemos destacar *Buscando significados, reencantado el mundo. Ética, política y religión en Charles Taylor* (en prensa); “Sentimiento religioso, arte y naturaleza en Ortega y Gasset” en *Cuadernos Hispanoamericanos*, 841-842 (2020) o “Hilvanes para una fenomenología del sentimiento en Charles Taylor” en *Stoa*, 9/18 (2018).

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.

TARO TOYOHIRA

Profesor Asociado en la Universidad de Estudios Extranjeros de Kioto y la Universidad de Ritsumeikan. Doctor en Filosofía por la Universidad de Salamanca con una tesis titulada *La biología de José Ortega y Gasset. Arte y filosofía en las épocas de crisis histórica* (Premio Extraordinario de Doctorado). Entre sus publicaciones cuenta con “Theodor Lipps y el concepto de estilo en la estética orteguiana”, *Revista de Estudios Orteguianos*; “El pensamiento primitivo y el sentido histórico en Ortega y Eliade” en *Tópicos, Revista de Filosofía*; “El concepto de «club» en Ortega y Huizinga” en *Ágora, Papeles de Filosofía*.

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. Al finalizar el año se publicará en la página web de la *Revista* una lista con los nombres de los revisores que han actuado en este período.

La lengua de publicación de la *Revista* es el español pero, previa invitación, podrán enviarse para su consideración también originales escritos en inglés, francés, portugués, italiano o alemán. En caso de ser aceptados para su publicación quedará a cargo de los autores la traducción que será revisada por los editores.

La remisión de originales implica la aceptación de estas normas.

Los manuscritos deberán remitirse, tanto por correo electrónico en archivo adjunto, preferiblemente utilizando WORD para Windows, como en formato impreso a la siguiente dirección:

**Revista de Estudios Orteguianos
Centro de Estudios Orteguianos
Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón
c/ Fortuny, 53.
28010 Madrid (España)**

Dirección electrónica: estudiosorteguianos.revista@fogm.es

Tfno.: 34 917 00 41 35

www.ortegaygasset.edu/publicaciones/revista-de-estudios-orteguianos

La presentación de los manuscritos deberá ceñirse a los siguientes criterios:

1. Los artículos no podrán tener una extensión superior a 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 entrecollar.

5. Las referencias bibliográficas y las notas deben ajustarse a las pautas que siguen. Se preferirá utilizar el sistema de citas bibliográficas con notas a pie de página y al final del artículo figurará siempre un apartado de Referencias bibliográficas en que se recogerán, ordenados alfabéticamente por el apellido del autor, todos los trabajos citados en el texto. De todos modos, se aceptará cualquier modalidad recogida en la Norma ISO 690.

Citas bibliográficas en notas a pie de página:

- a) Monografías: José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*. Madrid: Revista de Occidente, 1930, p. 15.
- b) Capítulos o partes de monografías colectivas: José ORTEGA Y GASSET, "Prólogo", en Karl BÜHLER, *Teoría de la expresión*. Madrid: Revista de Occidente, 1950, p. 7.
- c) Publicaciones periódicas: José ORTEGA Y GASSET, "Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia", *Logos*, 1 (1941), p. 12.
- d) *Obras completas* de José Ortega y Gasset:

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. Se preferirá el uso de esta edición por su mayor vigencia y actualidad.

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 *Oc83*. Por ejemplo, en el caso de "Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia": *Oc83*, V, 517-547.

Si las citas de *Obras completas* van en el cuerpo del texto se seguirá el mismo esquema.

- e) Para citas de ediciones electrónicas véanse más adelante los formatos de citación en el apartado de Referencias bibliográficas, teniendo en cuenta que en las notas se cita el nombre por delante de los apellidos del autor.
- f) Al citar los números de páginas, utilizar el esquema pp. 523 y ss. para referirse a una página y las siguientes.
- g) En las citas sucesivas de alguna obra citada con anterioridad se preferirá el uso de ob. cit. si se repite el título y se omite el lugar de edición y la editorial, siempre y cuando no sea la cita inmediatamente anterior, en cuyo caso puede utilizarse *ibidem* o *ibid.* si es la misma obra y distinta página o, *idem* o *id.*, si se trata de la misma obra y página.
- h) *Vid.* o *cfr.* se emplearán para referirse a una obra cuyo texto no se ha citado directamente.

Citas bibliográficas en el apartado de Referencias bibliográficas:

- a) Monografías: ORTEGA Y GASSET, J. (1930): *La rebelión de las masas*. Madrid: Revista de Occidente.
- b) Capítulos o partes de monografías colectivas: ORTEGA Y GASSET, J. (1950): "Prólogo", en K. BÜHLER, *Teoría de la expresión*. Madrid: Revista de Occidente, pp. 7-9.

- c) Publicaciones periódicas: ORTEGA Y GASSET, J. (1941): "Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia", *Logos*, 1, pp. 11-39.
- d) Sitio web: *Perseus Digital Library Project* (2008): CRANE, G. R. (ed.). [Online]. Tufts University. Dirección URL: <http://www.perseus.tufts.edu>. [Consulta: 7, octubre, 2008].
- e) Artículo en una revista electrónica: PATERNIANI, E. (1996): "Factores que afectan la eficiencia de la selección en maíz", *Revista de Investigación Agrícola-DANAC*, [Online], 1. Dirección URL: <http://www.redpavfpolar.info.ve/danac/index.html>. [Consulta: 22, abril, 2001].
- f) Trabajo publicado en CD-ROM: McCONNELL, W. (1993): "Constitutional History", en *The Canadian Encyclopedia*, [CD-ROM]. Toronto: McClelland & Stewart.
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 recurrir a 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. En caso de 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* comunicará a los autores el dictamen y, en caso de que éste haya sido favorable, la fecha previsible de publicación. En caso 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, revisión y aceptación de los originales, figurarán también 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 en España (ANEPE, CARHUS y CIRC) e Italia (ANVUR).

La *Revista de Estudios Orteguianos* no se hace responsable de las opiniones en ella expresadas por sus colaboradores.

Revista de Estudios Orteguianos

Quién es quién en el equipo editorial

DIRECTOR:

Jaime de Salas 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, Universidad CEU San Pablo, Madrid, España.

Mercedes Cabrera Calvo-Sotelo, Universidad Complutense de Madrid, España.

Adela Cortina Orts, Universidad de Valencia, España.

Juan Pablo Fusi Aizpurua, Universidad Complutense de Madrid, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, España.

Gregorio Marañón Bertrán de Lisi, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, España.

Andrés Ortega Klein, escritor y analista, España.

Pablo Posada Varela, Institut Catholique de Toulouse – École d'Ingénieurs de Purpan, Francia.

Fernando Rodríguez Lafuente, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, España.

Concha Roldán Panadero, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España.

Jesús Sánchez Lambás, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, España.

José Juan Tobaria Cortés, Universidad Autónoma de Madrid, España.

José Varela Ortega, Universidad Rey Juan Carlos, Madrid, 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.

Table of Contents

Number 44. May, 2022

ARCHIVE DOCUMENTS

Working Papers by José Ortega y Gasset

Working notes about Bergson. First part.

José Ortega y Gasset 5

Edited by

Jaime de Salas Ortueta and Andrea Hormaechea Ocaña 17

Biographical Itinerary

José Ortega y Gasset – María de Maeztu. Collected epistolary (1935-1947).

Second part.

Presentation and edition by María Luisa Maillard García 37

ARTICLES

Back to Ortega y Gasset: from his Theory of Metaphor

to his “as if’s” on stage.

Mariángeles Rodríguez Alonso 93

“La pedagogía social como programa político”. *Defining the temperate subjectivity of young Ortega.*

Luis Bautista Boned 105

Art without human content in Ortega, Worringer and Sontag.

Taro Toyohira 135

The Worlds Beyond of Early Ortega (1902-1914). Notes

for a Philosophy of Religion in Ortega.

Sonia E. Rodríguez García 159

Aliquid pro aliquo: *Ortega’s perspectivism and girardian theory of mimetic desire. A hypothesis of interpretation between poetics and politics.*

Costanza Ciscato 187

CLASSIC AUTHORS ON ORTEGA

- In the Beginning of Ortega's Academic Reception: Eduardo Nicol.*
Introduced by Jaime de Salas Ortueta 203

NOTES

- Jorge García Gómez. La Habana, 1957 – Long Island (NY), 2021.*
José Lasaga 213

- Some considerations about digitization in Humanities,
Taking into account Vico and Ortega.*
Clementina Cantillo 215

- Ortega's concept of "Estimativa".*
Armando Menéndez Viso 221

BOOK REVIEWS

- A view on Ortega's ethics: from values to the biographical imperative.*
José Lasaga 241
(Noé Expósito Ropero, *La ética de Ortega y Gasset. Del deber al imperativo biográfico*)

- Exile and classical tradition in Ortega.* Concha D'Olhaberriague 246
(Esmeralda Balaguer García y Maya Ayuso Wood [eds.],
Al margen del sueño de Escipión [Cicerón, Vives, Ortega])

- Philosophy at Spanish University (1843-1973).* Pedro López Arriba 250
(Víctor Méndez Baiges, *Tradición de la intradición.*
Historias de la filosofía española entre 1843 y 1973)

- Ortega's social pedagogy.* Paolo Scotton 255
(Markus Hundeck y Eric Mühler [eds.], *José Ortega y Gasset:
Sozialpädagogik als politisches Programm*)

- List of Contributors 261
Author Guidelines 265
Editorial team 271

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:

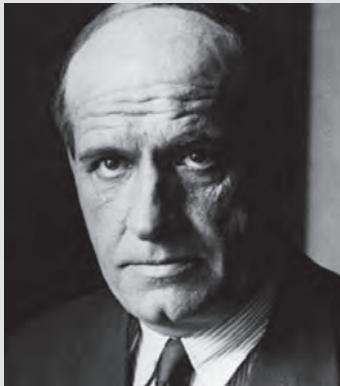
Titular de la cuenta:

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 (*)





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)



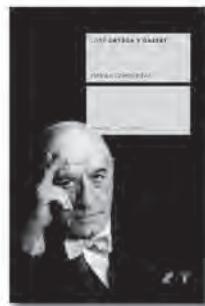
Tomo III (1917-1925)



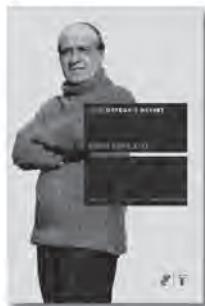
Tomo IV (1926-1931)



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*



Edita



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