

Revista de Estudios Orteguianos

49 
2024

Revista de Estudios Orteguianos

Director

Ignacio Blanco Alfonso

Secretario de redacción

Iván Caja Hernández-Ranera

Redacción

Miguel Ángel López de la Asunción

Consejo Editorial

Esmeralda Balaguer García, Jesús M. Díaz Álvarez,
Tomás Domingo Moratalla, Margarita Garbisu Buesa,
Domingo Hernández Sánchez, Azucena López Cobo,
Francisco José Martín Cabrero, Astrid Wagner

Consejo Científico

Enrique Aguilar, Paul Aubert,
José María Beneyto Pérez, Mercedes Cabrera Calvo-Sotelo,
Marta Campomar, Helio Carpintero Capell, Pedro Cerezo Galán,
Adela Cortina Orts, Béatrice Fonck, Juan Pablo Fusi Aizpurúa,
Ángel Gabilondo Pujol, Luis Gabriel-Stheeman, Javier Gomá Lanzón,
José Lasaga Medina, Gregorio Marañón y Bertrán de Lis,
José Luis Molinuevo Martínez de Bujo, Ciriaco Morón Arroyo,
Juan Manuel Navarro Cordón, Nelson Orringer, Andrés Ortega Klein,
José Antonio Pascual Rodríguez, Ramón Rodríguez García,
Fernando Rodríguez Lafuente, Concha Roldán Panadero, Javier San Martín Sala,
Ignacio Sánchez Cámara, José Juan Toharia Cortés,
Fernando Vallespín Oña, José Varela Ortega

PUBLICACIÓN SEMESTRAL

Revista de
Estudios Ortegaianos

49 
2024

Redacción, Administración y Suscripciones

Centro de Estudios Orteguianos

Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón

Fortuny, 53. 28010 Madrid

Teléf.: (34) 91 700 41 35

Correo electrónico: estudiosorteguianos.secretaria@fogm.es

Web: <http://www.ortegaygasset.edu>

© Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, 2024

Diseño y maquetación: Erica M. Santos

Diseño de cubierta: Florencia Grassi



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



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

DOI: <https://doi.org/10.63487/reo.vi49>



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 49. Noviembre de 2024

DOCUMENTOS DE ARCHIVO

Papeles de trabajo de José Ortega y Gasset

Notas de trabajo sobre Goethe. Primera parte.

José Ortega y Gasset 5

Edición de

Iván Caja Hernández-Ranera 9

Itinerario biográfico

José Ortega y Gasset – Johan Huizinga. Epistolario (1934-1941).

Primera parte.

Presentación y edición de Francesco Giuseppe Trotta 37

ARTÍCULOS

Adán fuera del Paraíso: de Uexküll al Coloquio de Darmstadt.

Luis Núñez Ladevéze y Margarita Núñez Canal 63

La nueva política y la cuestión militar en los escritos orteguianos hacia 1917.

José Francisco Jiménez-Díaz 89

Presencia de las ideas de Ortega y Gasset en la génesis de la identidad nacional cubana (1916-1940).

Ariel Pérez Lazo 113

Ortega y Heidegger cara a cara en el Darmstädter Gespräch de 1951: “El ser humano y el espacio”.

Rafael García Sánchez 137

ESCUELA DE ORTEGA

Sobre la condición contingente de nuestras vidas.

Una reflexión de Antonio Rodríguez Huéscar.

Introducción de José Lasaga Medina 167

La ecuación de la contingencia.

Antonio Rodríguez Huéscar 175

RESEÑAS

<i>La filosofía política de Ortega en discusión.</i> Agustín Serrano de Haro (Jorge Brioso y Jesús M. Díaz Álvarez, <i>La lucidez confrontada.</i> <i>La filosofía política de Ortega en contrapunto</i>)	189
---	-----

TESIS DOCTORALES

<i>Perspectivas sobre el cuerpo en la filosofía de Ortega y Gasset.</i> Elvira Giulia Gobbi	195
<i>María Luisa Caturla: vida y obra en épocas de incertidumbre.</i> Sara Jácome González	198
<i>La vocación en el pensamiento de Ortega y Gasset. Una hipótesis de lectura metafísica.</i> Giulia Padula	203

BIBLIOGRAFÍA ORTEGUIANA, 2023

Iván Caja Hernández-Ranera	207
Relación de colaboradores	227
Normas para el envío y aceptación de originales	231
¿Quién es quién en el equipo editorial?	237
Table of Contents	239

José Ortega y Gasset

Notas de trabajo sobre Goethe

Primera parte

Edición de
Iván Caja Hernández-Ranera

ORCID: 0000-0001-9364-9412

Introducción

La figura y la obra de Goethe son uno de los temas más estudiados por Ortega. A la luz de la obra del literato alemán, el filósofo madrileño perfila su idea de “vocación” y le sirve de arquetipo para desarrollar su raciovitalismo y aplicarlo a la coyuntura europea contemporánea.

Aunque su lectura de Goethe es temprana, como atestiguan sus *Obras completas*, y adquiere los primeros volúmenes de estudios sobre Goethe en sus primeras estancias en Alemania a principios de siglo, son dos los focos principales de trabajo sobre él. El primero, alrededor de 1932, para la preparación de los ensayos “Pidiendo un Goethe desde dentro” y “Goethe, el libertador”, que incluiría en su obra *Goethe desde dentro*. El segundo, en torno a 1949, cuando dicta una serie de conferencias sobre Goethe en EE.UU., Alemania y, finalmente, España. Estos dos focos se deben a sendas proyecciones públicas del interés de Ortega en Goethe, que es constante y es avalado por las notas de trabajo que toma al hilo de su lectura, aprovechando las efemérides del centenario de la muerte del literato (1832) y del bicentenario de su nacimiento (1749), respectivamente.

Las notas de trabajo que aquí agrupamos siguiendo un orden cronológico de escritura están relacionadas directamente con el primero de dichos focos. En ellas Ortega muestra una lectura exhaustiva tanto de las obras de Goethe —con especial atención a *Wilhelm Meisters Wanderjahre*, *Hermann und Dorothea*, *Faust*, *Die Leiden des jungen Werthers*, *Italienische Reise*, *Dichtung und Wahrheit* y *Egmont*— como de las selecciones de fragmentos y conversaciones realizadas por Eckermann, Biedermann y Ludwig y la edición de sus cartas con Charlotte von Stein, así como los estudios sobre su vida y su obra, siendo la figura sobre la que más ediciones se conservan en la Biblioteca de Ortega.

Cómo citar este artículo:

Caja Hernández-Ranera, I. (2024). José Ortega y Gasset. Notas de trabajo sobre Goethe. Primera parte. *Revista de Estudios Orteguianos*, (49), 5-35.
<https://doi.org/10.63487/reo.vi49.15>

Revista de
Estudios Orteguianos
N° 49. 2024
noviembre-abril



La carpeta 28/3, titulada por Ortega “Goethe-”, que incluye doce notas, la transcribimos en primer lugar, pues en algunas de las primeras notas alude a la obra de Richard Meyer *Goethe* en su edición de 1905, si bien aparece en una de las últimas como membrete al dorso “El Diputado a Cortes por Padrón”, que atestigua su participación política en la Agrupación al Servicio de la República en torno a 1931, cuando es elegido diputado por León.

La carpeta 7/30 es transcrita a continuación. Su portada lleva como título de mano de Soledad Ortega “*Goethe*” y contiene dos carpetillas cuyos títulos también son dados por la hija del filósofo; la primera, 7/30/1, con título idéntico al de la carpeta, incluye tres notas y una subcarpeta, 7/30/1/1, con nueve notas a su vez en su interior, y la segunda, 7/30/2, contiene tres notas y lleva como subtítulo “La cultura y el hombre actual”. Aunque las notas incluidas en esta última carpetilla, que aparecen en el montón de Leibniz, como indica Soledad Ortega en la portada, fueron utilizadas por Ortega para su estudio del filósofo alemán en torno a 1947 y para preparar las conferencias sobre Goethe de 1949, la primera carpetilla puede datarse en torno a la preparación de los ensayos sobre Goethe de 1932 porque una de las notas que contiene se encontró en el interior de la obra de Emil Ludwig *Goethe. Geschichte eines Menschen* en la edición de 1931. Y la subcarpeta que incluye esta carpetilla contiene algunas notas más antiguas, como indica doña Soledad bajo el título, pues se hallaban “junto a apuntes de juventud”.

Las carpetillas 26/5/13 y 26/5/14, tituladas “Goethes Sämtliche Werke. -14- Faust. Zweiter Teil. 2.^a parte” y “Goethes Sämtliche Werke. -20- Zweiter Teil, págs. 78-79”, respectivamente, son transcritas en tercer lugar. La primera carpetilla incluye una nota encontrada en la página 111 del ejemplar en alemán de la obra de Goethe *Faust*, Segunda parte, en la edición de *Sämtliche Werke. Jubiläums-Ausgabe* por Cotta en cuarenta volúmenes, de 1902 a 1912, obra ubicada en el volumen XIV. Probablemente la datación coincide con las notas sobre esta obra incluidas en 7/30/1/1 y utilizadas en la preparación de los ensayos sobre Goethe de 1932. La segunda carpetilla contiene cuatro notas encontradas entre las páginas 78 y 79 del ejemplar de Goethe *Wilhelm Meisters Wanderjahre*, Segunda parte, en el volumen XX de *Sämtliche Werke*. Las dos primeras notas tienen como membrete al dorso: “El Diputado a Cortes por Padrón”, por lo que pueden datarse en torno a 1931.

La carpeta 29/19, titulada por Ortega “Goethe-”, que incluye seis notas, la transcribimos en cuarto lugar. Y, por último, editamos la carpeta 29/22, con dieciocho notas, también titulada por Ortega “Goethe-”. Las notas de ambas carpetas giran en torno a la preparación de los ensayos sobre Goethe de 1932.

Criterios de edición

La edición de estas notas de trabajo reproduce fielmente la forma circunstancial y privada en que fueron escritas, con el objeto de que lleguen al lector

precisamente como lo que son: “Notas de trabajo”. Se trata casi siempre de breves apuntes para un desarrollo ulterior de ideas y, otras veces, de anotaciones al hilo de alguna lectura.

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

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

Cuando las notas consignan los libros utilizados por Ortega, se indica a pie de página la referencia exacta del libro mencionado. Asimismo, cuando remiten a una o varias páginas determinadas de un texto, se transcribe, siempre que ha sido posible, el párrafo o párrafos señalados por Ortega en los ejemplares que él mismo manejó de su biblioteca personal, conservada en la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón¹.

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

¹ Las obras consultadas en la Biblioteca de la Fundación Ortega-Marañón son las siguientes: Flodoard F. von BIEDERMANN (ed.), *Goethes Gespräche. Gesamtausgabe*, 5 vols. Leipzig: F. W. v. Biedermann, 1909-1911; Johann Peter ECKERMANN, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, edición de Gustav MOLDENHAUER, 3 vols. Leipzig: Philipp Reclam, [1884]; Johann Wolfgang von GOETHE, *Sämtliche Werke. Jubiläums-Ausgabe*, 40 vols. Stuttgart / Berlín: J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, [1902-1912]; Victor HEHN, *Gedanken über Goethe*. Berlín: Gebrüde Borntraeger, 1909, 7.^a-9.^a ed.; Emil LUDWIG, *Goethe. Geschichte eines Menschen*. Berlín / Viena / Leipzig: Paul Zsolnay, 1931; Emil LUDWIG (ed.), *Goethes Lebensweisheit*. Berlín / Viena / Leipzig: Paul Zsolnay, 1931; Richard M. MEYER, *Goethe*, 3 vols. Berlín: Ernst Hofmann & Co., 1905, 3.^a ed.; Heinrich RICKERT, *Goethes Faust. Die dramatische Einheit der Dichtung*. Tübinga: J. C. B. Mohr, 1932; Romain ROLLAND, *Vie de Tolstoi*. París: Hachette, 1911, 3.^a ed.; Elisabeth ROTTEN, *Goethes Urphänomen und die platonische Idee*. Giessen: Alfred Töpelmann, 1913; Charlotte von STEIN y Johann Wolfgang von GOETHE, *Goethes Briefe an Charlotte von Stein*, edición de Julius PETERSEN, 2 vols. (4 tomos). Leipzig: Insel Verlag, 1923.

También se han consultado los trabajos siguientes: Johann Wolfgang von GOETHE, *Obras completas*, edición, traducción, estudio preliminar y notas de Rafael CANSINOS ASSENS, 3 vols. Madrid: Aguilar, 1957 (3.^a ed., vol. 1), 1950 (2.^a ed., vol. 2) y 1951 (2.^a ed., vol. 3); Georg SIMMEL, *Goethe*, edición de Daniel MUNDO. Buenos Aires: Prometeo, 2005.

el añadido entre []. Así, todo añadido de los editores va entre []. Las palabras que resultan ilegibles se señalan con [.]. Cada carpeta se marca con ***, el comienzo de cada carpetilla y cada subcarpeta con ** y cada nota va precedida de *, asteriscos de los que se cuelga una llamada para indicar al pie la signatura con que están numeradas en el Archivo. El cambio de página se marca 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.

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Notas de trabajo sobre Goethe

Primera parte

* * *¹*²

Baroja-

Son *ensayos* – Lo contrario que un *tratado* – Se ensayan pensamientos –no se prueban conceptos. Sin embargo, dentro de la relatividad a que obligan las materias estas tan fugitivas, no me serían mal venidos lectores³ con exigencias científicas⁴.

*⁵

Wilhelm Meister
2^{te} Teil⁶.

Goethe

Sobre su intención v[éase] Meyer -717- “se trataba de conducir a W[ilhelm] en sus viajes al través de una serie de círculos donde resplandecía ante él según diversos modos y grados la institución del sacrificio o renuncia; y así debía ser el individuo gradualmente educado para ciudadano”⁷.

¹ [28/3. Carpeta titulada por el propio Ortega: “Goethe-”, título escrito a lápiz azul en el reverso del sobre en que se encuentran archivadas, a modo de carpeta, las doce notas. De la segunda a la quinta nota se alude a la edición de Richard M. MEYER, *Goethe*, 3 vols. Berlín: Ernst Hofmann & Co., 1905, 3.^a ed., por lo que estas primeras notas podrían ser de décadas anteriores a 1930, pero la décima tiene como membrete en tinta al dorso: “El Diputado a Cortes por Padrón”. En el marco de su participación política en la Agrupación al Servicio de la República, fundada el 8 de febrero por él mismo y por Gregorio Marañón y Ramón Pérez de Ayala, Ortega es elegido diputado por León el 28 de junio de 1931, fecha en torno a la cual puede datarse al menos esta nota]

² [28/3-1]

³ que aplicaran [tachado]

⁴ [Nota probablemente redactada tras una conversación con Pío Baroja. Cfr. con la siguiente idea de Ortega: “Muchas veces, por no tener tiempo ni humor de estudiar un «asunto», grande o chico, en un tratado especial, renunciarnos a un mínimum de datos precisos sobre él. Esto es un error, y a la larga, más grave de lo que parece”, “Prólogo a un *Diccionario enciclopédico abreviado*” (1940), V, 639]

⁵ [28/3-2]

⁶ [“Segunda parte”]

⁷ [Richard M. MEYER, *Goethe*, ed. cit., vol. III, p. 717, ejemplar subrayado por Ortega]

*⁸

Belleza

Goethe

En sus últimos años Goethe no podía ver un muerto, un herido, un enfermo grave. El aniquilamiento de la belleza del hombre le era insoportable. Cuando quiere matar a uno de sus personajes lo ahoga en el agua. V[éase] Meyer -736-737⁹-

*¹⁰

Panteísmo-

Goethe

Identidad para Goethe entre dialéctica y montar a caballo –Meyer -723¹¹.-

*¹²

Renuncia

Goethe-

“Die Entsagenden”, subtítulo de los *Wanderjahre*¹³. Alusión a su teoría sobre el particular en Meyer -716¹⁴-

*¹⁵

Sante conversazioni-

–Goethe–

Aspiraba a que los diálogos de sus personajes tuvieran la solemnidad luminosa, ensimismada y lenta de los personajes en los cuadros llamados así...

⁸ [28/3-3]

⁹ [Vid. *ibid.*, pp. 736-737]

¹⁰ [28/3-4]

¹¹ [*Ibid.*, p. 723]

¹² [28/3-5]

¹³ [Se refiere a la obra de Goethe, *Wilhelm Meisters Wanderjahre*, cuyo subtítulo es: “Las renunciaciones”]

¹⁴ [Richard M. MEYER, *Goethe*, ed. cit., vol. III, p. 716. Meyer ve en Wilhelm, protagonista de la obra de Goethe, una renuncia a realizar su destino íntimo, un ocultamiento de su individualidad. Ortega ve una tendencia similar en el autor del personaje: Goethe. Sobre la renuncia –“Entsagung”–, entre los comentarios que maneja Ortega, vid. Emil LUDWIG, *Goethe. Geschichte eines Menschen*. Berlín / Viena / Leipzig: Paul Zsolnay, 1931, pp. 562-643. Para un análisis más detallado y probablemente de fecha posterior a su lectura de Meyer, remitimos a la nota 29/22-14, reproducida más abajo]

¹⁵ [28/3-6]

*¹⁶

Hermann y Dorotea

Goethe

Podía hacerse un ensayo sobre esta obra en que se viera la limitación estética de cada raza. Lo que de esta obra satisface al alemán es justo lo que no satisface al español.

Buscar sin embargo el punto de unidad en lo que tiene de helenística.

Se envuelve en un enorme movimiento histórico concreto –la revolución– un hecho sub-histórico. Los personajes viven solo la vida típica e ignoran el sentido del mundo.

Todas las cosas son en este poema redondas y como si rodaran unas sobre otras con un roce mínimo. La indiferencia ante lo concreto (einmaliges) de la historia, su ilimitada repetibilidad da a la obra ese carácter sereno de manar de fuente.

*¹⁷

Revolución

Goethe

Hermann [und Dorothea]. IX –260-274¹⁸
304-310¹⁹-

En cantos anteriores también hay.

¹⁶ [28/3-7]

¹⁷ [28/3-8]

¹⁸ [Johann Wolfgang von GOETHE, *Hermann und Dorothea*, Canto IX: “Urania”, en *Sämtliche Werke. Jubiläums-Ausgabe*, 40 vols. Stuttgart / Berlín: J. G. Cotta’sche Buchhandlung Nachfolger, [1902-1912], vol. VI, p. 230, líneas 260-274, donde aparece subrayado al margen a lápiz rojo: “Alles regt sich, als wollte die Welt, die gestaltete, rückwärts Lösen in Chaos und Nacht sich auf und neu sich gestalten”. Para la traducción: “todo está en conmoción, cual si este mundo, que Dios plasmó sacándolo de la nada, quisiese volver al caos y las tinieblas primitivos y tomar nueva forma”, manejamos la edición clásica en español de *Obras completas*, edición, traducción, estudio preliminar y notas de Rafael CANSINOS ASSENS, 3 vols. Madrid: Aguilar, 1957, 3.ª ed., vol. I, p. 1493]

¹⁹ [*Ibid.*, Canto IX, en *Sämtliche Werke*, ed. cit., vol. VI, pp. 231-232, líneas 304-310. Ortega subraya a lápiz rojo: “Denn der Mensch, der zur schwankenden Zeit auch schwankend gesinnt ist, Der vermehret das Übel und breitet es weiter und weiter” (p. 231); al margen a lápiz rojo: “Nicht dem Deutschen geziemt es, die sürchterliche Bewegung Fortzuleiten, und auch zu wanken hierhin und dorthin” (p. 232) y subraya a lápiz del mismo color: “Die für Gott und Gesetz, für (...)” (*idem*). Traducción: “que el hombre, en medio de los tiempos fluctuantes, alberga asimismo fluctuantes pensamientos, agrava el mal y hace que cunda y se extienda más y más”; “No cuadra a los alemanes propagar esa conmoción espantosa ni andar dando tumbos de este al otro lado” y “en nombre de Dios y de las leyes”, en *Obras completas*, ed. cit., vol. I, p. 1494]

*20

Mujer y hombre

Goethe

Denn die Männer sind heftig und denken nur immer das Letzte,
Und die Hindernis treibt die Heftigen leicht von dem Wege;
Aber ein Weib ist geschickt, auf Mittel zu denken, und wandelt
Auch den Umweg, geschickt zu ihrem Zweck zu gelangen.

Herm[ann] u[nd] Dorot[hea] IV²¹-

*22

Deliberación y sentimiento

Goethe

[“]Der Augenblick nur entscheidet
Über das Leben des Menschen und über sein ganzes Geschicke;
Denn nach langer Beratung ist doch ein jeder Entschluss nur
Werk des Moments, es ergreift doch nur der Verständ'ge das Rechte.
Immer ²³ gefährlicher ist's, beim Wählen dieses und jenes
Nebenher zu bedenken und so das Gefühl zu verwirren”.

Hermann u[nd] Dorot[hea] VI, 190²⁴.

Ich tadle nicht gern, was immer dem Menschen
Für unschädliche Triebe die gute Mutter Natur gab;
Denn was Verstand und Vernunft nich[t] immer vermögen, vermag oft
Solch ein glücklicher Hang, der unwiderstehlich uns leitet.

Herm[ann] u[nd] Dorot[hea] VI, 160²⁵

²⁰ [28/3-9]

²¹ [*Ibid.*, Canto IV: “Euterpe”, en *Sämtliche Werke*, ed. cit., vol. VI, p. 184, líneas 148-151. Traducción: “Qué violentos sois los hombres, y siempre os ponéis en lo peor y fácilmente os descarriláis ante el menor obstáculo, mientras que las mujeres nos damos más maña para idear recursos y llegar, sorteando escollos, a buen puerto”, en *Obras completas*, ed. cit., vol. 1, p. 1470]

²² [28/3-10. Tiene como membrete en tinta al dorso: “El Diputado a Cortes por Padrón”]

²³ ist [tachado]

²⁴ [*Ibid.*, Canto V: “Polyhymnia”, en *Sämtliche Werke*, ed. cit., vol. VI, p. 190, líneas 57-62. Aparece subrayado al margen a lápiz rojo. Traducción: “El momento sólo es quien decide de la vida y del sino del hombre; que tras larga deliberación toda decisión es sólo obra del momento, y sólo el hombre discreto acierta dar en el blanco. Siempre es peligroso, cuando se trata de elegir, distraer el pensamiento en este o el otro pormenor accesorio, con lo que no hacemos más que embrollar los sentimientos”, en *Obras completas*, ed. cit., vol. 1, p. 1473]

²⁵ [*Ibid.*, Canto I: “Kalliope”, en *Sämtliche Werke*, ed. cit., vol. VI, p. 160, líneas 84-87. Aparece subrayado a lápiz rojo. Traducción: “No soy partidario de censurar aquellos instintos inocentes que nuestra buena madre Naturaleza infundiera a los hombres; que hartas veces aquello que el

*²⁶

Instinto en el hombre-

Goethe

V[éase] Deliberación y sentimiento²⁷

*²⁸

Deseo y lo deseado

Goethe-

Es hat die Erscheinung fürwahr nicht
Jetzt die Gestalt des Wunsches, so wie Ihr ihn etwa gehegst.
Denn die Wünsche verhüllen uns selbst das Gewünschte; die Gaben
Kommen von aben herab, in ihren eignen Gestalten.

Herm[ann] u[nd] Dorot[hea] VI, 191²⁹-

* * *³⁰

* *³¹

intelecto y la razón son impotentes a lograr, alcánzalo una feliz corazonada, que irresistiblemente nos impulsa”, en *Obras completas*, ed. cit., vol. 1, p. 1459]

²⁶ [28/3-11]

²⁷ [Se refiere a la nota anterior]

²⁸ [28/3-12]

²⁹ [*Ibid.*, Canto V, en *Sämtliche Werke*, ed. cit., vol. VI, p. 191, líneas 67-70. El texto aparece subrayado a lápiz rojo. Traducción: “Cierto que eso que ahora se presenta no responde enteramente a la medida y forma de vuestro deseo. Que suele el mismo deseo encubrirnos más de una vez lo deseado, y todo don del Cielo nos llueve de lo alto, en su propia forma y figura”, en *Obras completas*, ed. cit., vol. 1, p. 1473]

³⁰ [7/30. Carpeta titulada por Soledad Ortega: “Goethe”. Contiene dos carpetillas. La primera, “Goethe”, incluye una subcarpeta con título “Notas sobre Goethe”, que podría ser datada como anterior a las otras dos, pues como se indica en la portada, contiene apuntes más antiguos. La segunda es denominada “Goethe. La cultura y el hombre actual”]

³¹ [7/30/1. Carpetilla titulada por Soledad Ortega: “Goethe”. Puede datarse en torno a la preparación de los ensayos sobre Goethe de 1932 “Pidiendo un Goethe desde dentro” y “Goethe, el libertador”, incluidos en la obra *Goethe desde dentro*. La tercera nota incluida en la carpetilla fue encontrada en el ejemplar de *Goethe. Geschichte eines Menschen* de Emil Ludwig, edición de 1931. Por continuidad temática, como es manifiesto en la segunda nota, fueron utilizadas, a su vez, para la preparación de las conferencias sobre Goethe de 1949]

*³²

Por falta de “destino” tantas cosas de la vida de Goethe, en cierto modo casi todas, tienen ese aire de irrealidad, de insaturación –sus amores, sus aficiones³³.

Es un ministro que no es ministro, un director de teatro que no es director de teatro, un poeta que no es un poeta sino un Geheimrat³⁴.

*³⁵

Fausto

Hay que hacer otro Fausto porque los hechos hasta ahora, empezando por la leyenda misma, son absurdos.

Fausto, en efecto, desea la juventud para vivirla como ya la había vivido, no como su experiencia la hacía deseable. Porque lo deseable es vivir *por segunda vez*, vivir lo ya sabido para vivirlo creadoramente y no empujado a tergo por los hechos siempre nuevos. Este es el Fausto que habría que hacer³⁶.

*³⁷

¿Es concebible que en serio Goethe a los 40 años se dedique en Roma a dibujar y modelar? ¿Qué secreto de su “vida”, de su ser hay aquí? Ciertamente: su vida fue larga y hoy nos parece que gozó de sucesivas juventudes. Pero Goethe no era joven a los 40 –¿qué significa ese perpetuo sentirse en “disponibilidad”? No, no: hay que preguntarse con rigor por las relaciones de Goethe con su destino, con *el* destino.

³² [7/30/1-1]

³³ [A este respecto, señala Ortega que la vida de Goethe adquiere un “extraño cariz de insaturación de sí misma. Nada de lo que es lo es radicalmente y con plenitud: es un ministro que no es en serio un ministro; un *régisseur* que detesta el teatro, que no es propiamente un *régisseur*; un naturalista que no acaba de serlo, y ya que, irremediabilmente, por especialísimo decreto divino, es un poeta, obligará a este poeta que él es a visitar la mina de Ilmenau y a reclutar soldados cabalgando un caballo oficial que se llama «Poesía», “Pidiendo un Goethe desde dentro.– *Carta a un alemán*” (1932), en *Goethe desde dentro*, V, 136-137]

³⁴ [“Consejero”]

³⁵ [7/30/1-2]

³⁶ [Vid. “[Segunda conferencia sobre Goethe en Aspen]” (1950), VI, 584, donde insiste en que habría que “rehacer el *Fausto*”]

³⁷ [7/30/1-3. Se encuentra anotado con tinta roja en la parte inferior de la cuartilla, por el personal de la Biblioteca que catalogó la nota: “(En la página 690 del Goethe, de Ludwig)”. Se refiere al libro de Emil LUDWIG, *Goethe. Geschichte eines Menschen*, ed. cit., 1931]

* *³⁸

*³⁹

1/

Fausto II

7433, 7435 –y 7436- El poeta puede *vivir* fuera del tiempo. Helena puede ser *real* fuera del tiempo. *Gegen das Geschick!*⁴⁰ –v[éase] Rickert, toda 342⁴¹.

– Todo lo que dice Mefistófeles ante la menagerie clásica revela que Goethe se complacía en *ver* esas figuras (no primariamente en describirlas). Como toda esta parte –aún más que la primera– está en efecto, vista teatralmente, espectacularmente –por un espectador. Por ejemplo 7082⁴²- Está realmente gracioso el aire de aldeano cazurro, sanchipancesco –con que afronta lo insólito- De “gracioso” de comedia española.

*⁴³

Fausto II.

2

Convendría analizar y hacer el repertorio de los ingredientes que hacen a Goethe complacerse en una obra como Helena, entre ellos la complacencia en el simbolismo y especialmente el de Euforion.

Las situaciones extra-humanas de esta segunda parte no nos rinden dramatismo ni emotivo ni “significativo” porque ⁴⁴ al ser extra-humanas no pueden

³⁸ [7/30/1/1. Subcarpeta titulada por Soledad Ortega: “*Notas sobre Goethe*”. Bajo el título anota: “(Algunas no parecen muy antiguas pero que estaban junto a apuntes de juventud)”. Las dos últimas notas de esta subcarpeta tienen como membrete en tinta al dorso: “El Diputado a Cortes por Padrón”, por lo que al menos éstas pueden datarse en torno a 1931]

³⁹ [7/30/1/1-1]

⁴⁰ [Johann Wolfgang von GOETHE, *Faust*, Segunda parte, Acto II, escena III, en *Sämtliche Werke*, ed. cit., vol. XIV, p. 111. Ortega se refiere a las líneas 7433, 7435 y 7436 del texto de la edición alemana de la obra de Goethe, y la cita se encuentra en la línea 7437, todas en la misma página. Traducción: “Triunfa sobre el sino”, en *Obras completas*, ed. cit., 1951, 2.ª ed., vol. 3, p. 1292]

⁴¹ [Heinrich RICKERT, *Goethes Faust. Die dramatische Einheit der Dichtung*. Tübinga: J. C. B. Mohr, 1932, p. 342. Ortega observa, sobre todo en la segunda parte del *Faust*, la complacencia de Goethe en el “espectáculo” de “lo inconmensurable”, “lo demoníaco”; utilizando figuras helénicas para expresar su anhelo poéticamente canalizado de juventud, de vivir fuera del tiempo, es decir, de lo imposible. Las Madres –“Mütter”– figuran alegóricamente lo inconmensurable, analiza Rickert, tomadas de la tradición helénica por Goethe, concretamente de Plutarco, como las “diosas del discurso” –“Göttinnen die Rede”–, *vid. ibid.*, pp. 312-313]

⁴² [Johann Wolfgang von GOETHE, *Faust*, Segunda parte, Acto II, escena III, en *Sämtliche Werke*, ed. cit., vol. XIV, p. 97. *Við.* en *Obras completas*, ed. cit., vol. 3, p. 1288]

⁴³ [7/30/1/1-2]

⁴⁴ no pu [tachado]

ser destino. Así la muerte de Euforion, la separación de Helena- Cabe sin duda un arte de lo etéreo pero no cabe un Fausto etéreo; su problema no lo tolera. Su problema es la vida, nuestra vida, y lo extranatural de ella –su combinación con el diablo– tiene que dosificárselo justo para no desnaturalizar la vida⁴⁵-

*⁴⁶

Faust II

-3

Faust ⁻⁴⁷ Helena = Euforion –es decir Sturm-Mass = destino literario de Goethe⁻⁴⁸-

*⁴⁹

Enviar entrada para el jockey
Juana Cándida del Romero
Laprida – 1373

*⁵⁰

Génesis – y poesía

Goethe: “Der Begriff vom Entstehen is uns ganz und gar versagt. Daher wir, wenn wir etwas werden sehen, denken, dass es [s]chon dagewesen sei”⁵¹.

⁴⁵ [Ortega subraya el comentario que Rickert dedica a la “sobrehumanidad” –“Übermenschentums”– de Fausto y anota al margen: “Como Don Quijote”, *vid.* Heinrich RICKERT, *Goethes Faust*, ob. cit., p. 325]

⁴⁶ [7/30/1/1-3]

⁴⁷ + [tachado]

⁴⁸ [Ortega indica: “Esa literatura alemana que sólo Goethe podía haber instaurado, se caracteriza por la unión del ímpetu y la medida –*Sturm und Maß*. El *Sturm* del sentimiento y la fantasía, dos cosas que no tienen las demás literaturas europeas; la medida que –en forma diversa– poseen sin medida Francia e Italia. Entre 1770 y 1830 cualquier alemán de primera clase podía aportar el momento de *Sturm*. ¡Qué es sino *Sturm* prodigioso la filosofía postkantiana! Pero el alemán no suele ser sino *Sturm* –es desmesurado. Su modo de ser lo que es queda siempre exorbitado por el *furor teutonicus*. ¡Imagínese un momento –para no hablar de los poetas– que Fichte, Schelling, Hegel, hubieran gozado además de *bon sens*! Pues bien, Goethe reunía, por azar fabuloso, ambas potencias. Su *Sturm* se había desarrollado suficientemente. Convenía fomentar el otro momento. Goethe lo advierte. Por eso va a Weimar, para cursar unos semestres de «Ifigenismo». Hasta aquí todo va bien. Pero ¿por qué se queda en Weimar este hombre de pie tan ágil para la huida?”, “Pidiendo un Goethe desde dentro.– *Carta a un alemán*” (1932), en *Goethe desde dentro*, V, 135-136]

⁴⁹ [7/30/1/1-4. Nota escrita con letra irregular, posiblemente como apunte en la cuartilla a modo de agenda, y trasapelada con las restantes. No se puede asegurar por la letra que sea de Ortega ni ha sido posible datarla]

⁵⁰ [7/30/1/1-5]

⁵¹ [“El concepto de generación nos está completa y absolutamente vedado: de ahí que cuando vemos algo, pensamos que ya antes estaba allí”, Johann Wolfgang von GOETHE, “Del Archivo

*⁵²

Símbolo

Goethe

Tal vez aclare algo el final del “Fausto” lo que sobre “milagros y símbolos” dice el anciano del departamento pedagógico. 19, 189⁵³-

*⁵⁴

Goethe-

“El Fausto es la poesía del pensamiento, la poesía que expresa lo que ningún otro arte puede expresar”- Tolstoi –cit. en Rolland, p. 80. *Vie de Tolstoi*⁵⁵-

*⁵⁶

Irrealismo-

Goethe-

La flor recordada que sobre la retina pare flores –L tomo 16⁵⁷-

de Macaria” de *Wilhelm Meisters Wanderjahre*, en *Máximas y reflexiones*, §724, en *Obras completas*, ed. cit., vol. 1, p. 370. No se ha encontrado en la edición en alemán de Cotta que maneja Ortega]

⁵² [7/30/1/1-6]

⁵³ [Ortega marca entre dos “x” al margen a lápiz azul el texto del ejemplar en alemán: Johann Wolfgang von GOETHE, *Wilhelm Meisters Wanderjahre*, Primera parte, Libro II, capítulo II, en *Sämtliche Werke*, ed. cit., vol. XIX, p. 189, líneas 1-22. Reproducimos el texto en la edición en español: “Nada más vulgar que comer y beber; nada más extraordinario, en cambio, que el ennoblecere una bebida o multiplicar un manjar de suerte que baste para una gran multitud. Nada más corriente que la enfermedad y los achaques físicos; pero suprimir o mitigar éstos por medios espirituales o semejantes a los espirituales es ya extraordinario, y precisamente de aquí nace lo admirable del milagro, de que lo corriente y lo extraordinario, lo posible y lo imposible se hagan una misma cosa. En las parábolas sucede a la inversa. Aquí, lo sublime, lo extraordinario, lo inasequible, está en el sentido, en la intención, en el concepto. Si éste se encarna en una imagen vulgar, ordinaria, perceptible, de manera que se nos manifieste vivo, presente y real, que nos lo asimilemos, lo captemos y retengamos y podamos tratar con él como con un semejante nuestro, tenemos entonces una segunda especie de milagro que con razón se equiparará a la primera y hasta quizá la sobrepase. Aquí se expresa la doctrina viva, esa doctrina que no provoca contradicción alguna. No se trata de una opinión sobre lo que esté bien o mal; es el bien o el mal en su manifestación irrefutable”, en *Obras completas*, ed. cit., 1950, 2.ª ed., vol. 2, p. 596]

⁵⁴ [7/30/1/1-7]

⁵⁵ [Romain ROLLAND, *Vie de Tolstoi*. París: Hachette, 1911, 3.ª ed., p. 80]

⁵⁶ [7/30/1/1-8. Tiene como membrete en tinta al dorso: “El Diputado a Cortes por Padrón”]

⁵⁷ [Alude a una cita de Goethe reproducida por el editor, Max Herrmann, en su introducción a Johann Wolfgang von GOETHE, *Die Leiden des jungen Werthers*, “Kleinere Erzählungen”, en *Sämtliche Werke*, ed. cit., vol. XVI, p. L. Para la cita, *vid.* el poema sobre “La metamorfosis de las plantas”, en *Poemas sobre Dios y mundo*, en *Obras completas*, ed. cit., vol. I, pp. 1050-1052.

*⁵⁸

Dolor

Goethe

Para Goethe debía tener el dolor una significación terrible y sobrenatural. Por un lado es para él lo feo ⁵⁹ y como tal repulsivo y digno de remoción –pero es algo más... En la provincia pedagógica es con palabras misteriosas cerrado el paso a Guillermo al “Santuario del Dolor” donde están representadas las miserias de la vida para educar a una religión de la compasión⁶⁰.

19, 192 se habla de la “göttliche Tiefe des Leidens” –divino abismo del sufrimiento⁶¹.

* *⁶²*⁶³

Goethe war getragen, wir leben ungetragen⁶⁴-

Goethe beneficiaba de todo el pasado, gozaba de él, le era ejemplo, gracia, norma.

Es un momento nuevo. Por vez primera se ve el pasado como tal y, sin embargo, a la vez como perenne y actual. Puede *hacer de* griego, de persa⁶⁵.

Nosotros, en cambio, sin pasado –actual. Nos parece más bien ridículo.

Para el tema, *vid. Sobre la metamorfosis de las plantas*, “Versuch, die Metamorphose der Pflanzen zu erklären” (1790), en *Schriften zur Naturwissenschaft*, Parte I, en *Sämtliche Werke*, ed. cit., vol. XXXIX, pp. 259-295]

⁵⁸ [7/30/1/1-9. Tiene como membrete en tinta al dorso: “El Diputado a Cortes por Padrón”]

⁵⁹ pero [tachado]

⁶⁰ [Para Ortega, asimismo, la insatisfacción puede ser fecunda; por ello habla de “divino descontento”, “Conferencia” (1918), III, 178]

⁶¹ [Johann Wolfgang von GOETHE, *Wilhelm Meisters Wanderjahre*, Primera parte, Libro II, capítulo II, en *Sämtliche Werke*, ed. cit., vol. XIX, p. 192, línea 2. Para la traducción, *vid. Obras completas*, ed. cit., vol. 2, p. 597]

⁶² [7/30/2. Carpetilla titulada por Soledad Ortega: “Goethe. La cultura y el hombre actual”. Bajo el título anota a lápiz: “(aparecen en el montón de Leibniz)”. Fueron utilizadas en la investigación de Ortega sobre Leibniz en torno a 1947 y también en la preparación de las conferencias sobre Goethe de 1949]

⁶³ [7/30/2-1]

⁶⁴ [“Goethe estaba sostenido, nosotros vivimos sin sostén”]

⁶⁵ [*vid.* “Goethe sin Weimar” (1949), X, 23-24 y, anteriormente, “Pidiendo un Goethe desde dentro.– Carta a un alemán” (1932), en *Goethe desde dentro*, V, 139]

*⁶⁶

Lo típico en Goethe es generalmente lo tópico.
Ahora que con frecuencia es ello con plena conciencia querido.

*⁶⁷

Llevamos tres siglos de rendido culto a lo que se ha llamado Cultura –artes y ciencias. Nunca la humanidad se ha entregado tanto a ella, la ha absorbido con mayor apetito, entusiasmo, veneración. El resultado no ⁶⁸ es inequívocamente favorable ni mucho menos. Y es natural que hoy el hombre se revuelva frente a la Cultura y le pida cuentas, reclame que se justifique ante él⁶⁹.

* * *⁷⁰

* *⁷¹

⁶⁶ [7/30/2-2]

⁶⁷ [7/30/2-3]

⁶⁸ p [tachado]

⁶⁹ [Recogida literalmente en su conferencia en Aspen de 1949, si bien “cultura” aparece escrita con “c” minúscula: “Llevamos tres siglos de rendido culto a eso que se ha llamado cultura. Nunca la humanidad se había entregado tanto a ella, ni siquiera en Grecia; nunca la ha absorbido con mayor apetito, entusiasmo, veneración. El resultado no parece ser inequívocamente favorable ni mucho menos. Es, pues, natural que hoy el hombre se revuelva frente a la cultura y le pida cuentas estrechas, reclame que se justifique ante él. Pero noten ustedes que ya en esto se entrevé como el principio de una nueva cultura –de una cultura menos linfática, con menos tejido adiposo, puro nervio y fibra muscular– menos satisfecha de sí misma, más ajustada a la móvil y peligrosa condición del hombre. Ésta es, me parece, la actitud más profunda y decisiva de Goethe frente a las actividades culturales”, “Sobre un Goethe bicentenario” (1949), VI, 555-556]

⁷⁰ [26/5. Carpeta titulada por Soledad Ortega: “*Notas encontradas dentro de libros*”. Contiene dieciocho carpetillas, cada una de las cuales corresponde a un libro dentro del cual fueron encontradas]

⁷¹ [26/5/13. Carpetilla titulada por el personal de la Biblioteca: “Goethes Sämtliche Werke. -14- Faust. Zweiter Teil. 2.^a parte”. Contiene una nota encontrada en la página 111 del ejemplar de Goethe en alemán *Faust*, Segunda parte, en *Sämtliche Werke*, ed. cit., vol. XIV. Probablemente la datación coincide con las notas sobre esta obra incluidas en 7/30/1/1, utilizadas en la preparación de los ensayos sobre Goethe de 1932]

*72

*Eternidades, antihistorismo*⁷³

Chiron

[“]Gnug, den Poeten bindet keine Zeit”

⁷⁴⁷⁵ Faust

So sei auch sie (Helena) durch keine Zeit gebunden!

7433-7434. Faust. II⁷⁶

F[aust]

Geheilt will ich nicht sein, mein Sinn ist mächtig;

Da wär' ich ⁷⁷ ja wie andere niederträchtig.7459-60⁷⁸Mefis[tófeles] (Walpurgisnacht)⁷⁹

Hier dacht' ich lauter Unbekannte

Und finde leider Nahverbannte [*sic.*: Nahverwandte];

Es ist ein altes Buch zu blättern:

Vom Harz bis Hellas immer Vettern! 7740-43⁸⁰⁷² [26/5/13-1]⁷³ [Se encuentra escrito a lápiz por el personal de la Biblioteca en la esquina superior derecha de la cuartilla: “pág. 111”. Un análisis de Ortega de esa misma página de la edición del *Faust* en la nota 7/30/1/1-1, reproducida más arriba]⁷⁴ Faust. II, 7433- [tachado]⁷⁵ So [tachado]⁷⁶ [Johann Wolfgang von GOETHE, *Faust*, Segunda parte, Acto II, escena III, en *Sämtliche Werke*, ed. cit., vol. XIV, p. 111, líneas 7433-7434. Aparecen estas dos citas subrayadas a lápiz rojo por Ortega. La traducción en español: “QUIRÓN.— (...) que a los poetas no les ata el tiempo. FAUSTO.— ¡Pues que tampoco a ella [Helena] la aten!”, en *Obras completas*, ed. cit., vol. 3, p. 1292]⁷⁷ [.] [tachado]⁷⁸ [*Ibid.*, p. 111, líneas 7459-7460. Aparece subrayada al margen a lápiz rojo por Ortega. Traducción: “Pero si yo no quiero que me curen; ¡yo estoy en mi juicio! En ese caso, sería un ser vulgar, como todos”, en *Obras completas*, ed. cit., vol. 3, p. 1293]⁷⁹ [“Noche de Walpurgis”]⁸⁰ [*Ibid.*, p. 122, líneas 7740-7743. Las dos últimas líneas, subrayadas al margen a lápiz rojo por Ortega. Traducción: “Pensaba que aquí todos me serían enteramente desconocidos, y hete que me encuentro con parientes próximos; viejo libro es este que yo hojeo. ¡Desde el Harz a la Hélade, primos por todas partes!”, en *Obras completas*, ed. cit., vol. 3, p. 1296]

* *⁸¹

*⁸²

Acción y pensamiento

Goethe

“Denken und Tun, Tun und Denken, das ist die Summe aller Weisheit, von jeher anerkannt, von jeher geübt, nicht eingesehen von einem jeden. Beides muss wie Aus- und Einatmen sich im Leben immer [*sic.*: ewig] fort hin und wider bewegen; wie Frage und Antwort sollte eins ohne das andere nicht stattfinden. Wer sich zum Gesetz macht, was einem jeden Neugeborenen der Genius des Menschenverstandes heimlich ins Ohr flüstert, das Tun am Denken, das Denken am Tun zu prüfen, der kann nicht irren, und irrt er, so wird er sich bald auf den rechten Weg zurückfinden” - Jarno en *Wanderj[ahre]* 20, 25⁸³

*⁸⁴

Reserva.

Goethe

“Estoy completamente convencido de que debe⁸⁵ guardar con profunda seriedad cada cual dentro de sí aquello que le es más amado y esto son, al cabo, nuestras convicciones: cada uno sabe lo que sabe solo para sí y debe celarlo en secreto; si lo manifiesta, suscitase al punto la contradicción y ⁸⁶ si deja ir a la contienda pierde el equilibrio interno y si no queda destruido lo mejor que en sí tiene, al menos se perturba” - Jarno en *Wanderj[ahre]* 20, 25⁸⁷.

⁸¹ [26/5/14. Carpetilla titulada por el personal de la Biblioteca: “Goethes Sämtliche Werke. -20- Zweiter Teil, págs. 78-79”. Contiene cuatro notas encontradas entre las páginas 78 y 79 del ejemplar de Goethe en alemán *Wilhelm Meisters Wanderjahre*, Segunda parte, en *Sämtliche Werke*, ed. cit., vol. XX. Las dos primeras notas tienen como membrete en tinta al dorso: “El Diputado a Cortes por Padrón”, por lo que pueden datarse en torno a 1931]

⁸² [26/5/14-1. Tiene como membrete en tinta al dorso: “El Diputado a Cortes por Padrón”]

⁸³ [Johann Wolfgang von GOETHE, *Wilhelm Meisters Wanderjahre*, Segunda parte, Libro II, capítulo IX, en *Sämtliche Werke*, ed. cit., vol. XX, p. 25, líneas 23-34. La cita está subrayada a lápiz rojo por Ortega en el ejemplar. Traducción: “pensar y obrar, obrar y pensar. He ahí el compendio de toda sabiduría, reconocido desde siempre, practicado desde siempre también, aunque no comprendido por todos. Ambas cosas debieran existir eternamente como el aspirar y el espirar en la vida. Debieran ser inseparables, como la pregunta y la respuesta. Mas el que tiene por ley lo que el genio del sentido común le sopla en secreto en el oído al recién nacido, comprobar la acción en el pensamiento y el pensamiento en la acción, ése nunca puede errar, y si se equivoca, no tardará en volver al buen camino”, en *Obras completas*, ed. cit., vol. 2, p. 648]

⁸⁴ [26/5/14-2. Tiene como membrete en tinta al dorso: “El Diputado a Cortes por Padrón”]

⁸⁵ mos [tachado]

⁸⁶ di [tachado]

⁸⁷ [Johann Wolfgang von GOETHE, *Wilhelm Meisters Wanderjahre*, Segunda parte, Libro II, capítulo IX, en *Sämtliche Werke*, ed. cit., vol. XX, p. 25, líneas 11-18. La cita en alemán está subrayada al margen a lápiz azul. Cfr. la traducción en *Obras completas*, ed. cit., vol. 2, p. 648]

“Was ich verstehe, versteh’ ich mir, was mir gelingt, gelingt mir für andere”.
20, 26⁸⁸-

*⁸⁹

Artistas

Goethe

“Los artistas plásticos han de vivir como reyes y dioses: [¿]cómo si no podrían edificar y dar ornato para reyes y dioses? Tienen, al fin y al cabo, de tal manera alzarse sobre lo común que la comunidad popular entera se sienta ennoblecida en y por sus obras”. 20, 11⁹⁰-

Muy típica esta consecuencia para los *derechos*, la *moral* de los artistas deducida de su propia función.-

*⁹¹

Teatro

Goethe

Contra el teatro 20, 18- “tiene un origen equívoco...”⁹² cf. 20, 19⁹³-

⁸⁸ [*Ibid.*, p. 26, líneas 21-22, subrayadas a lápiz rojo por Ortega. Traducción: “Lo que sé, lo sé para mí; mis éxitos son para los demás”, en *Obras completas*, ed. cit., vol. 2, p. 649]

⁸⁹ [26/5/14-3]

⁹⁰ [*Ibid.*, capítulo VIII, p. 11, líneas 20-25. Cfr. la traducción en *Obras completas*, ed. cit., vol. 2, p. 642]

⁹¹ [26/5/14-4]

⁹² [*Ibid.*, p. 18. Ortega subraya al margen a lápiz azul las líneas 19-28, dentro de las cuales se encuentra la cita: “es hat einen zweideutigen Ursprung”. Cfr. la traducción en *Obras completas*, ed. cit., vol. 2, p. 645. Y escribe a su vez en el margen inferior de la página a lápiz rojo: “v[éase] Anmerkung”, remitiendo a la nota del editor del volumen, Wilhelm Greizenach, subrayada al margen en lápiz del mismo color (p. 229)]

⁹³ [*Ibid.*, p. 19, cuyas líneas 25-31 aparecen subrayadas al margen a lápiz azul: “Mag doch der Redakteur dieser Bogen hier selbst gestehen, daß er mit einigem Unwillen diese wunderliche Stelle durchgehen läßt. Hat er nicht auch in vielsachem Sinn mehr Leben und Kräfte als billig dem Theater zugewendet? und könnte man ihn wohl überzeugen, daß dies ein unverzeihlicher Irrtum, eine fruchtlose Bemühung gewesen?” Traducción: “El que esto escribe ha de confesar que deja pasar a regañadientes estas estrambóticas manifestaciones; porque ¿no ha dedicado él mismo al teatro, en múltiples aspectos, más vida y energía de las que se juzgarían necesarias? ¿Y quién habría de convencerle de que esto haya sido un error imperdonable y un esfuerzo inútil?”, en *Obras completas*, ed. cit., vol. 2, p. 646]

* * *⁹⁴

*⁹⁵

Si todo es indiferente ¿por qué vigilar tanto lo que se hace en cada jornada ⁹⁶ y por la noche llevar el “Diario” como un cajero? Lunes: un Topf⁹⁷. Martes: un S[c]hussel⁹⁸. Y encima memorias, anales... Ziemlich gleichgültig!⁹⁹...

*¹⁰⁰

Se crea /establece/¹⁰¹ la regla para preparar (provocar) la excepción.
(Sobre que yo adopto principios *para un día*¹⁰² quebrantarlos)¹⁰³.

⁹⁴ [29/19. Carpeta titulada por Ortega: “Goethe-”, a lápiz rojo. Puede datarse en torno a la preparación de los ensayos sobre Goethe de 1932 “Pidiendo un Goethe desde dentro” y “Goethe, el libertador”, incluidos en la obra *Goethe desde dentro*]

⁹⁵ [29/19-1]

⁹⁶, escr. [tachado]

⁹⁷ [“Puchero”]

⁹⁸ [“Vasija”]

⁹⁹ [Ortega se refiere a la confesión de madurez de Goethe a Eckermann: “en el fondo me era bastante indiferente (*ziemlich gleichgültig*) verme haciendo pucheros o vasijas”, “Pidiendo un Goethe desde dentro.– *Carta a un alemán*” (1932), en *Goethe desde dentro*, V, 137. En la misma obra, *vid.* p. 139. La cita en Johann Peter ECKERMANN, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, edición de Gustav MOLDENHAUER, 3 vols. Leipzig: Philipp Reclam, [1884], Primera parte, conversación del 2 de mayo de 1824, vol. I, p. 118, ejemplar que se encuentra subrayado por Ortega en su Biblioteca]

¹⁰⁰ [29/19-2]

¹⁰¹ [Superpuesto]

¹⁰² [“Un día” está subrayado doblemente por Ortega]

¹⁰³ [Sobre los “principios”, señala Ortega en *Goethe desde dentro*: “Cuando un principio goza de vigencia histórica actúa como una disciplina objetiva, como un cauce sobreindividual donde cada uno se instala a la vez respetuoso y confiado, encontrando en él un punto de apoyo, una tierra firme. Sincera o ficticiamente, todo el mundo lo acata y procura ajustarse a él. Esto permite una fácil convivencia y colaboración. Mas cuando toda norma se ha desvirtuado no existe disciplina ninguna sobreindividual, no hay tierra firme sobre que apoyarse cómodamente. Todo se hace problemático. Los espíritus vulgares se sienten liberados de la norma que sintieron siempre como un gravamen penoso y dan suelta a su barbarie nativa e infecunda. Entonces los espíritus selectos se recogen sobre sí mismos y recurren a la única disciplina restante, la que espontáneamente emana de su propia individualidad. No pudiendo ajustarse a una norma exterior que no existe, procuran adecuarse a las exigencias imperativas que en su interior funcionan. Al amparo de ellas, bajo su influjo incitante y correctivo, trabajan en la difícil invención de los nuevos principios, fabrican silenciosamente las futuras constelaciones”, “Cosmopolitismo” (1924), en *Goethe desde dentro*, V, 203]

*¹⁰⁴

Mucho de lo que en Goethe era destino degenera en aficiones¹⁰⁵.

*¹⁰⁶

Y esto lo corta Weimar. Goethe en este traslado huye de su destino alemán¹⁰⁷. Y va a ocuparse de minería sobre un caballo¹⁰⁸ /oficial/¹⁰⁹ que llama “Poesía”¹¹⁰...

Otra explicación: la vida como proceso y contenidos.

¡Aquí está! La vida no es sino contenidos, encaje en *un* destino –no disponibilidad ante los destinos¹¹¹.

Juventud y disponibilidad¹¹².

¹⁰⁴ [29/19-3]

¹⁰⁵ [En Weimar, nos dice Ortega, “Goethe se acostumbró a flotar sobre la vida –se olvidó de que era un naufrago. Muchas de las actividades que en él eran destino, degeneraron en aficiones. Yo no descubro en el resto de su vida un momento de esfuerzo penoso. Y el esfuerzo, sólo lo es propiamente cuando empieza a doler”, “Pidiendo un Goethe desde dentro.– *Carta a un alemán*” (1932), en *Goethe desde dentro*, V, 140]

¹⁰⁶ [29/19-4]

¹⁰⁷ [“En el momento en que dentro de este alma soberana brota la heroica primavera de una auténtica literatura alemana, Weimar lo aísla de Alemania, arranca sus raíces del suelo alemán y lo transplanta al tiesto sin *humus* de una ridícula corte liliputiense”, *ibid.*, p. 135. El filósofo madrileño se apoya también en las referencias del propio Goethe al impedimento en Weimar de su labor poética: *vid.* el ejemplar de Johann Peter ECKERMANN, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, ed. cit., Segunda parte, conversación del martes 10 de febrero de 1829, vol. II, p. 42]

¹⁰⁸ de corte [tachado]

¹⁰⁹ [Superpuesto]

¹¹⁰ [*vid.* el comentario, ya recogido más arriba, de Ortega en “Pidiendo un Goethe desde dentro.– *Carta a un alemán*” (1932), en *Goethe desde dentro*, V, 136-137]

¹¹¹ [“¿Cuál es la verdadera vida según Goethe? Evidentemente, algo que será a toda vida concreta lo que la *Urpflanze* («proto-planta») es a cada planta –la mera forma de la vida, sin sus contenidos determinados. Amigo mío, no cabe una inversión de la verdad más completa. Porque vivir es precisamente la inexorable forzosidad de determinarse, de *encajar en su destino exclusivo*, de aceptarlo, es decir, resolverse a *serlo*. *Tenemos*, queramos o no, que realizar nuestro «personaje», nuestra vocación, nuestro programa vital (...). Goethe rehuye encajarse en un destino, que, a fuer de tal, excluye, salvo una, todas las demás posibilidades. Goethe quiere quedarse... en *disponibilidad*. Perpetuamente”, *ibid.*, pp. 137-138]

¹¹² [“La mera disponibilidad es lo característico de la juventud frente a la madurez. El joven, porque no es aún nada determinado, irrevocable, es posibilidad de todo. Ésta es su gracia y su petulancia. Al sentirse en potencia de todo, *supone* que ya lo es. El joven no necesita vivir de sí mismo: vive en potencia todas las vidas ajenas –es a un tiempo Homero y Alejandro, Newton, Kant, Napoleón, Don Juan. Ha *heredado* todas esas vidas. El joven es siempre *patricio*, «señorito». La inseguridad creciente de su existencia va eliminando posibilidades, lo va madurando. Pero imagine usted un hombre que en plena juventud queda sometido mágicamente a condiciones de anormal seguridad. ¿Qué pasará? Probablemente, no dejará de ser joven nunca, sentirá

¿Qué es eso de que Goethe era contra su destino tener algún amor a fondo?
Disponibilidad e irrealidad.

Las fugas más sutiles: poeta griego, persa¹¹³.

*¹¹⁴

Contraerse de la periferia concreta de la vida al centro abstracto de ella. Del ser efectivo a la mera potencia¹¹⁵.

Concreción no es especialismo. El elefante y su trompa. El mundo lleno de especialistas –trompas-

*¹¹⁶

Uno de los síntomas más increíbles de la impermeabilidad de Weimar es que estando a veinte kilómetros de Jena –¡de Jena!– esta no destiñe nada sobre aquel¹¹⁷.

halagada y fomentada y estabilizada su tendencia a quedar en disponibilidad. A mi juicio, es éste el caso de Goethe”, *ibid.*, pp. 139-140]

¹¹³ [Para Ortega, Goethe “de tal modo nada contra la propia corriente de su vocación, que acaba por no saber hacer nada *de* sí mismo. Para crear, necesita previamente imaginarse otro que el que es: un griego, un persa –pucheros, vasijas. Porque éstas son las fugas más sutiles, pero más significativas, de Goethe: su fuga al Olimpo, su fuga al Oriente”, *ibid.*, p. 139. *Iphigenie auf Tauris* y *West-östlicher Divan* suponen sendas fugas. Y tras referirse a la relativa excepción de *Hermann y Dorothea* –obra comentada en las notas de trabajo recogidas más arriba– añade en el siguiente párrafo: “Lo que verdaderamente *hay* es lo real, *lo que integra el destino*. Y lo real no es nunca *species, aspecto, espectáculo*, objeto para un contemplador. Todo esto precisamente es lo irreal. Es nuestra idea, no nuestro ser”, *idem*]

¹¹⁴ [29/19-5]

¹¹⁵ [Ortega encaja esta idea en la digresión abierta por la nota de trabajo anterior: “el vivir va constituido esencialmente por un imperativo opuesto radicalmente al que Goethe nos propone cuando nos incita a retirarnos de la periferia concreta en que la vida dibuja su dintorno *exclusivo*, hacia el centro abstracto de ella –hacia la *Urleben*, la proto-vida. Del ser efectivo al mero ser en potencia. Porque esto es la *Urpflanze* y la *Urleben*: potencialidad ilimitada”, *ibid.*, p. 138. Subraya la descripción de Goethe de “*Urpähnenomen*” –“fenómeno fundamental”– en su obra *Zur Farbenlehre*, en el ejemplar conservado en su Biblioteca de Elisabeth ROTTEN, *Goethes Urpähnenomen und die platonische Idee*. Giessen: Alfred Töpelmann, 1913, p. 13]

¹¹⁶ [29/19-6]

¹¹⁷ [“Pues bien, le pido que se represente usted, que «realice» –como dicen los ingleses– el significado de las palabras «Universidad de Jena» entre 1790 y 1825. ¿Ha oído usted, buen amigo? ¡Jena!, ¡¡Jena!! A miles de kilómetros de distancia, y muchos más de heterogeneidad, yo, que soy un pequeño celtíbero, criado en una árida altiplanicie mediterránea, a ochocientos metros sobre el nivel del mar –la altura media africana–, no puedo oír ese nombre sin estremecerme. La Jena de esa época significa fabulosa riqueza de altas incitaciones mentales. ¿No es un síntoma terrible de la impermeabilidad de Weimar que, hallándose a veinte kilómetros de Jena, Jena no

* * *¹¹⁸*¹¹⁹

Goethe-

A Fr[au] v[on] Stein –9 se[p]t[iembre] [17]80- huye del asesino y el ladrón porque “ich fliehe das Unreine”¹²⁰. Pero ¡ahí está el error! No son un-reine, son lo terrible que es una forma humana tan humana como Nausicáa o Ifigenia¹²¹.

No es que no estimemos a Goethe. Es que no estimamos a los que han escrito sobre Goethe y la idea mísera que de él nos han dado¹²².

Muy de Goethe es en *Zahme Xenien* 4 que lo único que envidia es la estupenda fila de dientes de un muchacho¹²³.

*¹²⁴*Azar en Goethe*

V[éase] Máxima –Sexta sección-

Donde a la vez corresponde el misticismo porque descubre que el fondo de la vida es Azar.

consiguiese desteñir lo más mínimo sobre Weimar?”, “Pidiendo un Goethe desde dentro.– *Carta a un alemán*” (1932), en *Goethe desde dentro*, V, 140-141]

¹¹⁸ [29/22. Carpeta titulada por Ortega: “Goethe-”, a lápiz azul. Puede datarse, como la anterior, en torno a la preparación de los ensayos sobre Goethe de 1932 “Pidiendo un Goethe desde dentro” y “Goethe, el libertador”, incluidos en la obra *Goethe desde dentro*]

¹¹⁹ [29/22-1]

¹²⁰ [“Huyo de lo impuro”. La cita es del ejemplar de Charlotte von STEIN y Johann Wolfgang von GOETHE, *Goethes Briefe an Charlotte von Stein*, edición de Julius PETERSEN, 2 vols. (4 tomos). Leipzig: Insel Verlag, 1923, vol. 1, Primera parte (tomo I), “Ilmenau, sábado 9”, p. 263]

¹²¹ [“El hombre cuya entelequia fuera ser ladrón *tiene* que serlo, aunque sus ideas morales se opongan a ello, repriman su incanjeable destino y logren que su vida efectiva sea de una correcta civilidad. La cosa es terrible, pero es innegable; el hombre que *tenía que ser ladrón* y, por virtuoso esfuerzo de su voluntad, ha conseguido no serlo, falsifica su vida”, “Pidiendo un Goethe desde dentro.– *Carta a un alemán*” (1932), en *Goethe desde dentro*, V, 130. Cfr. también la nota al pie, en la misma página]

¹²² [“Éste ha sido, por otra parte, el defecto sustantivo de todos los libros alemanes sobre Goethe: el autor trabaja *sobre* Goethe, pero no se ha hecho de él cuestión, no lo ha puesto en cuestión, no ha trabajado por *debajo* de Goethe. Basta advertir la frecuencia con que emplean las palabras «genio», «titán» y demás vocablos sin perfil, que no usan ya más que los alemanes, para comprender que es todo ello estéril beatería goethiana”, *ibid.*, p. 123]

¹²³ [Vid. Johann Wolfgang von GOETHE, *Zahme Xenien*, Libro IV, en *Gedichte*, Cuarta parte, *Sämtliche Werke*, ed. cit., vol. IV, p. 64, líneas 879-882]

¹²⁴ [29/22-2]

V[éase] cita en Hehn – Gedanken [ü]ber Goethe – 234¹²⁵*¹²⁶

Goethe guerrero-

“También yo en campaña”¹²⁷-– “Lo más antipático /repulsivo/¹²⁸ XIV¹²⁹-Goethe es pre-realista en la forma pompier –pero al orientar el arte a lo inmediato como Gegenstand¹³⁰ es realista de contenido¹³¹.

– Su asco al dolor-

– La “distinción” del gentleman de la cultura –apartar los ojos de lo triste, doloroso y canalla de la vida, como si no existiera¹³². El arte como de no percartarse de lo malo.– Forma autobiográfica: el *yo* como fruto del árbol de las circunstancias.

¹²⁵ [Ortega se refiere al siguiente fragmento de la máxima: “Der Greis jedoch wird sich immer zum Mystizismus bekennen; er sieht, daß so vieles vom Zufall abzuhängen scheint, das Unvernünftige gelingt, das Vernünftige schlägt fehl, Glück und Unglück stellen sich unerwartet ins Gleiche”, citado en Victor HEHN, *Gedanken über Goethe*. Berlín: Gebrüde Borntraeger, 1909, 7.^a-9.^a ed., capítulo III, p. 234]

¹²⁶ [29/22-3]

¹²⁷ [Al respecto, Ortega subraya a lápiz rojo Johann Wolfgang von GOETHE, *Faust*, Segunda parte, Acto V, escena VI, en *Sämtliche Werke*, ed. cit., vol. XIV, p. 267, líneas 11574-11586. Las reproducimos en la traducción española: “que ésa es la última palabra de la sabiduría; sólo merece libertad y vida quien diariamente sabe conquistarlas. Transcurran aquí de ese modo sus activos años, cercados de peligros, el niño, el hombre adulto y el anciano. Un gentío así querría yo ver y hallarme en terreno libre con un libre pueblo. Decirle habría al momento: ¡Detente, eres tan bello! No es posible que la huella de mis días terrenales vaya a perderse en los eones... En el presentimiento de tan alta dicha gozo ya ahora del supremo momento”, *Obras completas*, ed. cit., vol. 3, p. 1354]

¹²⁸ [Superpuesto]

¹²⁹ [*Vid.* *Faust*, Segunda parte, en *Sämtliche Werke*, ed. cit., vol. XIV. Pero no se ha encontrado en el tomo subrayada la expresión]

¹³⁰ [“Objeto”]

¹³¹ [“Había sido quien iniciara plenamente una poesía hecha desde la realidad individual del hombre, desde el yo personalísimo perdido en su mundo, en su destino exterior”, “Pidiendo un Goethe desde dentro.– *Carta a un alemán*” (1932), en *Goethe desde dentro*, V, 139. Goethe habla de “Gelegenheitsgedichte” –“poemas de ocasión”–, *vid.* Flodoard F. von BIEDERMANN (ed.), *Goethes Gespräche. Gesamtausgabe*, 5 vols. Leipzig: F. W. v. Biedermann, 1909-1911, vol. III, p. 6, ejemplar subrayado por Ortega]

¹³² [Ya apuntado en las notas 28/3-3 y 29/22-1. Mostrando la contradicción entre el Goethe guerrero y el Goethe gentilhomme, Ortega asume la independencia de los valores vitales respecto a los morales que apunta Simmel en su *Goethe* (1913), el comentario sobre el literato que más estima (*vid.* “Pidiendo un Goethe desde dentro.– *Carta a un alemán*” (1932), en *Goethe desde dentro*, V, 123). Cfr. la traducción española de la obra de Georg SIMMEL, *Goethe*, edición de Daniel MUNDO. Buenos Aires: Prometeo, 2005, capítulo II, pp. 44-45]

* 133

Hacer un librito que sea “Análisis de la Constitución”.

* 134

Leda¹³⁵

Die lieblichste von allen Szenen. Fausto II, 6920¹³⁶. Véase la descripción por Homunculus.

* 137

Todo el clasicismo de Goethe es, en efecto, como él tituló su “Hellena: Klassisch = romantische Fantasmagorie[”]-

* 138

La indecisión sobre sí mismo le hace equivocarse en casi todo: toma por buena la arquitectura de ¹³⁹, el arte romano por arte griego.

Lo mismo le da casarse con una mujer de carne y hueso que “ideell-pygmalionisch” con una estatua- 27, 275¹⁴⁰

¹³³ [29/22-4]

¹³⁴ [29/22-5]

¹³⁵ [Figura de la mitología griega. Vid. “Goethe sin Weimar” (1949), X, 33]

¹³⁶ [Johann Wolfgang von GOETHE, *Faust*, Segunda parte, Acto II, escena II, en *Sämtliche Werke*, ed. cit., vol. XIV, p. 90, línea 6920. Traducción: “la más amable de todas las escenas”, en *Obras completas*, ed. cit., vol. 3, p. 1285]

¹³⁷ [29/22-6]

¹³⁸ [29/22-7]

¹³⁹ [Ortega deja un espacio en blanco]

¹⁴⁰ [Johann Wolfgang von GOETHE, *Italienische Reise*, Segunda parte, Roma 1788, “Abril. Narración”, en *Sämtliche Werke*, ed. cit., vol. XXVII, p. 275, línea 6. En el ejemplar, aparece subrayado al margen a lápiz rojo: “des Herrn Zucchi und seiner wohlmeinenden Gattin, eine solche Verbindung nicht unternehmen: den eine Verbindung war es im ideell-pygmalionischen Sinne, und ich leugne nicht, daß der Gedanke, dieses Wesen zu besitzen, bei mir tiefe Wurzel gefaßt hatte. Ja, als ein Beweis, wie sehr ich mir hierin schmeichelte, mag das Bekenntnis gelten, daß ich dieses Ereignis als einen Wink höherer Dämonen ansah, die mich in Rom festzuhalten und alle Gründe, die mich zum Entschluß der Abreise vermocht, auf das tätigste niederzuschlagen gedächten”. Traducción: “sin antes consultar con nuestro noble colega en el arte el señor Zucchi y su bien pensada esposa respecto a ese connubio, y digo connubio, pues realmente lo era en el sentido ideal-pigmaliano, y no niego que la idea de poseer a aquella criatura echara en mí hondas

*141

Pienso que el problema */vivo*¹⁴² de Goethe no es como se ha creído y él mismo creía el del problematismo general de la vida –por ejemplo ansia infinita, realidad finita, el yo y el mundo– sino el de encontrarse a sí mismo –no el de realizarse. ¡Cerca de los 40 años, en 1788[!] –escribe desde Roma: “[”]In Rom habe ich mich selbst [zuerst] gefunden, ich bin zuerst übereinstimmend mit mir selbst glücklich”. 27, 249¹⁴³ – Y claro es que esto era un error nuevo-

raíces. Es más, como prueba de cuánto me lisonjeaba esa idea podrá servir la confesión de que consideraba aquel lance como indicación de superiores demonios, que querían retenerme en Roma y dar al traste del modo más activo con cuantas razones me inducían a partir”, en *Obras completas*, ed. cit., vol. 3, p. 339. También en el ensayo sobre Goethe dice Ortega: “Una vez aceptado que la vida es símbolo, tanto da una cosa como otra: tanto da dormir con «Christelchen» como casarse en sentido «ideal-pigmaliónico» con una escultura del Palazzo Caraffa Colobrano. ¡Pero el destino es estrictamente lo contrario que el «tanto da», que el simbolismo!”, “Pidiendo un Goethe desde dentro.– *Carta a un alemán*” (1932), en *Goethe desde dentro*, V, 137]

¹⁴¹ [29/22-8]

¹⁴² [Superpuesto]

¹⁴³ [Johann Wolfgang von GOETHE, *Italienische Reise*, Segunda parte, “Correspondencia. Roma, 14 de marzo”, en *Sämtliche Werke*, ed. cit., vol. XXVII, p. 249, líneas 3-5, subrayado a lápiz rojo. *Vid. Obras completas*, ed. cit., vol. 3, p. 327. En su ensayo sobre Goethe, Ortega traduce la cita y nos dice: “En este sentido me permito mostrar superlativa extrañeza ante todo el hecho de que se considere lo más natural del mundo que un hombre de desarrollo tan prematuro como Goethe, que antes de los treinta años ha creado ya, aunque no terminado, todas sus grandes obras, se encuentra en el friso de los cuarenta preguntándose todavía por los caminos de Italia si él es poeta, pintor u hombre de ciencia, y que en 14 de marzo de 1788 escriba desde Roma: «Por vez primera me he encontrado a mí mismo y he coincidido felizmente conmigo». Y lo más grave del caso es que también entonces se trataba, por lo visto, de un error y durante decenios va a seguir peregrinando en busca de ese «sí mismo» con que ilusoriamente creyó tropezar en Roma”, “Pidiendo un Goethe desde dentro.– *Carta a un alemán*” (1932), en *Goethe desde dentro*, V, 131]

*¹⁴⁴

Meister termina con el convencimiento de la necesidad de una profesión – Beruf– encaje en un destino.

Goethe habla siempre de la *Begrenzung*¹⁴⁵, pero ¿dónde se la ve en su vida? Su *Entsagung*¹⁴⁶ no es para encajarse en un destino, sino al revés, para huir de un destino y *Begrenzung*. Esto es el hombre *culto*. Esta “cultura” no es reacción a la vida, sino su suplantación –es proyección etérea de la vida, desrealización de la vida¹⁴⁷.

*¹⁴⁸

Soledad de Goethe–

Salvo Schiller no tuvo con quien hablar de literatura – Desorientación que esto produjo en su obra–

No hay apenas una conversación decente entre las recogidas¹⁴⁹.

Fauste [*vic.*] –no se olvide– es el hombre que *huye* de la vejez que es su destino¹⁵⁰–

¹⁴⁴ [29/22-9]

¹⁴⁵ [“Limitación”]

¹⁴⁶ [“Renuncia”. Véanse las notas 28/3-5, recogida más arriba, y 29/22-14, reproducida más abajo]

¹⁴⁷ [Señala Ortega: “La vida es en sí misma y siempre un naufragio. Naufragar no es ahogarse. El pobre humano, sintiendo que se sumerge en el abismo, agita los brazos para mantenerse a flote. Esa agitación de los brazos con que reacciona ante su propia perdición, es la cultura –un movimiento natatorio. Cuando la cultura no es más que eso, cumple su sentido y el humano asciende sobre su propio abismo. Pero diez siglos de continuidad cultural traen consigo, entre no pocas ventajas, el gran inconveniente de que el hombre se cree seguro, pierde la emoción del naufragio y su cultura se va cargando de obra parasitaria y linfática. Por esto tiene que sobrevenir alguna discontinuidad que renueve en el hombre la sensación de perdimiento, sustancia de su vida. Es preciso que fallen en torno de él todos los instrumentos flotadores, que no encuentre nada a que agarrarse. Entonces sus brazos volverán a agitarse salvadoramente”, *ibid.*, p. 122. También: “La crisis actual, más que de la cultura, es de la colocación que a ésta hemos dado. Se la ponía delante y sobre la vida, cuando debe estar tras y bajo ella –porque es reacción a ella. Ahora se trata de no poner la carreta delante de los bueyes”, *ibid.*, p. 139]

¹⁴⁸ [29/22-10]

¹⁴⁹ [*Við.* Flodoard F. von BIEDERMANN (ed.), *Goethes Gespräche*, ob. cit., 5 vols. y Johann Peter ECKERMANN, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, ob. cit., 3 vols.]

¹⁵⁰ [*Við.* la nota arriba transcrita con signatura 29/19-4 y “Pidiendo un Goethe desde dentro.– Carta a un alemán” (1932), en *Goethe desde dentro*, V, 140]

*¹⁵¹

Cuando se advierte la pedantería con que hablan sobre todo sus personajes femeninos –los de Tasso¹⁵² por ejemplo– se piensa que Goethe fue un “profesor en verso”.

Werther o el cante jondo¹⁵³.

En el cante jondo el cantar canta para sí. El cantar es *lo* que canta y a *quien* se canta.

*¹⁵⁴

En “Poesía y Real[idad]” dice Goethe que él se salva de las situaciones poniéndose “detrás de una imagen” –“hinter ein Bild”¹⁵⁵.

Dos cosas: 1.ª ¿no es esto lo que *desde entonces*, es decir, desde el romanticismo pasa a casi todo escritor? que transporta su problema al arte –¹⁵⁶Chateaubriand. Se exagera el papel de válvula en las obras de Goethe. Con respecto a Werther es falso.

2.º ¿Esa trasposición no tiene nada que ver con la falsificación de su vida –característica de Goethe?

*¹⁵⁷

Sobre la incapacidad filosófica de Goethe.

No se ha sacado de esto todo lo que en ello hay porque se ha aceptado sin hacérselo problema.

Y es problema como síntoma de quien era Goethe y como consecuencias para su vida y su obra.

Insi[s]tir sobre la trivialidad de sus ideas filosóficas[,] por ejemplo sobre su teoría de las ciencias¹⁵⁸.

¹⁵¹ [29/22-11]

¹⁵² [Aludiendo a la obra de Goethe *Torquato Tasso*]

¹⁵³ [Se refiere a *Die Leiden des jungen Werthers*]

¹⁵⁴ [29/22-12]

¹⁵⁵ [Johann Wolfgang von GOETHE, *Dichtung und Wahrheit*, Cuarta parte, Libro XX, en *Sämtliche Werke*, ed. cit., vol. XXV, p. 124, línea 27. Nótese que Ortega traduce el título de la obra como *Poesía y Realidad*, no como *Poesía y Verdad*. Vid. *Obras completas*, ed. cit., vol. 2, p. 1877]

¹⁵⁶ *sing* [tachado]

¹⁵⁷ [29/22-13]

¹⁵⁸ [“Es sorprendente que no se haya subrayado la contradicción constante entre las *ideas* del pensador Goethe sobre el mundo –lo menos valioso en Goethe–, su optimismo spinozista, su *Naturfrömmigkeit*, su imagen botánica de la vida, según la cual todo en ella debía marchar

*159

Simbolismo de la vida

Véase lo que dice a Riemer en 1809 –26 Sept[iembre]¹⁶⁰. /Me/¹⁶¹ aclara un poco lo que puede parecer irritante lo de “es igual hacer pucheros que vasisas”¹⁶², no porque lo que allí dice Goethe sino porque se me ocurre tomarlo de este modo:

Goethe vive casi toda su vida cerrado a su destino, llega a no sentir que cada cual tiene el suyo. Se ve sin destino – Y entonces claro es solo la actividad y sus calidades formalmente consideradas quien da valor a su empleo, ya que ninguno de estos *empleos que no son destino* tiene valor absoluto sobre los demás¹⁶³.

*164

Vida-

Egmont cuando va a morir:

Süsses Leben! schöne, freundliche Gewohnheit des Daseins und Wirkens, von dir soll ich scheiden? –332¹⁶⁵.

sin angustia, sin dolorosa desorientación, según una dulce necesidad cósmica y su vida propia, incluyendo en ella su obra”, “Pidiendo un Goethe desde dentro.– *Carta a un alemán*” (1932), en *Goethe desde dentro*, V, 131. *Við.* también “Goethe sin Weimar” (1949), X, 25]

¹⁵⁹ [29/22-14]

¹⁶⁰ [Flodoard F. von BIEDERMANN (ed.), *Goethes Gespräche*, ed. cit., vol. II, p. 51, que se encuentra subrayado al margen a lápiz rojo. Goethe le dice a Riemer que dedicarse a una actividad diferente de la de su padre, más en relación con la jurisprudencia que con la teoría de los colores desde joven, no le es impedimento para una unión ulterior. Y da igual sobre qué objeto ponga uno a prueba su ingenio]

¹⁶¹ [Superpuesto]

¹⁶² [*Við.* Johann Peter ECKERMANN, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, ed. cit., Segunda parte, en sus conversaciones de 1829, vol. II, especialmente, pp. 38 y ss. y p. 104. *Við.* “Pidiendo un Goethe desde dentro.– *Carta a un alemán*” (1932), en *Goethe desde dentro*, V, 137-139]

¹⁶³ [La “actividad”, señala Ortega, es “el esfuerzo sin esfuerzo que hace la planta para florecer y fructificar. Goethe se vegetaliza”, *ibid.*, p. 140. Sobre el “simbolismo”, nos dice: “procuraba encantar a la vida con la bella canción de la otra idea: el simbolismo. «La verdadera vida es la *Urleben que renuncia (entsagen)* a entregarse a una figura determinada», *ibid.*, p. 138, citando a Goethe. Es una idea defendida en la Cuarta parte, Libro XVI, de *Dichtung und Wahrheit*]

¹⁶⁴ [29/22-15]

¹⁶⁵ [Johann Wolfgang von GOETHE, *Egmont*, Acto V, escena VI, en *Dramen in Prosa*, en *Sämtliche Werke*, ed. cit., vol. XI, p. 332, líneas 7-8, subrayadas a lápiz rojo. Traducción: “¡Oh dulce vida! ¡Hermosa y grata costumbre del ser y el obrar! ¡Haber de separarme de ti!” en *Obras completas*, ed. cit., vol. 3, p. 1654]

*166

Goethe tiene algo de mandarín.

*167

Disponibilidad

I

Schiller: “Er hat auch gegen seine [nächsten] Freunde keinen Moment der Ergießung, *er ist an Nichts zu fassen*”. (Ludwig –348)¹⁶⁶.

Espléndido análisis de sí mismo en un papel encontrado no hace mucho que cita Ludwig –438¹⁶⁹.

¹⁶⁶ [29/22-16]

¹⁶⁷ [29/22-17]

¹⁶⁸ [Emil LUDWIG, *Goethe. Geschichte eines Menschen*, ed. cit., capítulo IX, p. 348. Dice Ortega: “Schiller es todo lo contrario, infinitamente menos bien dotado que Goethe, pero con su perfil afilado, espolón de nave guerrera, hiende la vida espumosa y se hinca sin titubear en su destino. ¿Y Goethe? *Er «bekennt» sich zu nichts*. «No se adscribe a nada». *Er ist an nichts zu fassen*. «No hay por dónde agarrarle”, “Pidiendo un Goethe desde dentro.– *Carta a un alemán*” (1932), en *Goethe desde dentro*, V, 138. Se trata de la confesión de Schiller a Körner, en 1788/1789, subrayada también en Flodoard F. von BIEDERMANN (ed.), *Goethes Gespräche*, ed. cit., vol. I, p. 162]

¹⁶⁹ [En Emil LUDWIG, *Goethe. Geschichte eines Menschen*, ed. cit., capítulo IX, pp. 438-439, Ortega subraya al margen a lápiz rojo la larga cita del texto de Goethe titulado “Autosemblanza de 1797”, en *Biographischen Einzelheiten*, cuya traducción es: “Un plástico impulso [poético] siempre activo y obrando hacia dentro y hacia fuera constituye el punto medio y base de su existencia; entendido bien esto, resuélvense de suyo todas las demás contradicciones aparentes. Como ese impulso es continuo, vese obligado, para no devorarse a sí mismo, falto de pábulo, a volverse hacia el exterior, y no siendo intuitivo, sino práctico, única y exclusivamente, debe reaccionar orientado hacia afuera. De aquí las much[a]s falsas tendencias al arte plástico, para el que carece de órgano, a la vida activa, para la que le falta en absoluto ductilidad, y a las ciencias, para las que no tiene la perseverancia debida; pero como se conduce plásticamente con esas tres cosas y ha de atenerse siempre a la realidad de materia y fondo, y a la unidad y adecuación de la forma, en todos los terrenos, no resultan del todo infructuosas esas falsas tendencias del esfuerzo, ni hacia dentro ni hacia afuera. En la esfera de las artes plásticas trabajó hasta asimilarse el concepto, tanto de los objetos como del modo de tratarlos, y llegar a ese punto desde el cual podía abarcarlas conjuntamente y descubrir su incapacidad para las mismas, depurándose así su interesada contemplación. En la vida práctica resulta útil cuando requiere la misma cierta continuidad, y finalmente sale de ella en alguna forma una obra duradera o, por lo menos, aparece en el camino siempre algo formado; frente a los obstáculos carece de toda ductilidad, pero cede o resiste con fuerza, aguanta o se sacude el estorbo, según su convicción o su estado de espíritu se lo dictan en aquel momento; puede avenirse a que ocurra lo que ocurre y lo que es obra de la necesidad, el arte y el oficio, y sólo tiene que apartar la vista cuando los hombres obran por instinto y tienen la pretensión de obrar con miras a algún fin. Desde que cayó en la cuenta de que en achaques de ciencia tiene más importancia la cultura espiritual de quien los trata que los objetos mismos, no ha renunciado a lo que antaño fuera sólo un fortuito e impreciso esfuerzo, a esta actividad del espíritu, sino que la ha regulado y encariñándose con ella; así como tampoco ha dado de lado

La inconsciencia de Goethe bajo su pretendida consciencia reconocida por él al compararse con una ostra –Ludw[ig] 507¹⁷⁰.

Narcisismo – Liricismo. ¹⁷¹El anti-Shakespeare –no termina en objetos creados, sino en palabras o expresiones de sí mismo.

*¹⁷²

Disponibilidad

II

Después de Werther –Goethe se defiende de *todo* lo que es “destino” – siente terror ante lo inexorable y esto es lo que quita última substancialidad y verdad a su existencia ¹⁷³ y le da su extraño formalismo. ¹⁷⁴Como huye del amor en cuanto va a transformarse en abismo en que se cae, es decir, en destino –huye de la Revolución Francesa y del levantamiento de Alemania. Weimar con todo su ambiente de falsedad fomentó e hizo cristalizar esta actitud en Goethe.

Muy importante confesión en *Wanderjahren –Lebensw[eisheit]* 20¹⁷⁵.

enteramente a esas otras dos tendencias que, parte por costumbre, parte debido a las circunstancias, hiciéronsele indispensables, limitándose a practicarlas ocasionalmente, con más conciencia y dentro de la limitación que conoce, tanto más cuanto que aquello que forma moderadamente una fuerza espiritual redundante en provecho de todas las otras. Quede para otros la tarea de calificar el especial carácter de su impulso plástico poético; desgraciadamente, se ha formado su naturaleza, tanto respecto al fondo como a la forma, luchando con miles de obstáculos y dificultades, y sólo tardíamente pudo actuar con alguna conciencia cuando ya los tiempos de la mayor energía eran pasados. Una particularidad que siempre determinó, lo mismo como artista que como hombre, fueron la excitabilidad y la movilidad, que ha de recibir en el acto la inspiración del objeto presente y rehuirlo o fundirse con él”, en *Obras completas*, ed. cit., vol. 2, pp. 1897-1898]

¹⁷⁰ [Vid. *Goethe. Geschichte eines Menschen*, ed. cit., capítulo X, p. 507. Ortega subraya al margen a lápiz rojo la siguiente cita: “Manchmal komm’ ich mir vor wie eine magische Auster, über die seltsame Wellen weggehen”, y anota en el margen: “inconsciencia”. La traduce en su ensayo sobre el literato alemán: “Preséntenos usted un Goethe náufrago en su propia existencia, perdido en ella y que en cada instante ignora lo que va a ser de él –ese Goethe que se sentía a sí mismo «como una ostra mágica sobre la que transitan ondas extrañas», “Pidiendo un Goethe desde dentro.– *Carta a un alemán*” (1932), en *Goethe desde dentro*, V, 127]

¹⁷¹ Inca- [tachado]

¹⁷² [29/22-18]

¹⁷³ que [tachado]

¹⁷⁴ Y [tachado]

¹⁷⁵ [Emil LUDWIG (ed.), *Goethes Lebensweisheit*. Berlín / Viena / Leipzig: Paul Zsolnay, 1931, p. 20, edición de textos de Goethe subrayada por Ortega y conservada en su Biblioteca. Señala el filósofo madrileño: “Weimar le separó cómodamente del mundo, pero, como consecuencia, le separó de sí mismo. Buscaba tanto Goethe su destino, le era tan poco claro, porque al buscarlo estaba ya de antemano resuelto a huir de él. De cuando en cuando, al volver de una esquina, se encontraba súbitamente con el yo que era él y entonces exclamaba con ejemplar ingenuidad:

© Herederos de José Ortega y Gasset.

Eigentlich bin ich zum Schriftsteller geboren! «En rigor, yo he nacido para ser escritor». Goethe llegó a sentir una mezcla de terror y de odio ante todo lo que significase decisión irrevocable. Como huye del amor justamente en el punto en que éste va a convertirse en abismo donde se cae, es decir, en destino, huye de la Revolución Francesa, del levantamiento de Alemania, “Pidiendo un Goethe desde dentro.– *Carta a un alemán*” (1932), en *Goethe desde dentro*, V, 141. Véase también la nota 7/30/1-1, reproducida más arriba]

ITINERARIO BIOGRÁFICO

José Ortega y Gasset – Johan Huizinga

Epistolario (1934-1941)

Primera parte

Presentación y edición de
Francesco Giuseppe Trotta

ORCID: 0000-0001-9619-1697

Resumen

Presentamos en dos partes la correspondencia entre José Ortega y Gasset y el historiador neerlandés Johan Huizinga. El epistolario abarca en su conjunto desde el 9 de octubre de 1934 hasta el 4 de mayo de 1939 e incluye nueve cartas, una notificación matrimonial y correspondencia adicional sobre la publicación española de *Homo ludens* entre Huizinga y la editorial Espasa-Calpe Argentina. Ortega y Huizinga conocían sus respectivos trabajos, pero sólo se encuentran personalmente entre 1934 y 1936, cuando Ortega es invitado a dar una serie de conferencias en diversas ciudades de los Países Bajos, y Huizinga se ofrece a ser su anfitrión en Leiden. Ya desde 1930, Ortega empezó a promover la traducción al español de las obras más relevantes de Huizinga. A pesar de su brevedad, este epistolario ofrece una valiosa visión del contexto histórico entre las dos guerras mundiales, del vínculo personal e intelectual entre dos pensadores aparentemente distantes, pero profundamente conectados, así como de aspectos centrales de sus obras. En particular, afloran el interés común y las influencias mutuas en torno a la cuestión del conocimiento histórico y el estudio del papel del juego en la cultura. A continuación, se presentan las primeras seis cartas, desde el 9 de octubre de 1934 hasta el 23 de mayo de 1936.

Palabras clave

Ortega y Gasset, Johan Huizinga, *Homo ludens*, razón histórica, Revista de Occidente

Abstract

We present, in two parts, the correspondence between José Ortega y Gasset and the Dutch historian Johan Huizinga. This epistolary spans from October 9, 1934, to May 4, 1939, and includes nine letters, a wedding notification, and additional correspondence regarding the Spanish publication of *Homo Ludens* between Huizinga and the Argentine publishing house Espasa-Calpe. Ortega and Huizinga were familiar with each other's works, but only met in person between 1934 and 1936, when Ortega was invited to give a series of lectures in various cities in the Netherlands, and Huizinga offered to host him in Leiden. As early as 1930, Ortega had begun promoting the translation of Huizinga's most significant works into Spanish. Despite its brevity, this correspondence offers valuable insight into the historical context between the two world wars, the personal and intellectual relationship between two thinkers who, while seemingly distant, were deeply connected, as well as key aspects of their work. Notably, it highlights their shared interests and mutual influences regarding historical knowledge and the study of the role of play in culture. The first six letters, from October 9, 1934, to May 23, 1936, are presented below.

Keywords

Ortega y Gasset, Johan Huizinga, *Homo ludens*, Historical Reason, Revista de Occidente

1. Introducción

La relación personal e intelectual entre José Ortega y Gasset y el historiador neerlandés Johan Huizinga no ha despertado un interés particular entre los estudiosos de Ortega¹. Oscurecida por otras relaciones

¹ Cfr. Luciano PELLICANI, "Ortega y el «homo ludens»", *Revista de Occidente*, 288 (2005), pp. 128-139; Taro TOYOHIRA, "El concepto de «club» en Ortega y Huizinga", *Ágora: Papeles de*

Cómo citar este artículo:

Trotta, F. G. (2024). Itinerario Biográfico. José Ortega y Gasset – Johan Huizinga Epistolario (1934-1941). Primera parte. *Revista de Estudios Orteguianos*, (49), 37–60. <https://doi.org/10.63487/reo.vi49.17>

Revista de
 Estudios Orteguianos
 N° 49. 2024
 noviembre-abril



–biográficas, políticas, filosóficas– más visibles y predominantes, la de Ortega y Huizinga ha dejado, por lo demás, pocos rastros tangibles. Al recorrer los escritos de estos dos autores, se pueden encontrar sólo algunas rápidas y esporádicas –aunque significativas– referencias a las obras de uno y otro. Por otra parte, entre los documentos de archivo se conserva un breve intercambio epistolar, compuesto por nueve cartas, además de una comunicación matrimonial. No obstante, estas cartas, que aquí presentamos por primera vez de manera conjunta (junto con el intercambio entre Huizinga y la editorial Espasa-Calpe de Buenos Aires sobre la traducción al español de *Homo ludens*), poseen, pese a su sencillez, una cierta “cualidad micrológica”. Es decir, tienen la capacidad de revelar, a partir de pequeñas alusiones, un panorama mucho más amplio sobre un periodo crucial de la civilización europea (el de entre las dos guerras mundiales), sobre la relación que, en este mismo periodo, se establece entre dos intelectuales con un fuerte vínculo con sus países de origen, y al mismo tiempo con una marcada vocación cosmopolita, y, finalmente, sobre algunos temas fundamentales de su labor intelectual.

La crítica ha asociado con frecuencia el nombre de Ortega al de Huizinga dentro de aquellos marcos historiográficos que, en la segunda posguerra, se preocuparon por definir una de las ramas de los “pensadores de la crisis”, quizás la más aristocrática en apariencia y, al mismo tiempo, la menos fácilmente clasificable. Especialmente en Italia, donde la obra de Ortega fue inicialmente recibida más en el ámbito de la historia de las ideas que en el de la tradición estrictamente filosófica, su nombre ha sido habitualmente ubicado dentro de ese mosaico de intelectuales europeos cuyas obras atraviesan diversos planos disciplinares: la filosofía, la historia, la sociología, la literatura, la crítica literaria y el arte. Por ejemplo, en 1962 el historiador italiano Delio Cantimori incluía tanto a Ortega como a Huizinga en un círculo de “espíritus libres, por encima de la contienda”, en el que también figuraban, de manera bastante indistinta, Thomas Mann y Unamuno, E. R. Curtius y Stefan Zweig, Gide y Valéry, Benda y Lucien Febvre². No es ningún misterio que ciertas generalizaciones puedan revelar, con el tiempo, algunas fragilidades. Sin em-

filosofía, 39/2 (2020), pp. 213-223; F. G. TROTTA, “*Ludendo vivere*. Filosofía y juego entre Ortega y Gasset y Huizinga”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 46 (2023), pp. 85-107.

² Cfr. Delio CANTIMORI, “Introduzione”, en J. HUIZINGA, *La crisi della civiltà*. Torino: Einaudi, 1962, pp. VII-XXXII. Se trata de la edición italiana, con un título bastante engañoso, de *In de schaduw van morgen* (*Entre las sombras del mañana*). Otro ejemplo de la primera recepción internacional de la obra de Ortega y Huizinga en el ámbito de la diagnosis de la crisis es el tercer número de la revista italiana *Terzo Programma* de 1962, en la que dos aportaciones de Renato Treves y Enzo Paci respectivamente en torno al filósofo español y al historiador neerlandés aparecieron, junto a textos sobre Spengler, Benda y unos pensadores italianos, en un apartado titulado “I profeti della crisi europea” (“Los profetas de la crisis europea”). Cfr. *Terzo Programma*, 3 (1962), pp. 137-176.

bargo, tales asociaciones –al menos en lo que respecta a Ortega y Huizinga individualmente– no pueden tampoco considerarse carentes de fundamento. A pesar de provenir de un *milieu* cultural distinto y de seguir trayectorias diferentes, Ortega y Huizinga muestran una sintonía que puede ser, a la vez, indicio de una simpatía personal como de una afinidad intelectual, a su vez generalizable a todo un periodo histórico.

Las cartas que se presentan se remontan a los años treinta, específicamente al periodo 1934-1939. En cambio, lleva fecha de 1941 el intercambio de cartas y contratos entre Huizinga y la editorial Espasa-Calpe para la publicación del libro *Homo ludens* (que finalmente aparecería en la editorial Azar en 1943). Es en estos años cuando Ortega y el gran historiador neerlandés se conocen e inician una “frecuentación” intelectual que aborda las principales corrientes filosóficas e históricas de la época y, al mismo tiempo, anticipa tendencias futuras, como en el caso del estudio sobre la cuestión del “juego”. Sabemos que, antes de entablar esta relación, Ortega ya conocía la primera importante obra de Huizinga, *Herfsttij der Middeleeuwen* (*El otoño de la Edad Media*), de 1919, considerada por muchos como el equivalente y correctivo perfecto, en lo que respecta al medioevo borgoñón, del libro de Jacob Burckhardt sobre el Renacimiento italiano. La primera vez que Ortega menciona la obra de Huizinga es en 1925, en sus “Notas del vago estío”, donde habla del “deporte de los ideales”. Ortega consideraba esta obra tan importante que promovió su traducción al español en 1930 a través de Revista de Occidente³. Como se verá con más detalle, la relevancia de este libro para Ortega, no sólo desde un punto de vista histórico, podría estar relacionada con la discusión sobre el deporte medieval en la tradición caballerescas del siglo XV, tema que se vincula con la concepción orteguiana del “sentido festivo y deportivo de la vida” de los años veinte. Volveremos sobre este tema más adelante.

Ahora es importante subrayar que, a esta primera proximidad, puramente intelectual, de mediados de los años veinte, seguirá el encuentro efectivo entre los dos intelectuales. Según lo que Huizinga menciona en una carta al escritor neerlandés Menno ter Braak, del 15 de abril de 1935, un primer encuentro habría tenido lugar durante su estancia en Madrid en 1934⁴. De ese mismo año data la primera de las cartas que se han conservado, fechada el 9 de octubre de 1934. Aunque breve, esta carta evidencia con claridad uno de los aspectos principales de la relación entre Ortega y Huizinga, a saber, el esfuerzo del filósofo por hacer traducir y difundir en España los escritos del historiador

³ Johan HUIZINGA, *El otoño de la Edad Media. Estudio sobre las formas de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los Países Bajos*. Trad. cast. de J. Gaos. Madrid: Revista de Occidente, 1930.

⁴ Cfr. Johan HUIZINGA, *Briefwisseling*. Edición de L. Hanssen, W. E. Krul, A. van der Lem. Utrecht: Veen, 1989-1991, vol. III, p. 70.

neerlandés⁵. Tras la publicación de *El otoño de la Edad Media*, es el turno ahora de la breve “Lettre à M. Julien Benda”, cuyas pruebas de imprenta Ortega revisa personalmente.

El epistolario continúa con una carta de enero de 1935, también breve pero llena de ideas interesantes. Ante todo, Huizinga comunica a Ortega que ha leído “con inmenso placer y persistente aprobación” sus “pequeños ensayos”, refiriéndose a la primera edición de 1934 de *Ideas y creencias*. Temas similares, afirma Huizinga, son tratados en su ensayo titulado “Nederland’s geestesmerk”, sobre el carácter del pueblo neerlandés, que no está todavía traducido a otras lenguas. Como muestra de reciprocidad por la lectura de *Ideas y creencias*, el historiador neerlandés decide enviar la edición española, publicada por la *Revista de Occidente*, de las cuatro conferencias que impartió en 1934 en Santander, *Sobre el estado actual de la ciencia histórica*⁶. La cuarta de estas conferencias, señala Huizinga, “se apoya” también en el pensamiento de Ortega sobre la historia y la filosofía. Volveremos más adelante sobre el posible significado de esta conexión. En esa misma carta, además, Huizinga menciona haber leído el ensayo de Oswald Spengler *Jahre der Entscheidung* (*Años de decisión*), publicado en 1933, una prolongación ideal del análisis iniciado con *La decadencia de Occidente* (*Der Untergang des Abendlandes*). Es significativo que Huizinga haya extraído de esta lectura “sentimientos parecidos” a los de Ortega.

Ya en *Las Atlántidas* (1924), Ortega advertía que la obra de Spengler se basaba en un “sentido absoluto, metafísico” de la cultura como entidad y sustancia en sí misma. Esta concepción conducía el análisis del pensador alemán hacia un arcaísmo nostálgico que cerraba cualquier posibilidad de un nuevo avance o cambio histórico de las culturas, así como de un planteamiento adecuado del problema filosófico de la “cultura” misma, es decir, de una esfera de objetividad en la que se desarrollan las formas, los valores y la verdad⁷. Huizinga, por su parte, en el libro *Entre las sombras del mañana* de 1935 –en el cual también cita *La rebelión de las masas* de Ortega, teniendo el mérito de aclarar su contenido filosófico y no meramente social– critica el “pesimismo sistemático” de Spengler, sosteniendo que es el resultado de una inclinación irracionalista hacia las fuentes románticas de la “grandeza”, la “voluntad del más fuerte”, la “santa alegría belicosa” y el “heroísmo nórdico”⁸.

⁵ Ortega expresa la importancia que, en su opinión, tenía la difusión en España de las obras de Huizinga en un prólogo de 1935, cfr. José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, V, 376. En adelante todas las referencias de Ortega remiten a esta edición con tomo en romanos y páginas en arábigos.

⁶ Johan HUIZINGA, *Sobre el estado actual de la ciencia histórica. Cuatro conferencias*. Trad. cast. de M. de Meyere. Madrid: Revista de Occidente, 1934.

⁷ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, *Las Atlántidas* (1924), III, 743-775.

⁸ Cfr. Johan HUIZINGA, *Entre las sombras del mañana. Diagnóstico de la enfermedad cultural de*

El intercambio epistolar se intensifica en la primavera del año siguiente, 1936, coincidiendo con el viaje de Ortega a los Países Bajos, donde ha sido invitado a dar conferencias en varias ciudades. En ese momento, Ortega goza de un buen prestigio en los Países Bajos gracias a la traducción de *La rebelión de las masas* realizada por el hispanista Johan Brouwer (quien también traduce los *Estudios sobre el amor*)⁹. Huizinga sabe que el “tour” de Ortega incluye también su ciudad, Leiden, y aprovecha para invitarlo a hospedarse en su casa. Ortega se ve obligado a rechazar la invitación por motivos de salud, pero las conferencias se llevan a cabo igualmente. El 2 de mayo en Róterdam, el 4 en Delft, el 5 en Ámsterdam y el 6 en Leiden, Ortega expone materiales ya esbozados en trabajos previos sobre la razón histórica, como en *Ideas y creencias* o en el ensayo “History as a System”. En Leiden, ofrece una conferencia en francés titulada “Les problèmes de la raison historique” tras la cual Huizinga toma la palabra para expresar sus agradecimientos. Mientras tanto, en España, la Revista de Occidente publica el ya mencionado libro de Huizinga de 1935 *In de schaduw van morgen*, bajo el título *Entre las sombras del mañana*.

De regreso a España, en una carta del 23 de mayo de 1936, Ortega incluso se ocupa de poner a Huizinga en contacto con la editorial Stock para la publicación en francés de *Entre las sombras del mañana*. El intercambio de ensayos continúa, y ahora Ortega envía a Huizinga una copia de su trabajo “History as a System”, incluido en la *Festschrift* en honor de Ernst Cassirer, *Philosophy & History*, que también contenía el ensayo de Huizinga “A Definition of the Concept of History”¹⁰.

Transcurre un año antes de que Ortega, exiliado de España, regrese a Holanda, en la primavera de 1937, donde se reúne nuevamente con Huizinga. Tras este encuentro, pasan otros dos años antes de que haya un nuevo intercambio epistolar. Ortega había sido hospitalizado en París para someterse a dos operaciones, durante las cuales recibió de Huizinga la versión holandesa de *Homo ludens*, publicado en 1938 (al año siguiente se publica la edición alemana). Una vez recuperado y trasladado a Portugal para continuar su rehabilitación, Ortega escribe a Huizinga agradeciéndole por el nuevo libro, que describe como “tan rico en ideas, perspectivas y hechos”, y de inmediato comienza a organizar su traducción. Este trabajo de traducción, sin embargo, sigue una trayectoria menos lineal que los anteriores. En un primer momento, Huizinga

nuestro tiempo. Trad. cast. de M. de Meyere. Madrid: Revista de Occidente, 1936, *infra*. Véase también Johan HUIZINGA, *Sobre el estado actual de la ciencia histórica*, ob. cit., p. 142.

⁹ Cfr. Jordi GRACIA, *José Ortega y Gasset*. Barcelona: Taurus / Fundación Juan March, 2014.

¹⁰ Raymond KLIBANSKY y Herbert James PATON (eds.), *Philosophy & History. Essays presented to Ernst Cassirer*. Oxford: The Clarendon Press, 1936. En este volumen aparecieron, entre otros, trabajos de Guido Calogero, Étienne Gilson, Bernard Groethuysen, Giovanni Gentile, Émile Bréhier, Lucien Lévy-Bruhl, Erwin Panofsky.

firma un contrato con la editorial Espasa-Calpe de Buenos Aires, pero éste es posteriormente rescindido y transferido a Ortega, quien se compromete a publicar *Homo ludens* en su naciente editorial, Azar, en Lisboa. El plan editorial de Ortega en Azar es ambicioso, pero no se concreta el proyecto de editar obras de Karl Bühler, Dilthey o un volumen sobre Zurbarán, y la edición de *Homo ludens* de 1943 es la única publicación de la editorial. El último de los documentos que presentamos incluye precisamente el intercambio de cartas y el contrato entre Huizinga y Espasa-Calpe.

Tras sus protestas contra el antisemitismo alemán, en agosto de 1942, Huizinga es internado en el campo de prisioneros de Sint-Michielsgestel. Es liberado poco después al ser considerado no apto para la detención, aunque se le impone la condición de no regresar a Leiden. Después se traslada a De Steeg, cerca de Arnhem, junto con su segunda esposa, Auguste Schölvink (1909-1979), casi cuarenta años menor que él, con quien se había casado en 1937. En marzo de 1943, sus escritos son prohibidos en los Países Bajos. Tras una breve enfermedad, Huizinga fallece en De Steeg el 1 de febrero de 1945. En el “Anejo I” a la conferencia *Idea del teatro*, titulado “Máscaras”, Ortega recuerda a su “grande y admirado amigo, el holandés Huizinga –recientemente fallecido”, mencionando su último “egregio libro”, *Homo ludens*¹¹.

La correspondencia entre Ortega y Huizinga no sólo nos ofrece una visión de la vida de dos importantes intelectuales durante los años de la crisis europea, sino que también aborda, a pesar de su limitada extensión, al menos dos de las temáticas “comunes” que el filósofo español y el historiador neerlandés desarrollaban en esos mismos años, aunque desde perspectivas diferentes. Se trata, en particular, de la cuestión del conocimiento histórico y del tema del juego en la cultura. A continuación, nos detendremos brevemente en estas dos cuestiones.

2. ¿Ciencia o razón histórica?

Como hemos anticipado, en la carta de enero de 1935, Huizinga envía a Ortega la edición española de sus cuatro conferencias pronunciadas en Santander en 1934, *Sobre el estado actual de la ciencia histórica*. Añade además que se ha apoyado “en su autoridad”, en particular en la cuarta conferencia, titulada “El valor de la historia para la cultura actual”. No es sencillo identificar con precisión a qué se refiere Huizinga. Por un lado, en las conferencias no aparece ninguna referencia explícita a Ortega. Por otro lado, es difícil suponer hasta qué punto Huizinga estaba al tanto de los últimos desarrollos del trabajo orteguiano. Las conferencias de Santander, impartidas en julio de 1934 y publicadas

¹¹ José ORTEGA Y GASSET, “Anejo I. Máscaras”, en *Idea del Teatro* (1946), IX, 866.

por primera vez por Revista de Occidente, siguen a unos años muy fértiles en la producción intelectual de Ortega, en los cuales la cuestión del pensamiento histórico va tomando cada vez más la forma del método que se consolidará definitivamente bajo el nombre de “razón histórica”. Es seguro que Huizinga conocía, de la producción de los años veinte, el ensayo de 1924 titulado “El origen deportivo del Estado”, el cual será citado en una nota del capítulo III, “Juego y competencia, función creadora de cultura”, de *Homo ludens*¹². Sin embargo, dado el amplio alcance y la difusión internacional que tuvieron, es razonable suponer que Huizinga también estaba familiarizado con *El tema de nuestro tiempo* y *La deshumanización del arte*, en que Ortega exponía esa misma explicación “lúdica” de la actividad espiritual humana que ya estaba presente en el ensayo de 1924 y que constituiría el núcleo de *Homo ludens*, así como con *La rebelión de las masas*. Además, en 1928, la *Revista de Occidente* publicó el ensayo “La Filosofía de la Historia de Hegel y la historiología”, donde Ortega empezaba a desarrollar el método de la “historiología”, verdadero antecedente de la posterior “razón histórica”. Una de las innovaciones de este trabajo era la introducción del “estudio a priori de la estructura esencial” de la “realidad histórica”, basado en una “ontología de lo histórico” o de la “vida histórica”. Esta ontología de la vida histórica será también uno de los ejes de las lecciones *En torno a Galileo* de 1933, junto con la “teoría de las generaciones”.

En general, puede afirmarse que en estos años tanto Ortega como Huizinga están comprometidos, cada uno desde una perspectiva distinta –filosófica Ortega, historiográfica Huizinga– en la tarea de definir el método y los contornos de una “ciencia” o una “razón” histórica. Ambos se ocupan, por lo tanto, de buscar lo que Huizinga describe en sus conferencias como una tercera vía entre los extremos de un historicismo absoluto, que presenta la historia como la explicación totalizadora de la realidad pero que inevitablemente desemboca en el relativismo, y un igualmente ineficaz “antihistoricismo” cartesiano, que, al rechazar cualquier pretensión normativa de la ciencia histórica, termina por negarle todo valor¹³. En este sentido, si bien el núcleo de las conferencias de Huizinga radica en su intento de definir la “cientificidad” de la historia, y por tanto la misma “idea” de historia (como indica el título de su tercera conferencia), evitando tanto la apología positivista del “documento” como la abstracción metafísica, para ambos pensadores el desafío principal es resolver la “polaridad de los conocimientos históricos”¹⁴. Esto se refiere a todo el conjunto de antino-

¹² La primera edición holandesa de 1938 no incluía la cita al ensayo de Ortega, que se añadió como nota a pie de página a partir de la edición alemana del año siguiente. Solamente en las ediciones italianas la referencia a Ortega se incorpora en el cuerpo del texto principal.

¹³ Cfr. Johan HUIZINGA, *Sobre el estado actual de la ciencia histórica*, ob. cit., p. 168, y José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo* (1923), III, 574.

¹⁴ Johan HUIZINGA, *Sobre el estado actual de la ciencia histórica*, ob. cit., p. 148.

mias dualistas que ya desde hace tiempo condicionaban el campo de la ciencia histórica: síntesis y análisis, lo universal y lo concreto, idealismo y positivismo, nominalismo y realismo, ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza, deductivismo e inductivismo, interpretación colectivista e individualista, subjetivismo y objetivismo.

Pues esta correspondencia, aunque no aborde directamente los problemas de fondo, remite continuamente a un trasfondo de cuestiones teóricas, metodológicas y prácticas que impregnaban la inteligencia europea entre las dos guerras mundiales. No es casual, entonces, que Ortega y Huizinga compartan interlocutores casi idénticos (de Ranke a Hegel, pasando por Comte, Burckhardt, Windelband, Rickert, Dilthey y Troeltsch). Una fuente común importante es Georg Simmel, pero particularmente significativo para evidenciar una participación –incluso inconsciente– en el mismo *milieu* intelectual y en investigaciones similares puede ser el caso de Max Weber: mientras Huizinga descubre indirectamente su afinidad con Weber, a pesar de admitir que no lo conoce bien¹⁵, Ortega, por el contrario, se sitúa explícita y conscientemente cerca de Weber, especialmente en la preeminencia de la sociología sobre la psicología y en el intento de superar la separación diltheyana entre *Erklären* y *Verstehen*. Sin embargo, si hay un nombre que conecta profundamente las perspectivas de Ortega y Huizinga, éste es quizás Nietzsche, al menos en un aspecto fundamental. Aunque Huizinga rechaza explícitamente tanto la crítica nietzscheana a la “historia anticuaria” como el “falso heroísmo” aplicado a la historia¹⁶, no puede dejar de aceptar y desarrollar uno de los principios esenciales de Nietzsche: la utilidad –con toda la complejidad que este término puede implicar– de la historia para la “vida”. La “vida”, tanto para Ortega como para Huizinga, no solo no debe situarse en un plano separado de la “ciencia histórica”, sino que debe definir las condiciones mismas de su inteligibilidad: “La Historia, a veces, parece que es menos-que-ciencia, ya que se ha puesto límite estrecho a la pureza rigurosamente intelectual de sus conocimientos. Es más-que-ciencia, pues satisface necesidades que trascienden la esfera de la curiosidad intelectual. Es la relación con la vida lo que le da su gran valor para la vida”¹⁷.

No es éste el lugar adecuado para discutir en profundidad las perspectivas de Huizinga y Ortega sobre la ciencia histórica, ya que tal análisis merecería un estudio aparte. A pesar de los muchos puntos en común mencionados antes,

¹⁵ Es lo que Huizinga afirma en una de las notas añadidas a la versión holandesa de las conferencias, publicadas en la revista *De Gids*, 98 (1934), IV, pp. 119-134 y 233-248, y 99 (1935), I, pp. 66-83 y 158-182.

¹⁶ Cfr. Johan HUIZINGA, *Sobre el estado actual de la ciencia histórica*, ob. cit., pp. 154 y 186.

¹⁷ *Ibid.*, p. 72. “Unidad histórica solo viene a ser en su posición en la vida, en su conexión con su medio ambiente, con su tiempo, en el curso de su destino. Ese mismo medio ambiente, pues, es ilimitado e indeterminable” (*ibid.*, p. 132).

hay efectivamente diferencias significativas que trazan una distancia entre ambos pensadores. Ortega, debido a la falta de un enfoque filosófico en Huizinga, detectaba un “resto de ateísmo histórico” en sus escritos, como señaló en un breve artículo de 1935¹⁸. Por eso, según la perspectiva orteguiana, no se explicaba adecuadamente la relación que Huizinga identificaba entre historia y vida, ya que negaba cualquier conexión de la historia con el presente: “Comprender el mundo en y por el pasado, esta es la ocupación de la Historia”¹⁹ –y esto es el mandamiento huizinguiano. En cambio, Ortega, en su esfuerzo por precisar el vínculo entre vida e historia a partir de la relación entre pasado y presente, imprimió en esos mismos años un giro ontológico-trascendental a su método de la “razón histórica” –un enfoque que estaba ausente en los intereses de Huizinga. Ortega desarrolló una “ontología de la vida histórica” que puede rastrearse desde su ensayo “La *Filosofía de la Historia* de Hegel y la historiología”, pasando por las lecciones *En torno a Galileo*, hasta llegar, de forma más sistemática, a “History as a System” (1935). Por otro lado, ajena a Ortega era la referencia a una dimensión del “deber” moral, a veces vinculada a un sentido de caridad o incluso de temor de Dios, que atraviesa de manera sutil el pensamiento del historiador neerlandés y que reaparece también en las páginas finales de *Homo ludens*. En cualquier caso, precisamente la publicación del ensayo orteguiano “History as a System” en la *Festschrift* dedicada a Ernst Cassirer, que se abrió con el mencionado ensayo de Huizinga titulado “A Definition of the Concept of History”, es testimonio indirecto de cómo, a pesar de sus diferencias, el trabajo filosófico de Ortega y el enfoque más claramente historiográfico de Huizinga avanzaban por caminos paralelos y exploraban territorios contiguos en aquellos años.

3. Hacia y más allá de *Homo ludens*

Pues es en el contexto de esta proximidad donde debe situarse el resultado quizás más original del diálogo, tanto explícito como implícito, entre Ortega y Huizinga. Este resultado se ubica en el cruce donde convergen los estudios sobre el *homo ludens* o, en términos orteguianos, sobre *el origen deportivo* de la cultura. El epistolario puede ayudarnos a reconstruir los desarrollos de esta interacción. Como hemos visto, la primera obra de Huizinga que Ortega cita, promoviendo su traducción al español, es *El otoño de la Edad Media*. La relevancia de esta obra para el pensamiento orteguiano se debe, probablemente, a su tratamiento del ideal caballeresco y su conexión con una ética “deportiva”. Es precisamente este tema el que influye en el “sentido deportivo de la vitalidad”

¹⁸ José ORTEGA Y GASSET, “Prólogo a dos ensayos de historiografía” (1935), V, 376-378.

¹⁹ Johan HUIZINGA, *Sobre el estado actual de la ciencia histórica*, ob. cit., p. 189.

que Ortega explora a lo largo de los años veinte²⁰. Además, Ortega no solo asimila el análisis de Huizinga, sino que lo orienta hacia una dirección más amplia al adoptar la forma deportiva de la vida como paradigma de la creación de cada forma artística, cultural y política. De aquí surgen sus análisis sobre el carácter y la raíz lúdica del arte de vanguardia en *El tema de nuestro tiempo* y *La deshumanización del arte*, así como sus reflexiones sobre “el origen deportivo del Estado” en el ensayo homónimo de 1924.

Es quizás a la luz de estos desarrollos de una idea inicial de Huizinga que Ortega puede afirmar, años más tarde, en 1946, que la investigación más amplia y sistemática sobre el origen lúdico de la cultura, llevada a cabo por Huizinga en *Homo ludens*, estuvo también influenciada por sus propios estudios de los años veinte sobre el origen deportivo –es decir, lúdico, desinteresado y gratuito– de las formas objetivas humanas, como el arte, la política y, en un sentido más amplio, la cultura. En una nota al pie del ya mencionado texto “Máscaras”, anejo a la conferencia de 1946 *Idea del Teatro*, al comentar la inseparabilidad de seriedad, fiesta, juego y farsa en los cultos antiguos, Ortega menciona *Homo ludens* de su “admirado amigo el holandés Huizinga”, publicado en Holanda ocho años antes, y añade: “Este egregio libro, cuya traducción he publicado en mi pequeña editorial de aventura, que he titulado *Editorial Azar-Lisboa*, ha sido, en parte, inspirado por mis ideas, enunciadas en ensayos muy antiguos, sobre «el sentido deportivo y festival de la vida». En conversaciones privadas Huizinga me expresó muchas veces en qué medida le habían movido a emprender su gran obra las breves insinuaciones hechas por mí sobre ese tema”²¹.

No tenemos pruebas concretas de las conversaciones privadas a las que alude Ortega. Sólo podemos suponer que se llevaron a cabo durante reuniones personales en España o en los Países Bajos. Sin embargo, el análisis de los escritos de estos años, a partir de la publicación de *El otoño de la Edad Media*, nos ofrece la imagen de un sistema de vasos comunicantes, en el que las investigaciones de Huizinga penetran en el laboratorio intelectual de Ortega, transformándose aquí para luego confluir en *Homo ludens*, hasta tomar nuevos caminos hacia la última filosofía de Ortega. Por eso, la tesis central de *Homo ludens*, según la cual “la cultura humana nace y se desarrolla jugando y como juego”²², encuentra una anticipación en Ortega: “La creación científica y artística, el heroísmo político y moral, la santidad religiosa son los sublimes resultados

²⁰ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, “El sentido deportivo de la vitalidad” (1924), VII, 818-834. Sobre el “deportismo” de Ortega de los años veinte, véase Jesús CONILL SANCHO, “El sentido deportivo de la vida en la hermenéutica raciovitalista de Ortega y Gasset”, *Pensamiento: Revista de investigación e información filosófica*, 75 (286 Extra) (2019), pp. 1061-1078.

²¹ José ORTEGA Y GASSET, “Anejo I. Máscaras”, en *Idea del Teatro* (1946), IX, 866, nota.

²² Johan HUIZINGA, *Homo ludens*. Trad. cast. de E. Ímaz. Lisboa: Editorial Azar, 1943, p. 9.

del deporte”²³. Y, a la vez, encuentra también un desarrollo, si es verdad que, tras la publicación y traducción al español de *Homo ludens*, Ortega desplazaría definitivamente el énfasis hacia el carácter lúdico y jovial de la filosofía en su obra *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*.

Antes de llegar a una integración tan compleja del elemento lúdico en su pensamiento filosófico, Ortega sigue aún la senda histórico-antropológica trazada por *Homo ludens* en dos obras que, en coherencia con el programa de la “razón histórica y narrativa”, intentan un delicado equilibrio entre la filosofía, la historia, la antropología y la estética: el “Prólogo a *Veinte años de caza mayor*, del conde de Yebes” (1943) e *Idea del Teatro* (1946). Se hallan en esas obras los mismos aspectos formales y categóricos de los juegos introducidos por Huizinga a través de estudios etnológicos y antropológicos. En los dos trabajos Ortega destaca el carácter radicalmente lúdico de la caza, entendida a la vez en su forma prehistórica-mítica y en su forma moderna de “deporte”, y del teatro griego, entendido en su origen cultural, ritual y festival. Sobre todo, las conclusiones de *Idea del Teatro* se acercan íntimamente a la perspectiva de *Homo ludens*, resaltando el juego como matriz y motor de la ritualidad griego-pagana, que compenetra los ámbitos de la religión, del arte y del derecho, es decir, la cultura: “El juego es la más pura invención del hombre: todas las demás le vienen, más o menos, impuestas y preformadas por la realidad. Pero las reglas de un juego –y no hay juego sin reglas– crean un mundo que no existe. Y las reglas son pura invención humana”²⁴.

Pero, como hemos mencionado, al aproximarse a *Homo ludens* y a la idea central de que el juego no es simplemente uno de los fenómenos culturales, sino que la cultura misma posee un carácter lúdico²⁵, Ortega también va un paso más allá de esta concepción, dando a su última filosofía un nuevo giro, una nueva “navegación”, que podría decirse una “navegación lúdica”. En *La idea de principio en Leibniz*, una de las últimas obras de Ortega, el juego ya no es solo un “carácter” o el principio fundamental de la cultura humana, sino que se convierte en la imagen más fiel del pensamiento filosófico, entendido como una creación lúdica en sí misma. Al proponer la idea del “lado jovial de la filosofía”, o, como algunos han señalado, una “crítica de la razón lúdica”²⁶, Ortega llega a situar el juego en el núcleo mismo del filosofar, concibiendo este *quehacer* intelectual como un gesto gratuito y desinteresado. Con ello, traza una trayectoria

²³ José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo* (1923), III, 609.

²⁴ José ORTEGA Y GASSET, *Idea del Teatro* (1946), IX, 847.

²⁵ Cfr. Johan HUIZINGA, *Homo ludens*, ob. cit., p. 10.

²⁶ Cfr. Luis de LLERA ESTEBAN, “Ortega, ¿filósofo *mondain* o metafísico de lo lúdico?”, en Gabriele MORELLI (ed.), *Ludus. Cine, arte y deporte en la literatura española de vanguardia*. Valencia: Pre-Textos, 2000, pp. 49-66.

de pensamiento que enlaza las investigaciones de Huizinga con los aspectos más profundos de las filosofías de Platón y Nietzsche²⁷.

De este modo, se realiza el último de los movimientos internos en el flujo de ideas que acompañan tanto el recorrido intelectual como la relación personal entre Ortega y Huizinga. El epistolario que aquí presentamos busca mantener vivo este flujo de ideas y sugerir, a partir de él, nuevos desarrollos y posibles líneas de fuga.

Nota a la edición

Para esta edición se han consultado el Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, el Literatuurmuseum de La Haya, así como el volumen III de Johan Huizinga, *Briefwisseling*, editado por L. Hanssen, W. E. Krul y A. van der Lem (Utrecht: Veen, 1989-1991). En las notas a pie de página se especifica el lugar de cada carta utilizada en la edición.

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

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

²⁷ Para más detalle sobre este desarrollo del pensamiento de Ortega, nos permitimos señalar nuestro ya mencionado trabajo “*Ludendo vivere*. Filosofía y juego entre Ortega y Gasset y Huizinga”, *Revista de Estudios Ortegaianos*, 46 (2023), pp. 85-107.

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

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

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

Las palabras que aparecen de forma abreviada en el texto se desarrollan incluyendo entre corchetes lo añadido por el editor, excepto las abreviaturas más frecuentes en los epistolarios como “Ud.”, “D.”, “Dña.”, “M.”, “Mme.”, “etc.”, “ptas.”, “cts.”, “s. r. c.” (“se ruega confirmación”), “q. b. s. m.” (“que besa su mano”), que se mantienen. Las abreviaturas utilizadas en las fechas se han desarrollado sin que se haya considerado necesario señalarlo entre corchetes. Cuando las cartas no están fechadas, se señala entre corchetes [s. f.] o se indica, también entre corchetes, la fecha que se colige de los datos de la investigación.

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

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

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

Por último, el editor desea agradecer al Dr. Iván Caja Hernández-Ranera, del Centro de Estudios Orteguianos de la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón de Madrid, su indispensable ayuda, colaboración y apoyo.

JOSÉ ORTEGA Y GASSET – JOHAN HUIZINGA

Epistolario (1934-1941)

Primera parte

[1]¹

[De Johan Huizinga a José Ortega y Gasset]

Leiden, 9 octubre 1934

Querido señor:

He leído la prueba y la he reexpedido al mismo día². Le agradezco muchísimo la amabilidad de revisar todo el texto con tanto esmero. Veo muy claro que todas sus correcciones son una gran mejoría. Si le parece útil introducir más alteraciones le dejo a Vd. y le quedaré agradecido.

Reciba señor la expresión de mi cordialidad.

J. Huizinga

¹ Archivo de José Ortega y Gasset en la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón (en adelante, AO), sig. C-20/1. Una hoja manuscrita firmada. Ha sido publicada en Johan HUIZINGA, *Briefwisseling*. Edición de L. Hanssen, W. E. Krul, A. van der Lem. Utrecht: Veen, 1989-1991, vol. III, p. 43.

² Huizinga se refiere a las pruebas de la traducción española de "Lettre à M. Julien Benda", *Tierra Firme*, I (1935), pp. 55-69. A partir de 1930 Ortega empieza a promover la traducción al español de las obras más relevantes de Huizinga. La primera obra traducida al español es Johan HUIZINGA, *El otoño de la Edad media. Estudio sobre las formas de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los Países Bajos*. Trad. cast. de José Gaos. Madrid: Revista de Occidente, 1930.

C-20/1

Leiden, 9 Octubre
1934

Querido señor:

He leído la prueba y la he reexaminado al mismo día. Le agradezco muchísimo la amabilidad de revisar todo el texto con tanto esmero. Veo muy claro que todas sus correcciones son una gran mejora. Si le parece útil introducir más alteraciones la dejo a Ud. y le quedará agradecido.

Reciba señor la expresión de mi cordialidad.

J. Huizinga

[2]⁵

[De Johan Huizinga a José Ortega y Gasset]

[Leiden] 2 januari 1935

Pregiatissimo Signore,

Ho letto immediatamente i Suoi piccoli saggi tutti e quanti con immenso piacere e persistente consenso. Mi dispiace che un saggio mio recente ed attuale sul carattere del popolo olandese, che tratta parecchie questioni discusse da Lei in un senso analogo, esiste soltanto in olandese. In luogo suo Le invio qualche cosa in ispanuolo (in parte IV mi appoggio anche alla Sua autorità).

Ho finito or ora la lettura di “Jahre der Entscheidung” di Spengler con sentimenti congeneri ai Suoi!

Con sincera gratitudine

Suo dev.mo J. Huizinga

[Traducción]

Leiden, 2 enero 1935

Respetabilísimo Señor,

He leído inmediatamente todos Sus pequeños ensayos⁴ con inmenso placer y persistente aprobación. Lamento que un reciente y actual ensayo mío sobre el carácter del pueblo holandés⁵, que trata varias cuestiones discutidas por Usted en un sentido análogo, sólo exista en neerlandés. En lugar de este ensayo, Le envío algo en español (en la parte IV también me apoyo en Su autoridad)⁶.

³ No aparece catalogada en AO. La carta original está en italiano. Ha sido publicada en Johan HUIZINGA, *Briefwisseling*, ob. cit., pp. 52-53.

⁴ Huizinga se refiere a José ORTEGA Y GASSET, *Ideas y creencias*. Madrid: Revista de Occidente, 1934.

⁵ Johan HUIZINGA, *Nederland's geestesmerk*. Leiden: Sijthoff, 1935.

⁶ Johan HUIZINGA, *Sobre el estado actual de la ciencia histórica. Cuatro conferencias*. Trad. cast. de María de Meyere. Madrid: Revista de Occidente, 1934. El libro recoge cuatro conferencias dictadas por Johan Huizinga en la Universidad Internacional de Verano de Santander, en 1934.

¡He terminado ahora mismo la lectura de “Jahre der Entscheidung” de Spengler con sentimientos parecidos a los suyos!⁷

Con sincera gratitud

Su [devotísimo] J. Huizinga

[3]⁸

[De Johan Huizinga a José Ortega y Gasset]

Leiden, 2 de Abril de 1936

Muy Señor mío y de mi mayor consideración:

Grandísimo gusto me causó el saber de los estudiantes⁹ que nuestra Universidad gozará en breve del privilegio de verle en su seno dando una conferencia. Tengo el gusto de ofrecerle su casa van Slingelandtlaan 4, y me llenaré de suma alegría y lo consideraré un gran honor, si quiere hospedarse en mi casa durante su estancia en ésta.

Espero que me lanzará pronto una pequeña misiva afirmativa y le saludo atentamente.

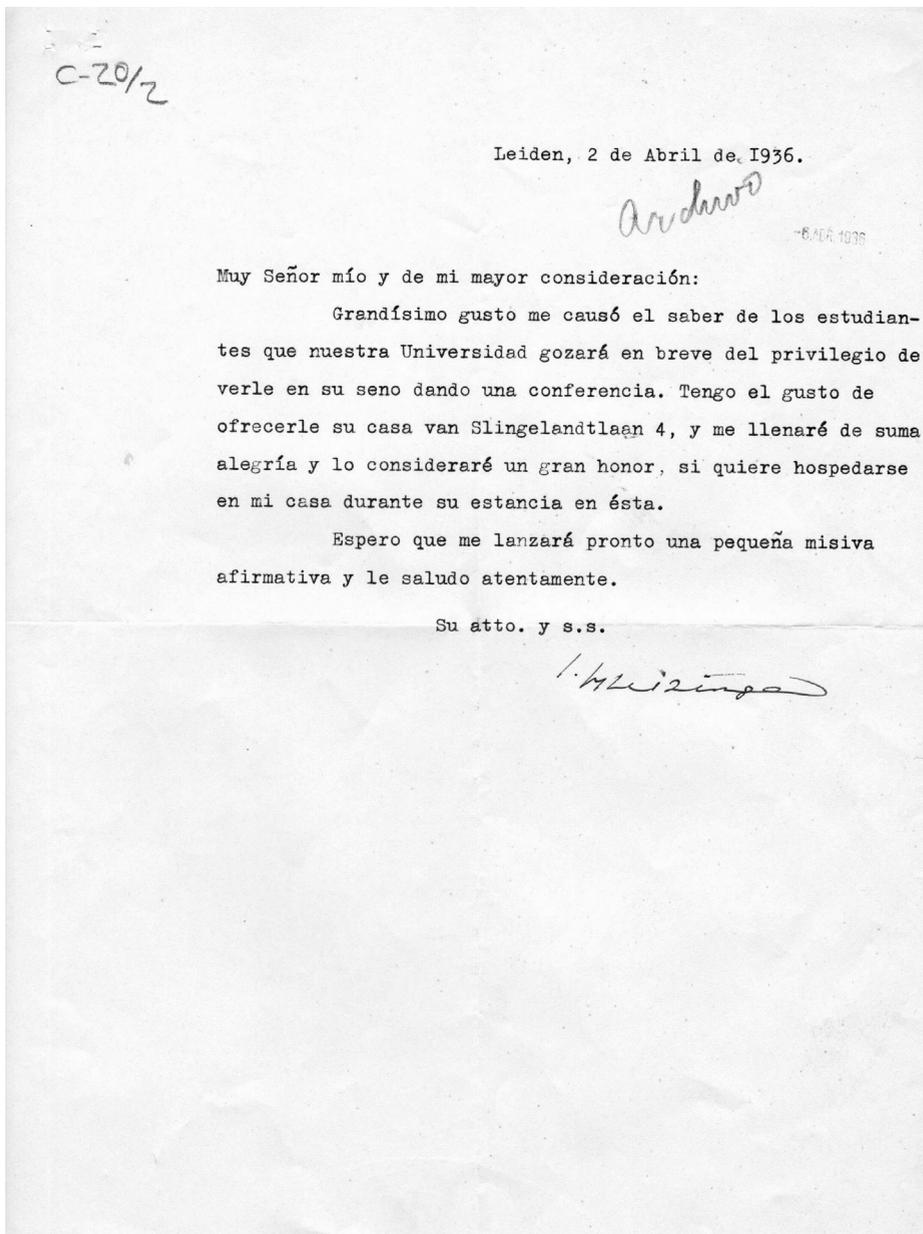
Su atto. y s. s.

J. Huizinga

⁷ Oswald SPENGLER, *Jahre der Entscheidung. Deutschland und die weltgeschichtliche Entwicklung*. Múnich: C. H. Beck, 1933. Ortega, que hizo traducir al español la principal obra de Spengler; *Der Untergang des Abendlandes*, fue muy crítico con el comparativismo relativista de Spengler y con los residuos arcaicos y metafísicos de su perspectiva unitarista y totalizante.

⁸ AO, sig. C-20/2. Una hoja mecanografiada con firma manuscrita en tinta. Aparece sellada la fecha de recepción, 6 de abril de 1936. Ha sido publicada en Johan HUIZINGA, *Briefwisseling*, ob. cit., pp. 125-126.

⁹ A. E. Cohen, presidente de la asociación de estudiantes de la Facultad de Letras de la Universidad de Leiden, colaboró en invitar a Ortega y Gasset a Leiden durante su gira de conferencias por los Países Bajos. La conferencia en Leiden se organizó en colaboración con la “Sociedad de conferencias científicas de Leiden” (“Leidsche vereeniging voor wetenschappelijke voordrachten”). El 6 de mayo, Ortega habló en el auditorio principal sobre “Les problèmes de la raison historique”, tras lo cual Huizinga pronunció unas palabras de agradecimiento. Cfr. Johan HUIZINGA, *Briefwisseling*, ob. cit., p. 126.



[4]¹⁰

[De José Ortega y Gasset a Johan Huizinga]

París, 28 abril 1936

Muy Sr. mío y de toda mi consideración:

Agradecí vivísimamente su generosa carta que me traía tan amable saludo y la afectuosa invitación de morar en su casa. Por mala fortuna, al día siguiente de verme aquí el Sr. Kamp¹¹ caí enfermo y, en rigor, esta es la hora en que sigo sin reconquistar plenamente la salud. Mas no quiero, de ninguna manera, dejar incumplido mi compromiso de dar estas conferencias aunque sea en pésimas condiciones físicas y morales.

Esta perturbación es, a la vez, causa de que no me sea posible aceptar su inestimable invitación. Un enfermo no es bueno en ninguna parte.

Espero que haya visto usted ya algún ejemplar de su libro “Entre las sombras del mañana”¹². Ha debido salir en estos días, durante mi ausencia, e ignoro qué efecto haya producido en mi país.

De usted atentamente amigo

José Ortega y Gasset

[5]¹³

[De Johan Huizinga a José Ortega y Gasset]

Leiden, le 1 mai 1936

Monsieur et cher collègue,

Inutile de vous dire combien je regrette d’entendre que c’est l’état de votre santé qui vous défend de me faire l’honneur et le plaisir d’habiter chez moi.

¹⁰ AO, sig. CD-H/59. Es copia de la carta original manuscrita y firmada, en dos hojas, que se encuentra en el Literatuurmuseum de La Haya. La referencia de las cartas en el Archivo del Literatuurmuseum de La Haya es O 00374 Ortega y Gasset, J. Ha sido publicada en Johan HUIZINGA, *Briefwisseling*, ob. cit., pp. 131-132.

¹¹ Según cuanto informan los editores de *Briefwisseling*, J. J. Kamp, asegurador en Rotterdam, invitó a Ortega a dar conferencias en los Países Bajos por entusiasmo personal. Cfr. Johan HUIZINGA, *Briefwisseling*, ob. cit., p. 132.

¹² Johan HUIZINGA, *Entre las sombras del mañana. Diagnóstico de la enfermedad cultural de nuestro tiempo*. Trad. cast. de María de Meyere. Madrid: Revista de Occidente, 1936.

¹³ AO, sig. C-122/15. Se trata de una carta inédita. Consta de tres hojas manuscritas en francés, con firma.

J'anais voulu me rendre à Rotterdam demain soir, pour vous saluer, et pour vous écouter, dès votre arrivée, mais j'en suis empêché. Ce sera donc pour mercredi à Leyde. Je serai enchanté si vous voulez me faire le plaisir de vous voir, du moins à ma table, mercredi à six heures, pour un léger repas avant votre conférence. Veuillez donner votre réponse simplement et oralement au porteur de cette lettre, M. Cohen, président de l'association des étudiants qui vous a invité à Leyde. Si vous pouvez accepter, dites-lui, s'il vous plaît, les mesures qu'il faut prendre à propos d'aliments qui ne vous nuiseront pas.

Et enfin, pardonnez-moi de vous répondre en français. Mon espagnol s'est un peu rouillé par manque de pratique.

J'ai bien reçu les exemplaires de *Entre las sombras del mañana*, le livre fait bon effet, et je reste très reconnaissant pour les bons soins qu'y a voués la Revista.

Donc à mercredi, en tout cas,

Votre cordialement dévoué

J. Huizinga

[Traducción]

Leiden, 1 de mayo de 1936

Estimado señor y querido colega,

No hace falta que le diga cuánto lamento saber que es el estado de su salud el que le impide hacerme el honor y el placer de quedarse en mi casa. Me hubiera gustado ir a Rotterdam mañana por la tarde para saludarle y escucharle a su llegada, pero me es imposible hacerlo. Será, pues, el miércoles en Leiden. Estaría encantado de que me concediera el placer de verle, al menos en mi mesa, el miércoles a las seis, para una comida ligera antes de su conferencia. Le ruego que dé su respuesta de forma sencilla y oral al portador de esta carta, el Sr. Cohen, presidente de la asociación de estudiantes que le ha invitado a Leiden. Si puede aceptar, dígame, por favor, qué medidas hay que tomar con respecto a la comida que no le perjudiquen¹⁴.

¹⁴ No sabemos con certeza si Ortega y Huizinga consiguieron encontrarse antes de la conferencia. La duda la suscita otra carta, fechada en julio de 1937, en la que Huizinga se complace de haber conocido a Ortega y a su esposa, como si fuera realmente la primera vez que habían tenido tiempo de conocerse personalmente.

Por último, perdóneme por responderle en francés. Mi español está un poco oxidado por falta de práctica.

He recibido bien los ejemplares de *Entre las sombras del mañana*, el libro produce buen efecto, y quedo muy agradecido por el buen cuidado que le ha dedicado la Revista.

Hasta el miércoles, en todo caso,
Suyo cordialmente

J. Huizinga

C-122/15 Leiden, le 1 mai
1936

Andrés

Monsieur et cher
collègue,

Mais il me faut
dire combien je re-
grette d'entendre
que c'est l'état de
votre santé qui vous
défend de me faire
l'honneur et le plai-
sir d'habiter chez
moi. J'avais voulu me
rendre à Rotterdam
demain soir, pour vous
saluer, et pour vous
écouter, dès votre ar-
rivée, mais j'en suis
empêché. Ce sera donc
sur mercredi à Leyde.

Je serai enchanté si vous voulez me faire la plaisir de vous voir, du moins, à ma table, mercredi à six heures, pour un léger repas avant votre conférence. Veuillez donner votre réponse simplement et oralement au directeur de cette lettre, M. Cohen, président de l'Association des Étudiants qui vous a invité à Leyde. Si vous pouvez accepter, dites-lui, s'il vous plaît, les mesures qu'il faut prendre à propos d'aliments qui ne vous nuiraient pas.

Et enfin, pardonnez-moi de vous répondre en français. Mon espagnol n'est qu'un peu rouillé par manque de pratique.

J'ai bien reçu les exemplaires de *Entre las sombras del mañana*, le livre fait bon effet, et les lettres s'en reconnaissent pour les bons soins qu'il a eues la semaine.

Donc à mercredi, en tout cas,

Votre cordialement dévoué

J. Huizinga

[6]¹⁵

[De José Ortega y Gasset a Johan Huizinga]

23 Mayo 1936

Sr. Prof. Huizinga

Ilustre amigo:

Quiero ante todo enviarle un saludo al tornar a mi país desde Holanda donde he recibido tan amable hospitalidad de usted.

Hablé con el Sr. Maury Director Literario de la casa editorial Stock, conforme que enviase usted edición inglesa de su nuevo libreo [*sic.*] “Entre las sombras del mañana” para que tuviese de él conocimiento. Sus señas son: Mr. Maury – Directeur de la Fondation Suedoise – Cité Universitaire – 9 Boulevard Jourdain.

Envié a usted días pasados dos ejemplares de la edición separada de mi artículo en el volumen “History & Philosophy”¹⁶. Si necesitase alguno más le ruego que me lo diga para enviárselo inmediatamente.

Le saluda con toda devoción

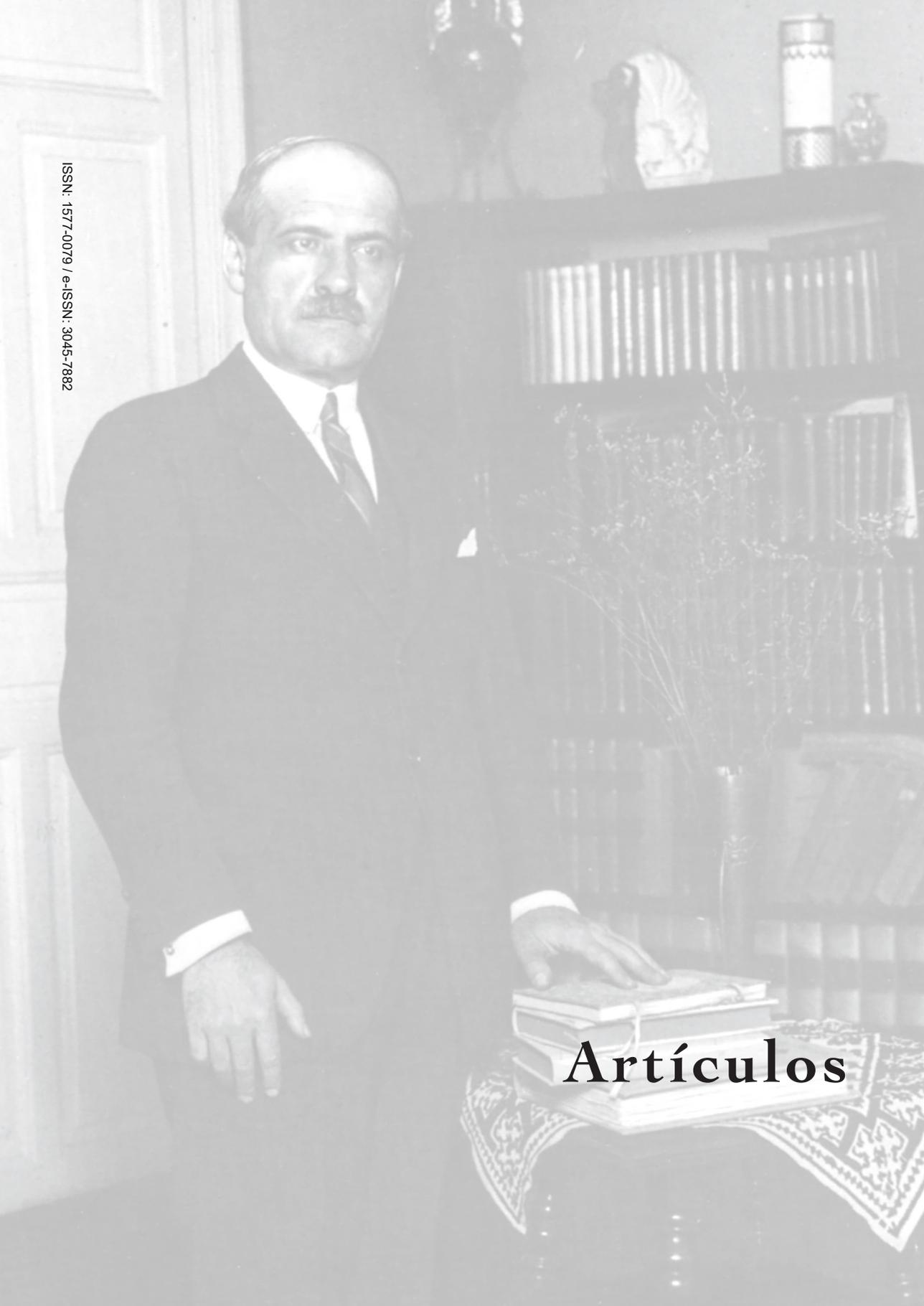
[José Ortega y Gasset]

© Herederos de José Ortega y Gasset.

¹⁵ AO, sig. CD-H/60. Es copia mecanografiada, sin firma, de la carta original, en una hoja, que se encuentra en el Literatuurmuseum de La Haya. Ha sido publicada en Johan HUIZINGA, *Briefwisseling*, ob. cit., pp. 133-134.

¹⁶ Se trata del volumen homenaje a los sesenta años de Ernst Cassirer, en el que aparecía también un ensayo de Huizinga titulado “A Definition of the Concept of History”. Cfr. Raymond KLIBANSKY y Herbert James PATON (eds.), *Philosophy & History. Essays presented to Ernst Cassirer*. Oxford: The Clarendon Press, 1936.

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



Artículos

< Ortega hacia 1922.

Adán fuera del Paraíso: de Uexküll al Coloquio de Darmstadt.

Luis Núñez Ladevéze y Margarita Núñez Canal

La nueva política y la cuestión militar en los escritos orteguianos hacia 1917.

José Francisco Jiménez-Díaz

Presencia de las ideas de Ortega y Gasset en la génesis de la identidad nacional cubana (1916-1940).

Ariel Pérez Lazo

Ortega y Heidegger cara a cara en el Darmstädter Gespräch de 1951: "El ser humano y el espacio".

Rafael García Sánchez

Adán fuera del Paraíso: de Uexküll al Coloquio de Darmstadt*

Luis Núñez Ladevéze y Margarita Núñez Canal

ORCID: 0000-0002-5684-9885

ORCID: 0000-0002-5377-1592

Resumen

Recurriendo a la noción de *Umwelt* de Uexküll, se examina la de *circunstancia* y su relación con las de *naturaleza* e *historia* para abordar la discusión sobre construir y habitar que, en el Coloquio de Darmstadt, mantuvieron Ortega y Gasset y Heidegger. El estudio repara en la originalidad de Ortega y advierte claras diferencias en la concepción de la técnica de ambos autores. Diferencias congruentes con recientes revisiones de la obra del filósofo madrileño que coinciden en apreciar su Filosofía de la Técnica como el meollo que da sentido a un proyecto coherente en las variaciones del pensamiento orteguiano, en constante búsqueda del rasgo distintivo de lo humano.

Palabras clave

Ortega y Gasset, Uexküll, Heidegger, tecnología, raciovitalismo, fenomenología, ecología

Abstract

Based on Uexküll's notion of *Umwelt*, Ortega y Gasset's notion of *circumstance* is examined and its relation to *nature* and *history* in order to approach the discussion on building and inhabiting that Ortega y Gasset and Heidegger held at the Darmstadt Colloquium. The study notes Ortega's originality and points out clear differences in the two authors' conception of technique. These differences are congruent with recent reviews of the Madrid philosopher's work, which coincide in appreciating his Philosophy of Technique as the core that gives meaning to a coherent project in the variations of Ortega's thought, in a constant search for the distinctive feature of the human.

Keywords

Ortega y Gasset, Uexküll, Heidegger, technology, raciovitalism, phenomenology, ecology

1. Planteamiento

Ortega se ocupa de investigaciones que rechazan el darwinismo¹ y lo distancian de su formación neokantiana². Su actitud se condensa, desde su obra primeriza, en un apotegma que servirá de guía a su posterior labor filosófica: "Yo soy yo y mi circunstancia"³. La recepción de la biología

* Este trabajo se enmarca en el proyecto PROVULDIG 2 de la CAM "Nuevos escenarios de vulnerabilidad digital", H2019/HUM5775, financiado por fondos FEDER de la UE.

¹ "Sobre un Goethe bicentenario.- [Conferencia en Aspen]" y "Goethe sin Weimar" (1949), X, 26: "Mi tesis es antidarwinista". Se referencian las obras de Ortega indicando el título de la obra (y año de publicación).- [Referencia en números romanos y las páginas en arábigos, según la edición: José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010.

² "El imperativo de Kant (...) aspira a que los demás hombres sean para nosotros *personas*, no utilidades, *cosas*. (...) Hacer de algo un *yo mismo* es el único medio para que deje de ser cosa. (...) Pero antes hablábamos del *yo* como de lo único que (...) no podemos convertir en cosa. Esto ha de tomarse al pie de la letra", "Ensayo de estética a manera de prólogo" (1914), I, 667.

³ *Meditaciones del Quijote* (1914), I, 757. La noción de "circunstancia" aparece anticipada en "Adán en el Paraíso" (1910), II, 58-76, según Julián MARIAS, *Ortega. Circunstancia y vocación II*. Madrid: Revista de Occidente, 1973.

Cómo citar este artículo:

Luis Núñez Ladevéze, L. y Núñez Canal, M. (2024). Adán fuera del Paraíso: de Uexküll al Coloquio de Darmstadt. *Revista de Estudios Orteguianos*, (49), 63-88. <https://doi.org/10.63487/reo.vi49.19>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 49. 2024
noviembre-abril



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

organicista de Uexküll afianzará esta idea sintética que le llevará a confrontar en Darmstadt con Heidegger sus posiciones ante la técnica. Nuestro tema se centrará en este debate.

Completará Ortega su apotegma con otra sentencia insistente: “*el hombre no tiene naturaleza sino (...) historia*”⁴. En la aposición de naturaleza e historia anida la constante insatisfacción humana ante la circunstancia, por lo que la “relación de cada hombre con su tiempo es siempre dramática”⁵. De esta combinación de drama e historia procede la originalidad de la que denominamos *filosofía de la tecnicidad de la razón vital*⁶, una respuesta humana frente al mundo que desde que *entró en sí mismo*⁷, desdobra –siguiendo la enseñanza de Husserl⁸– la intención del sujeto como objeto intencional mediante una atípica actividad imaginativa que genera en su adentro⁹. La fantasía produce ideas que rectifican el mundo exterior o *Umwelt*¹⁰. Su variación se puede describir como “razón narrativa”, ya que “*la historia tiene que tener razón*”, una “narración que explica”¹¹ el proceso que culmina cuando el hallazgo de la ciencia moderna llega a “la casi ilimitación de posibilidades en la técnica material contemporánea”¹². Ortega denomina “historia” al relato dramático de esta continuada alteración de la circunstancia que alcanza su cénit con el automatismo técnico, el tema discutido en Darmstadt.

El desdoblamiento actúa como rectificación represiva del instinto: “el hombre no vive (...) de sus instintos, sino que gobierna mediante otras facultades como la reflexión y la voluntad, que reobran sobre los instintos”¹³. La imagen de la fantasía se desdobra en un objeto que no es real por quedar inaprensible “dentro de sí mismo”. Podemos entenderlo como la atribución de un significado o una función de uso que hace de algo material un objeto intencional, imagen o “cosa” significativa. Lo material es instrumento significativo cuando se entiende o se usa de acuerdo con el sentido o la función atribuida: “El utensilio como

⁴ “Aurora de la razón histórica” (1935), V, 375. También en “Guillermo Dilthey y la idea de la vida” (1933), VI, 251.

⁵ “[Prólogo a *Introducción a las ciencias del espíritu*, de Wilhelm Dilthey]” (1946), VI, 359.

⁶ “Razón vital” es definida en *El tema de nuestro tiempo* (1923), III, 614-615.

⁷ “El mito del hombre allende la técnica” (1952), VI, 815.

⁸ Edmund HUSSERL, *Investigaciones lógicas*. Madrid: Revista de Occidente, 1976, §12b: “El acto y la referencia de la conciencia o del yo al objeto”.

⁹ En su lectura de Köhler, Ortega no encuentra una explicación para distinguir la inteligencia humana de la de los orangutanes en la intermediación técnica de hacer o no hacer instrumentos (“La inteligencia de los chimpancés” (1927), IV, 173), sino en la fantasía fraguada en la memoria para solidificar lo imaginado en el recuerdo, ya que, a diferencia del animal, “el hombre (...) acumula su propio pasado, lo posee y lo aprovecha”, mientras que “el orangután” tiene que empezar cada día el mismo itinerario recorrido en el anterior (“Prólogo para franceses” (1937), en *La rebelión de las masas*, IV, 369-370).

¹⁰ Ortega no usa “Umwelt”. Cita a Uexküll al referirse al “todo funcional que constituye cada cuerpo y su medio”, “Muerte y resurrección” (1917), en *El Espectador II*, II, 283.

¹¹ “Instituto de Humanidades” (1948), VI, 539.

¹² “Meditación de la técnica” (1933), en *Ensimismamiento y alteración*, V, 605.

¹³ *Ibid.*, 554.

tal no existe (...). Yo no pienso qué es el utensilio cuando no lo uso”¹⁴. Así una piedra pasa a ser un hacha, un anillo señal de matrimonio.

El propio cuerpo es la primera cosificación instrumentalizada de la vida: “Es *mío* porque me es el instrumento inmediato de que me sirvo para habérmelas con las demás cosas”¹⁵. Denominemos “tecnicidad” a la propensión de instrumentalizar como cosa un significado o una función de uso de algo que no lo sería a menos que se entendiera o se usara de acuerdo con la atribución intencional de sentido¹⁶.

El *homo sapiens* no se limita a interactuar *instintivamente* con el *Umwelt*: su actividad lo transforma. Si hace frío, produce fuego en la caverna o fuera de ella; si la tierra es árida, la riega y siembra; si necesita beber del río, hace un cuenco. Hace o usa algo para adaptarlo a sí porque siempre “es un animal inadaptado” que necesita doblegar su circunstancia¹⁷.

Cuando fijamos en lo que llamamos la *tecnicidad*, término no usado por Ortega, el núcleo en que se halla la respuesta de su búsqueda filosófica, nuestro criterio coincide con recientes estudios que han examinado su obra con pretensión de exhaustividad¹⁸: “Sin la técnica el hombre no existiría ni habría existido nunca”¹⁹. Entendemos “tecnicidad” como centro de las variaciones de un pensamiento que encuentra en la razón vital el rasgo que diferencia la constante reacción humana ante la *circunstancia*, reacción inalcanzable a la condición animal ante su *Umwelt*. La historia es el relato de cómo el hombre rectifica el *Umwelt* proporcionado por la naturaleza. Siempre disconforme con su incardinación terrenal no le basta aceptar *lo que hay* a la mano, para acomodarse tiene que hacer lo que no se le ofrece porque no lo hay. Este *hacer lo que no hay* no es un intercambio, una reacción resultante de una interpelación al entorno. Idea lo que va a hacer para no adaptarse a condiciones previas ya que no se ve compelido a responder instintivamente al medio:

son los actos técnicos, específicos del hombre. El conjunto de ellos es la técnica, que podemos, desde luego, definir como la reforma que el hombre impone a la naturaleza en vista de la satisfacción de sus necesidades²⁰.

¹⁴ “Sobre la realidad radical” (1930), VIII, 389.

¹⁵ *El hombre y la gente. [Curso de 1949-1950]*, X, 221.

¹⁶ Luis NÚÑEZ LADEVÉZE, Ignacio ÁLVAREZ DE MON y Margarita NÚÑEZ CANAL, “Ensimismamiento y tecnicidad. Aportaciones recientes para una interpretación sistematizada de la obra de Ortega y Gasset”, *Doxa Comunicación. Revista Interdisciplinaria de Estudios de Comunicación y Ciencias Sociales*, n.º 35 (2022), pp. 379-393.

¹⁷ *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1947), IX, 951.

¹⁸ Cfr. Marcos ALONSO, *Ortega y la técnica*. Madrid: CSIC, 2021; Alfonso GARCÍA MADALENA, *El centauro ontológico. Idea y sentido de la técnica en Ortega y Gasset*. Tesis doctoral. Madrid: UNED, 2019; Jesús CONILL, *Intimidad corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri*. Madrid: Tecnos, 2019.

¹⁹ “[Introducción al curso *¿Qué es la técnica?*]” (1933), IX, 27.

²⁰ “Meditación de la técnica” (1933), V, 558.

Al denominar “técnica” al acervo de ideas inventado durante el relato de la rectificación del *milieu*²¹, puede decirse que el factor que permite entender la planetaria irradiación de la tarea humana es la historicidad de sus realizaciones. Si cabe entender la breve obra “Meditación de la técnica” como disruptiva es, justamente, por haber avanzado las pautas para comprender que no se trata de una simplificación. Por supuesto, implica que las características de lo que habitualmente se ha entendido como manifestaciones de la singularidad humana, tales como el razonamiento, la creatividad, la comunicación mediante signos, la autoconciencia, pueden explicarse apelando a rasgos técnicos. Tal es el objetivo de este trabajo.

2. Del *Umwelt* de Uexküll²² al análisis de la intencionalidad

El asalto al darwinismo y al conductismo por la nueva biología da pie a que Ortega se replantee el tema de la intencionalidad a la que Husserl dio entrada al incorporar el concepto de “intención” que Brentano retomó de la escolástica y de la que pronto matiza algunas diferencias²³. La fenomenología introdujo la expresión “intencionalidad” para reconocer el rasgo común a toda vivencia reflexiva: “es inherente a la esencia de todo *cogito* actual el ser conciencia *de* algo”²⁴. *Cogitatio* expresa un desdoblamiento intencional de la conciencia en su objeto, que no se produce en la conciencia sensible. A diferencia de Husserl, para Ortega, la “conciencia-*de*” no es reflexiva, es ejecutiva; no se trata de darse cuenta de lo que uno hace mientras lo hace. Las habituales ocupaciones del hombre, pasear, comer, escribir, hablar, no se hacen percatándose de que se hacen, *se ejecutan* de modo distraído, sin dejar de ser intencionales. La conciencia es actividad vital: “El dolor en que pienso no me duele, *es* objetivamente, no *es* ejecutivamente”²⁵. Pensamos sin pensar que pensamos: “la *cosa* pensante no se piensa a sí misma”²⁶. Cuando se hace lo que se sabe, se sabe lo que se hace sin pensarlo. Nuestro enfoque se orienta ya a mostrar que la tecnicidad liga la idea de circunstancia al desdoblamiento intencional.

²¹ Usa “*milieu*” en “Guillermo Dilthey y la idea de la vida”.

²² Jakob von UEXKÜLL, *Ideas para una concepción biológica del mundo*. Madrid: Espasa, 1945.

²³ Edmund HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México D. F.: FCE, 1962, 2.ª ed., p. 388.

²⁴ Edmund HUSSERL, *Investigaciones lógicas*, ed. cit., p. 497.

²⁵ “[Vida como ejecución (el ser ejecutivo). Lecciones del curso 1929-1930]”, VIII, 201.

²⁶ *¿Qué es filosofía?* (1929), VIII, 340; *vid.* “[Vida como ejecución (el ser ejecutivo). Lecciones del curso 1929-1930]”, VIII, 201. Cfr. Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 3, 332: “Ninguna proposición puede decir nada de sí misma”. Madrid: Revista de Occidente, 1957.

2.1. Del *Umwelt* a la *circunstancia*

Según Ortega el hallazgo de un principio de autonomía es común a las ciencias de la vida: las segrega del mecanicismo y del conductismo, secuelas de un dualismo que separó tajantemente *res cogitans* y *res extensa*. El novedoso enfoque de Uexküll, que tanto le interesó²⁷, puede resumirse en que la vida responde a un “plan” inscrito que interactúa con el contorno. El organismo deja de ser una máquina disociada de la vitalidad²⁸. Las investigaciones del biólogo estonio muestran que ni la planta ni el animal se adaptan, sino que interactúan con un medio (*Umwelt*), donde se realiza la interacción entre un ser vivo y el mundo natural en que se despliega y delimita su vitalidad:

Cada organismo solo entra en relación con una parte muy pequeña del mundo exterior. Cada ser vivo, mediante estas relaciones, se crea un mundo circundante (...). Cada especie nueva está caracterizada por un nuevo plan. La naturaleza no escoge los organismos²⁹.

Ortega advierte que el hombre se crea “un mundo circundante”³⁰, pero como

*no pertenece a este mundo espontáneo y originario (...) no se queda tranquilamente incluido en él como los animales, las plantas y los minerales (...) está metido en la naturaleza, pero no pertenece a la naturaleza*³¹.

La nueva biología presenta al viviente como unidad vital en un mundo circundado por la mutua conectividad entre los plexos del organismo y el ambiente en que se desempeña. Esto se parece a “yo soy yo y mi circunstancia”. Pero esa interdependencia no explica la rectificación del *Umwelt*, el esfuerzo de *imaginar* cómo *desencadenarse* del apresamiento material³². La compenetración entre unidad vital del organismo y medio ambiente no es suficiente para entender la antitética relación que se da entre hombre y entorno. Max Scheler se refiere a esta peculiaridad cuando observa que “un ser espiritual ya no está vinculado a sus impulsos,

²⁷ Jakob von UEXKÜLL, “Prólogo”, en *Ideas para una concepción biológica del mundo*, ed. cit., pp. 7-8. Señala Ortega en dicho prólogo a la primera versión española: “sobre mí han ejercido, desde 1913, gran influencia estas meditaciones biológicas”, “Prólogo a la *Biblioteca de Ideas del siglo XX*” (1922), III, 415. Y en el “Prólogo para alemanes” (1934), IX, 161: “De aquí la serie de ensayos escritos por mí durante aquellos años, en que ampliando al orden filosófico las ideas biológicas de von Uexküll, combato la idea de que el hombre viva en el *medio*”.

²⁸ Jakob von UEXKÜLL, *op. cit.*, p. 17; José ORTEGA Y GASSET, *Las Atlántidas* (1924), III, 752.

²⁹ Jakob von UEXKÜLL, *idem*.

³⁰ Husserl usa “mundo circundante” en *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Paulinas, 1979, §58 y ss.; añade “de la vida”, p. 210.

³¹ “El mito del hombre allende la técnica” (1952), VI, 813.

³² *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1947), IX, 1017.

ni al mundo circundante”³³. También para Ortega resulta “bastante extraño (...) ¿Cómo un ser, que es una parte de la naturaleza, puede no pertenecer a ella? (...) inserto en la naturaleza, es extraño a ella”³⁴, pero advertir esta desvinculación es insuficiente. Reprocha a Scheler que no aprecia que el animal tiene que estar fuera de sí por la sencilla razón de que no tiene un “dentro de sí”³⁵. La circunstancia es una inserción del interior del hombre en lo exterior para modificarlo. La vida interior de la fantasía para imaginar cómo salir de la prisión: “un edificio de fantasías organizadas en fantástico mundo”, eso es lo extraño³⁶.

Las primeras aproximaciones a la noción de *circunstancia* en “Adán en el Paraíso” (1910) son tentativas. El apotegma explícito procede de *Meditaciones del Quijote*: “yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo”³⁷. El énfasis literario de la repetición de la copulativa en la apódosis camufla la repetición del “yo” de la prótasis, “yo soy *yo* y mi circunstancia”. Pero la adición de dos cosas, *yo* y *circunstancia*, no puede dar como suma uno de los sumandos a menos que el segundo sumando sea igual a nada. Aunque la retórica reiteración de la “y” atenúa la tosquedad, Ortega rectifica posteriormente el apotegma englobando ambos términos en el abarcador acontecer de *mi vida*:

Yo no soy más que un ingrediente de mi vida: el otro es la circunstancia o mundo. Mi vida, pues, contiene ambos dentro de sí, pero ella es una realidad distinta de mí. Yo *vivo*, y al vivir estoy *en* la circunstancia, la cual no soy yo (...) en la realidad vital. Yo y las circunstancias formamos parte de mi vida³⁸.

Este coexistir separados *yo* y *circunstancia* recuerda, en la analítica existencial de *Ser y tiempo*, a la desvinculación del *Dasein* de su contigüidad entitativa³⁹. Por esta y otras similitudes se ha insistido en que Ortega siguió a Heidegger⁴⁰. No lo discutiremos, pero, aunque así fuera, Ortega no opone *yo* a *circunstancia*, como Heidegger lo ontológico a lo óntico. Al reunirlos en “mi vida”, el dramatismo narrativo prevalece sobre el conflicto existencial, la vitalidad

³³ Max SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires: Losada, 1938, p. 55.

³⁴ “El mito del hombre allende la técnica” (1952), VI, 813.

³⁵ *Ideas y creencias* (1940), V, 677.

³⁶ IX, 1017.

³⁷ *Meditaciones del Quijote* (1914), I, 757. El énfasis con la cursiva es nuestro.

³⁸ *Principios de Metafísica según la razón vital. Curso de 1952-1953*, VIII, 598 (el énfasis en el *en* es nuestro); *En torno a Galileo* (1947), VI, 380-381: “vivir es estar yo (...) en la circunstancia”.

³⁹ Martin HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, trad. de José Gaos. México D. F.: FCE, 1951. Dadas las dificultades de traducción, hemos cotejado la versión de Gaos con la cuidada en línea de Rivera: <https://bit.ly/3cqZw4W>. Véase §3 y §4 de la “Introducción”, pp. 19-25. Sobre la traducción de Gaos, cfr. Nayelli CASTRO, “*El ser y el tiempo* de Martin Heidegger, en la traducción de José Gaos (1951)”, [en línea] en *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes* (2012), pp. 1-8. Dirección URL: <https://bit.ly/3IVkwx1>.

⁴⁰ Cfr. Alfonso GARCÍA MADALENA, *op. cit.*, pp. 217-244.

dramática sobre la vacuidad ontológica, lo cual induce a pensar que el vitalismo de Dilthey en la “circunstancia” es más intenso de lo que Ortega declara⁴¹. Lo relevante es que esta prevalencia es congruente con la discrepancia que analizaremos después entre la filosofía orteguiana de la tecnicidad y la actitud de Heidegger ante la técnica⁴².

2.2. Circunstancia corporal y conciencia intencional

En Uexküll⁴³ encontró Ortega recursos para forjar esa intuición primeriza de la imbricación del yo en la circunstancia. A diferencia de lo que ocurre entre los animales y el *Umwelt*, la circunstancia se perfila como *contraposición* entre lo que el hombre requiere ser y una exterioridad que le resulta “hostil”. El hombre procura adaptar el mundo externo a cada situación de su vida. Esta aposición entre hombre y mundo se da en la fantasía, sin reflexión. Ortega discute a Husserl el acceso a un “yo puro” del que deducir el mundo. Para salir de dudas no necesita fundamentar un yo idealizado por sí mismo: “Yo me soy presente sin que necesite percibirme”⁴⁴. El cartesiano *cogito ergo sum* es una posibilidad, no es algo “constitutivo del pensamiento”⁴⁵. Señala Ortega:

toda conciencia tiene validez ejecutiva (...) el acto de conciencia es real, pero su objeto es *sólo* intencional por tanto, irreal (...) *no hay tal fenómeno* “conciencia de...” como forma general de la mente. Lo que hay es la realidad que yo soy (...) como coexistencia del yo con las cosas en torno o *circunstancia* (...) *conciencia es una hipótesis* (...) *no hay conciencia* como forma *primaria* de relación entre el llamado “sujeto” y los llamados “objetos”; (...) lo que hay es el hombre siendo a las cosas, y las cosas al hombre⁴⁶.

La *circunstancia* cobra pleno sentido para diferenciar el vitalismo humano del animal. *Umwelt* es el ámbito de compenetración entre la naturaleza y “la confor-

⁴¹ Cfr. Nelson ORRINGER, “«Reforma de la filosofía» en Ortega y la «nueva filosofía de la vida» de Dilthey según Georg Misch”, *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, vol. 8, n.º 11 (2019), pp. 115-140.

⁴² Revisiones de conjunto de la filosofía de la técnica de Heidegger en Ángela LUZIA, *Técnica y ser en Heidegger. Hacia una ontología de la técnica moderna*. Tesis doctoral. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2008; Eduardo SABROVSKY (ed.), *La técnica en Heidegger*, 2 vols. Santiago de Chile: Universidad Diego Portales, 2006-2007.

⁴³ Para detalles sobre el conocimiento de Uexküll a través de Scheler o Hartmann, diferencias en Uexküll y Scheler con Ortega, cfr. Alfonso OLIVÉ, “La influencia de Jakob von Uexküll en la filosofía alemana del siglo XX”, [en línea] en *Ensayos de filosofía*, n.º 8 (2018), pp. 262 y ss.

⁴⁴ “[Vida como ejecución (el ser ejecutivo). Lecciones del curso 1929-1930]”, VIII, 202.

⁴⁵ *Ibid.*, 201.

⁴⁶ *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1947), IX, 1120, nota (la cursiva en *circunstancia* es nuestra). Cfr. “Prólogo para alemanes” (1934), IX, 157-158.

midad al plan del ser orgánico⁴⁷, la urdimbre de interdependencias abarcado por el plan en un territorio conexo. Hay un *dentro* vital, fuente biológica de la energía orgánica, y un *fuera* de interactuación circundante. Esta distribución es desbordada en la circunstancia humana. Aunque en ambos casos hay un dentro, el organismo vital, y un fuera, el mundo, la toma de conciencia de sí es, además, irreductible a una determinación espacial o temporal. Interiormente fundida en la corporalidad, la actividad egocéntrica no queda materialmente ceñida por un mundo que la circunda repudiándola. Nace de un recogimiento que se defiende desdoblándose en un objeto para imaginar cómo avenirse a la hostilidad de un mundo que necesita para sobrevivir.

El cuerpo es la circunstancia inmediata donde el drama *yo* reacciona contra el afuera *mundo*. Es el cuerpo (incorporado al mundo), no el yo, quien delimita el fuera. En el plan vital pensante, el yo es actividad, que Husserl denomina “noética”, inaccesible a observación por ejecutarse intencionalmente. El desdoblamiento intencional – “conciencia es referirse a un objeto”⁴⁸– configura una “percepción de sí mismo”, una técnica intencional⁴⁹ que introduce el afuera coexistente en la encarnación corpórea que somos. La indescriptible actividad del yo queda circunscrita en la unidad corporal frente al exterior. Una filosofía de la corporalidad, de la que Ortega deja importantes trazos en la dispersión de su obra, tiene aquí su supuesto⁵⁰.

La interacción de un plan orgánico que fantasea dentro de sí no se hace efectiva en un prefijado *Umwelt* etológico. Dessauer comenta que, en Uexküll, el medio ambiente es su concha, su “prisión”⁵¹. Para Ortega el cuerpo es “prisión”⁵², el preso es el yo libre: un “Adán ensimismado” en cautividad somática y libertad, recluso “en un campo libre”⁵³ donde fija su residencia.

La conciencia intencional, que Ortega asume de Husserl, apresada en el entramado orgánico, desdobra su objeto en la inextensa soledad del yo. El *de* de la conciencia-*de*, no está materialmente en ninguna parte. Fruto hipotético de la teoría, *es la hipótesis que hemos heredado de Descartes*⁵⁴. Si la conciencia es hipótesis, la filosofía y la teoría, técnicas explicativas; la conciencia es teoría, explicación técnica.

⁴⁷ Jakob von UEXKÜLL, *op. cit.*, p. 29.

⁴⁸ *Sistema de la psicología* (1915), VII, 467.

⁴⁹ Scheler centra el *acto de ideación* “en la reducción fenomenológica como técnica”, *op. cit.*, p. 69.

⁵⁰ Mi cuerpo “me es el instrumento inmediato de que me sirvo para habérmelas con las demás cosas”, *El hombre y la gente. [Curso de 1949-1950]*, X, 221. Cfr. Jesús CONILL, 2019. En su tesis *La idea de filosofía en Ortega y Gasset* (Madrid: UCM, 2009), Jesús RUIZ FERNÁNDEZ resume la relación: “Husserl es la fuente y von Uexküll el refuerzo”, p. 51. Cfr. Marcos Alonso, 2021 y Alfonso García Madalena, 2019.

⁵¹ Friedrich DESSAUER, *Discusión sobre la técnica*. Madrid: Rialp, 1964, p. 185.

⁵² Tomando la referencia platónica del *soma* como traducción de “prisión”.

⁵³ *¿Qué es filosofía?* (1929), VIII, 331 y ss.

⁵⁴ *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1947), IX, 1119-1120, nota.

todo pensamiento (...) como un caso particular de la actividad técnica del hombre. Si esto fuera cierto (...) el hombre no fabrica instrumentos útiles porque piensa y sabe sino al revés (...) es *homo sapiens* porque es, quiera o no, *homo faber* y la verdad, la teoría, el saber no es sino un producto técnico⁵⁵.

Si la filosofía es instrumento, la tecnicidad está suscrita por “la técnica de la precisión conceptual”⁵⁶. El desdoblamiento intencional es un recurso de la teoría para explicar la ejecutividad de la conciencia:

expuse desde 1914 [véanse *Meditaciones del Quijote*] la descripción del fenómeno “conciencia de...” haciendo constar, frente a todo idealismo, que no es *pura* descripción, sino ya *hipótesis*, decir que el acto de conciencia es real, pero su objeto es *sólo* intencional, por tanto irreal. (...) Lo que hay es la realidad que yo soy abriéndose y padeciendo la realidad que me es el contorno⁵⁷.

La realidad es que el hombre produce objetos tan irreales como atribuir significado a un significante o una función de uso a algo que sólo la tiene cuando la imaginación productiva lo adjudica.

la filosofía, no es vida sino medio para ella, *organon*, instrumento –en suma, técnica (...) una técnica conceptual⁵⁸.

Y añade en *La razón histórica. [Curso de 1940]*: “la teoría es irrealidad e imaginación”⁵⁹. Define Ortega al hombre como “animal fantástico”: “*La razón no es sino un modo, entre muchos, de funcionar la fantasía*”⁶⁰. Lo que llamamos “razón no es sino fantasía puesta en forma”⁶¹. Uexküll había utilizado a Kant como fuente:

Kant nos ha enseñado que nuestra alma es un organismo y que en el alma encontró una fuerza originaria en todas partes activa, a la que, por razón de sus productos, designó como *imaginación productiva*⁶².

Esta referencia de Uexküll a Kant permite apreciar un segundo punto en que Ortega se separa del kantismo, ahora de la analítica trascendental. Para

⁵⁵ *Principios de Metafísica según la razón vital. Curso de 1932-1933*, VIII, 621.

⁵⁶ *Sistema de la psicología* (1915), VII, 442.

⁵⁷ IX, 1120, nota (la cursiva en *hipótesis* es nuestra).

⁵⁸ “Principios de Metafísica según la razón vital. [Lecciones del curso 1935-1936]”, IX, 198.

⁵⁹ IX, 484.

⁶⁰ *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1947), IX, 1018.

⁶¹ *Sobre una nueva interpretación de la historia universal. Exposición y examen de la obra de Arnold Toynbee: A Study of History* (1948), IX, 1367. Cfr. Jesús CONILL, “«La victoria de la técnica», según Ortega y Gasset (una alternativa a Heidegger)”, *Revista Internacional de Tecnología, Conocimiento y Sociedad*, vol. 2, n.º 1 (2013), p. 50.

⁶² Jakob von UEXKÜLL, *op. cit.*, p. 260.

Kant la imaginación “es un ejercicio de la espontaneidad (...) la facultad de determinar *a priori* la sensibilidad”. La síntesis de la sensibilidad

distínguese de la intelectual (que se hace sin la imaginación, solo por el entendimiento (...)). En cuanto la imaginación es espontaneidad la llamo imaginación *productiva*, distinguiéndola así de la *reproductiva*, cuya síntesis está exclusivamente sometida a leyes empíricas y por tanto no pertenece a la filosofía trascendental, sino a la psicología⁶³.

Ortega abandona el trascendentalismo kantiano, no reconoce una deducción trascendental, no escinde la imaginación reproductiva de la productiva, ni separa en compartimentos estancos, imaginación, fantasía y entendimiento. Lo que hay es la síntesis vital del yo orgánico en la forma de una imaginación desmesurada cuyas emanaciones, consolidadas por una memoria⁶⁴ poderosa, son desdobladas por la fantasía en su interior, separando la actividad de la conciencia de su objeto. Conciencia es conciencia-*de* algo. A este desdoblarse se debe la invención de denominaciones simbólicas y la atribución de funciones de uso a las cosas.

2.3. Adán en el Paraíso

Adjudicar funciones a las cosas –lo “ente”, en terminología heideggeriana– que circundan la corporalidad es un acto espontáneo de la conciencia cuyo objeto es “irreal”⁶⁵. La adjudicación de una función a una cosa es tan inmensurable como una lágrima⁶⁶. La convierte en artificio para extender la acción de los sentidos, ampliar o focalizar la observación a donde los órganos sensoriales no pueden acceder por sí mismos. El útil añadido a la corporalidad modifica el campo de observación empírico y de interacción pragmática, abre la observación al universo, “el cielo estrellado por encima de mí”, y penetra en el mundo interior, “la ley moral dentro de mí”. Según Dessauer,

el hombre, como ser que no acaba en la Naturaleza, *se construye su medio ambiente*, su esfera de percepción y de situación, *por sí mismo* (...) todo aquello que designamos con el término general de “civilización” (...). *Todos los bienes objetivos de la civilización portan el cuño de la técnica* (...). *El sentido unitario de la técnica se*

⁶³ Immanuel KANT, *Crítica de la razón pura*, trad. de Manuel García Morente. México D. F.: Porrúa, 1972, §24, p. 88. Y, por tanto, escindida de la razón; Uexküll no capta que la imaginación *productiva* tiene una función trascendental, no orgánica.

⁶⁴ “El hombre es el animal de la larga memoria”, “Sobre un Goethe bicentenario” (1949), VI, 556.

⁶⁵ *Supra*, nota 41.

⁶⁶ Martin HEIDEGGER, *Seminarios de Zollikon*. México D. F.: Morelia, 2007, p. 127.

*encuentra en la construcción del medio ambiente por encima de lo dado en la Naturaleza y apuntando al espíritu, al destino y al desarrollo del hombre*⁶⁷.

Ortega da un paso implícito en Dessauer. Si no hay duda de que lo hace, la cuestión es cómo lo hace. El desdoblamiento explica la tecnicidad. Si se entiende por circundante lo que está al alcance contiguo de los sentidos, la interacción entre el hombre y el mundo traspasa la inmediatez circundante que Uexküll entiende como entorno biológico. La intencionalidad es una hipótesis para explicar cómo los sentidos proyectan una acción ampliadora del *Umwelt* que rectifica. La adjudicación de funciones de uso y atribución de significados a una materia inerte rebosa el espacio y el tiempo de la contigüidad sensorial prolongando la acción de los sentidos fuera del alcance de la inmediatez sensible. Al concretarse en significaciones simbólicas más duraderas que la retención en la memoria, la grabación de los símbolos mantiene a los sucesivos convivientes en continuidad con sus cambios temporales. Si el pasado está presente, “lo que el hombre es incluye un pasado”⁶⁸. La tecnicidad hace historia. Describir la irradiación de funciones, significaciones y modos del desbordamiento espacial, eximido de limitarse a una zona, y de la temporalidad, dispensada de la fugacidad del recuerdo, fijada en inscripciones que transmiten su significación al conjunto de intérpretes, es tanto como describir periodos y ámbitos de la técnica.

La promiscuidad técnica descoloca el derredor humano y su temporalidad. La cercanía se problematiza, se alarga, se acorta y se deforma. El pasado es una narración hacia el presente que se proyecta al futuro imprevisible. Ortega metaforiza la estancia de Adán en el Paraíso⁶⁹. Puede que allí se sintiera vivir, pero no que sintiera problemática o imprevisible su vida. En el Edén no necesita construir para habitar. La construcción comienza con la peripecia de buscar dónde habitar la humanidad expulsada. Desalojado del hogar⁷⁰, Caín será en la tierra: “vagabundo y errante”⁷¹. Protesta, su protesta desconcierta: “convertido en vagabundo, cualquiera que me encuentre me mata”⁷². ¿Quién podría encontrar al único y fratricida hijo de Adán del que el *Génesis* da noticia? Ahí se alienta contradictoriamente la bíblica dispersión terrena. Caín no habita, tiene que edificar su edén, *construyendo* una ciudad, Henoc. El relato de la edificación arraiga en un pueblo errático que ansía ajardinarse en una tierra

⁶⁷ Friedrich DESSAUER, *op. cit.*, pp. 186-187.

⁶⁸ “Guillermo Dilthey y la idea de la vida” (1934), en *Teoría de Andalucía y otros ensayos*, VI, 252.

⁶⁹ “Adán en el Paraíso”, en *Personas, obras, cosas*, II, 61; *Sobre una nueva interpretación de la historia universal* (1948), IX, 1389-1390.

⁷⁰ “El Paraíso es vivir en la creencia”; “el Mundo, a la par, intemperie y hogar”, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1947), IX, 1114 y 1143.

⁷¹ *Génesis*, 4.12.

⁷² *Idem*.

prometida. Quién haya visto el valle del Jordán ponderará si la promesa de asentarse en un sustitutivo paradisíaco valía tan sacrificado desplazamiento. Si Ortega dice que el hombre no tiene propiamente naturaleza, sino historia, es porque la historia de esta expansión se explica como una confrontación del hombre con la naturaleza que dificulta su aposentamiento. Tener naturaleza es disponer de un *Umwelt*, un dónde en que residir. La historia es el drama del antropoide vagabundo que ha de domar el terreno para convertirlo en recinto. Al adaptar la naturaleza para fijar la morada, altera el paraje, desnaturaliza el entorno. El cuerpo hace cosas ideadas en un espacio de cosas reales: lo natural humano es desnaturalizar, añadir artificios que aumentan la distancia entre lo que naturalmente aparece ante sí como otro, cosa, cuerpo, y lo que históricamente comienza a hacerse, un animal que, a *limine*, no se conforma con lo que ejecuta ni con su emplazamiento. Su interacción en el hábitat es un quehacer que impregna de vestigios sus cambios. La conservación o el rastreo de los símbolos expresa su historicidad: “Historia (...) es (...) reconstrucción (...) que la vida humana hace de sí misma”⁷³. No está sometida a la disciplina zoológica que la naturaleza aplica a las especies aborígenes. Carece de un régimen que determine la limitación espacial de una temporalidad que la impida mutar por sí misma en otra especie distinta de la que es⁷⁴.

La fórmula inicial “si no la salvo a ella no me salvo yo”, es dramática y narrativa. La expresión “salvar” –como el “cuidar”, *sorge*, en Heidegger–, entraña obligación. El yo *incorporado* está en peligro, debe estar alerta, en guardia, pendiente de su débil envoltura. Sin *Umwelt*, el mundo resulta adverso. Tener que salvarse por sentirse amenazado es dramático⁷⁵. Se sabe en peligro porque su circunstancia corporal es perecedera, se degrada hasta la muerte. Se abre a sanear su corporalidad del deterioro, a defenderla de la amenaza, aclimatando su *Umwelt* corporal. Tarea equívoca. Adaptar el mundo a preservar la vida orgánica, a salvarla, curándola, implica atacar, agredir ese mundo circundante que empieza con su corporalidad. Cuanto más amplio y distante el mundo al que se abre el cuerpo, menos natural y más técnica será la tarea de preservarlo de su degradación. La adición de remedios extraños a la corporalidad para la subsanación orgánica aleja el organismo de su morada. La técnica no acerca al origen edénico; aleja el Edén perdido.

Puede interpretarse la historia como un distanciamiento, progresivo o no, del hombre de ese paraíso. Tiene que *inventar* lo que no había en el Edén –todo

⁷³ “Guillermo Dilthey y la idea de la vida” (1934), VI, 252.

⁷⁴ “(...) la *física* es la posibilidad de una técnica infinita. (...) La capacidad de construir un mundo es inseparable de la capacidad para destruirlo”, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1947), IX, 951 (la cursiva en *física* es nuestra). Ortega pudo decir “ciencia” y añadir bioquímica, cirugía, etc.

⁷⁵ Para Scheler las vidas animales son “actos de un drama” cuyos impulsos cambian en cada situación. Este drama es opuesto al humano, que reprime los impulsos. *Op. cit.*, pp. 56-57.

a la mano— para *descubrir* lo que hay más allá de la circunstancia dada en un paraíso cerrado. La historia lo es de las invenciones y descubrimientos que extienden su morada: la circunstancia del yo se hace historia, el *Umwelt* corpóreo descubre el cosmos.

3. Contraste del *Umwelt* en Heidegger y Ortega

Aunque no lo cite, también Heidegger recibe de Uexküll⁷⁶ la idea de *Umwelt*, término destacado en *Sein und Zeit* para delimitar el hábitat de interacción generadora de regiones de efectividad⁷⁷. Lo hace para ajustar la esencia del “organismo” corporal. Uno y otro filósofo difieren. En *Ser y tiempo* Heidegger entiende que el hombre (“ser-ahí”, *Dasein*) retiene un hábitat: “el mundo más cercano al «Dasein cotidiano» *Umwelt*”, que conserva una tendencia esencial a la cercanía de la que, como ente, se ha alejado. Es un habitar humano, al que puede regresar para vivir en el lenguaje, “la casa del ser. En su morada habita el hombre”⁷⁸. Para Heidegger el lenguaje durante la modernidad “va cayendo fuera de su elemento, se abandona a nuestro mero querer y hacer a modo de instrumento de dominación sobre lo ente”⁷⁹. Para Ortega no oponer un instrumento de dominación sobre *lo ente* es plegarse a una circunstancia “hostil a su condición: *este mundo*”⁸⁰. Para ser morada de la comprensión del ser, Heidegger propone desandar la historia hacia la ontología que le ha separado del hogar. Su morar se ha diluido a causa de un progreso científico-técnico que ha relegado “la pregunta por el ser del ente y olvidado reencontrarse con el ser: el ente nos sale al encuentro por todas partes (...) ¿dónde está y en qué consiste el ser?”⁸¹ El olvido del ser oculta al hombre su habitar esencial y lo entretiene en la fluctuación de la ambivalencia científico-técnica que tanto sirve a la construcción como al aniquilamiento de lo construido. Hay que regresar al seno etimológico para preguntarse por el Ser perdido. Ortega revierte esta presunción: el hombre construye, por eso habita. Porque no habita en el Ser, construye el ente, contesta Heidegger. Replica Ortega: “a mi juicio, ni el hombre

⁷⁶ Heidegger cita a von Baer para tratar del *Umwelt*, a cuyo análisis dedica el capítulo “La mundanidad del mundo”, en *Ser y tiempo*, ed. cit., pp. 72 y ss. *Ver* Martin HEIDEGGER, *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*. Madrid: Alianza, 2007, §60, p. 306.

⁷⁷ Para la dependencia de Heidegger del concepto de *Umwelt* de Uexküll, *ver* Enrique MUÑOZ PÉREZ, “El aporte de Jakob von Uexküll a *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad (1929-1950)* de Martin Heidegger”, [en línea] en *Diánoia*, vol. 60, n.º 75 (2015), pp. 85-103.

⁷⁸ Martin HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, ed. cit., p. 75; cfr. José ALSINA CALVÉS, “La biología en *Los conceptos fundamentales de la metafísica* de Martin Heidegger: influencias de Hans Driesch y de Jakob von Uexküll”, *Filosofía e História da Biologia*, vol. 13, n.º 1 (2018), pp. 61-70.

⁷⁹ Martin HEIDEGGER, *Carta sobre el Humanismo*. Madrid: Alianza, 2000, pp. 11 y 19-20.

⁸⁰ *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1947), IX, 951.

⁸¹ Martin HEIDEGGER, *Introducción a la Metafísica*. Madrid: Alianza, 2001, p. 37.

construye porque ya habita ni el modo de estar y ser del hombre en la tierra es un habitar. Me parece más bien que es todo lo contrario”⁸².

Arrojada del Paraíso, la especie humana carece de hábitat. Para Ortega, habitar y alojarse son necesidades corporales, como comer y dormir. La construcción es exigida para adaptar a sus deseos la hostilidad natural venciendo su resistencia a ser dominada. Humanizar el habitar es alejarse, desnaturalizar lo natural. La frágil incardinación lleva a construir para habitar. Alojarse es entrometerse en un mundo adverso. Por eso elige aposentarse, dónde construir su morada; es nómada “trashumante”⁸³ en una “ubicuidad planetaria”⁸⁴.

Para Heidegger la técnica es “medio para unos fines (...) un hacer del hombre”⁸⁵. En cuanto medio, la esencia de la técnica queda fuera de la esencia del *Dasein*. Heidegger hubo de salir al paso de que su actitud se interpretara como antitécnica. Entrevistado en 1969 por Wisser, precisó que

no he hablado nunca contra la técnica, ni tampoco contra lo así llamado demoníaco de la técnica, sino que trato de entender la esencia de la técnica. (...) Se debe recusar el malentendido de que yo estoy contra la técnica. (...) No se trata aquí de una resistencia a la técnica o de un enjuiciamiento, sino que se trata de entender la esencia de la técnica y del mundo técnico⁸⁶.

La cuestión está en “el mundo técnico”. En el habitar buscando, hay que distinguir entre ocuparse de una “verdad óptica” en la que se centran las ciencias positivas cuya secuela es la técnica, y ocuparse de la “verdad ontológica”, la morada oculta por los entes, que equivale a juzgar “según bases no empíricas”⁸⁷. La atención a lo positivo anula lo ontológicamente verdadero. De su crítica a Kant se infiere que “la verdad óptica se orienta necesariamente hacia la verdad ontológica”⁸⁸. Ciencia y técnica, reguladas por la eficacia objetiva de su aplicación, constituyen un peligro que sobrepasar, pues las hace útiles para cualquier ontología doctrinal. Son instrumentos de dominio de la doctrina que los utilice. Un martillo puede ser un arma mortal o un útil de

⁸² “En torno al «Coloquio de Darmstadt, 1951».- III. [Borrador]” (1952), X, 379.

⁸³ “Prólogo para alemanes” (1934), IX, 161. Ortega distingue la ubicuidad de la especie de la del cuerpo: “cuerpo-cárcel. (...) No me permite ser ubicuo”, *El hombre y la gente. [Curso de 1949-1950]*, X, 183. La corporal se alcanza en el espacio virtual, Margarita NÚÑEZ CANAL y Luis NÚÑEZ LADEVÉZE, “Understanding the Revolt: *Man the Technician* in Global Rhetoric”, *Communication & Society*, vol. 34, n.º 4 (2021), pp. 33-47.

⁸⁴ “Prólogo a *Veinte años de caza mayor*, del conde de Yebes” (1943), VI, 299. *Id.* “En torno al «Coloquio de Darmstadt, 1951».- III. [Borrador]” (1952), X, 378-379.

⁸⁵ Martin HEIDEGGER, “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos*, trad. de E. Barjau. Barcelona: Serbal, 1994, p. 10.

⁸⁶ Richard WISSER (rec.), *Martin Heidegger al habla*. Madrid: STVDIVM Ediciones, 1971.

⁸⁷ Martin HEIDEGGER, *Kant y el problema de la metafísica*. México D. F.: FCE, 1954, p. 20.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 23.

construcción. Es obvio con la energía atómica y actualmente con la inteligencia artificial, producto del acoplamiento científico-técnico, de un ocuparse prioritariamente por la dominación entitativa, lo cual puede ser tanto fuente de cooperación como arma de demolición⁸⁹. Esta ocupación por lo entitativo esconde la autenticidad del hombre y la verdad del Ser. Heidegger lo examina en su “Pregunta por la técnica”:

Todo está en manejar de un modo adecuado la técnica como medio. Lo que queremos, como se suele decir, es tener la técnica en nuestras manos (...) dominarla (...) la correcta definición instrumental de la técnica, que es correcta, no nos muestra todavía la esencia (...). Tenemos que preguntar: ¿qué es lo instrumental mismo? (...) La técnica moderna no se puso en movimiento hasta que pudo apoyarse en la ciencia natural exacta (...) esto es correcto; pensado desde el punto de vista de la historia acontecida, no corresponde a la verdad (...) el hombre anda al borde de despeñarse, de precipitarse allí donde él mismo va a ser tomado sólo como existencia (...). La verdad es que hoy el hombre no se encuentra en ninguna parte consigo mismo, es decir, con su esencia (...). Lo que amenaza al hombre no viene en primer lugar de los efectos posiblemente mortales de las máquinas y los aparatos de la técnica. La auténtica amenaza ha abordado ya al hombre en su esencia⁹⁰.

Dejando aparte el estilo, que Ortega, entre comillas, alaba⁹¹, su idea difiere en la integración de hombre y “mundo técnico”. Compartiendo el supuesto de la pregunta de Heidegger de que la técnica “es un medio para unos fines” y “un hacer del hombre”, Ortega añade que el humano “mundo es técnico”. No existe nada que, siendo instrumento, no sea a la vez un hacer humano y nada hecho por el hombre que no sea instrumento de su pensar. No es *un* hacer, sino *el* hacer humano. No hay ontología tras lo óptico, hay filosofía de la técnica. Cada acto de ideación expresa una inteligencia orgánica donde la tecnicidad aparece como desdoblamiento de la fantasía tanto al imaginar como al realizar lo imaginado. El acto intelectual es acto técnico, un desdoblamiento intencional de la acción de un sujeto inteligente en objeto de su propia intelección. Hipótesis que Brentano tematizó al separar lo *psíquico* de lo *físico*, “es una distinción importante porque abrió el camino al desarrollo

⁸⁹ Cfr. la siguiente noticia: Marta SANZ ROMERO, “La IA podría «extinguir la humanidad», alertan el padre de ChatGPT y más de 100 expertos”, [en línea] en *El Español*, 30 de mayo de 2023. Dirección URL: https://www.elespanol.com/omicrono/tecnologia/20230530/ia-podria-extinguir-humanidad-alertan-chatgpt-expertos/767673414_0.html. [Consulta: 27, junio, 2023].

⁹⁰ Martín HEIDEGGER, “La pregunta por la técnica”, ed. cit., pp. 9-37.

⁹¹ Ortega combina alabanza y reproche: “ha sido una frivolidad, un capricho académico de Heidegger (...) un pensador absolutamente de primer orden”, “[Medio siglo de filosofía]” (1950), X, 345.

de la fenomenología lo que sirvió al análisis de la conciencia intencional como conciencia-*de* algo⁹².

El desdoblamiento intencional (conciencia-*de*) no es una elaboración instintiva de un instrumento, como un dique de castor o un hormiguero, sino una atribución artificial de una función a un objeto que sólo la posee porque le es atribuida, o de un significado a un significante para hacerlo símbolo de lo que materialmente el significante no es. El lenguaje no es una residencia ancestral que cuidar o donde morar, sino un instrumento defectuoso, perfectible, que “no da para tanto”⁹³. Esta perspectiva orteguiana inserta la *tecnicidad* en el centro de la acción y del lenguaje. El acto de idear un uso o adjudicar una función y el acto de simbolizar que asigna significado a un significante responden a un mismo desdoblamiento intencional del sujeto en objeto. Para abordar con realismo el porvenir hay que ponderar si la analítica del *Dasein* del regreso es más adecuada, cara el futuro, que la hipótesis de la tecnicidad, que Ortega plantea desde una perspectiva geoestratégica en *La rebelión de las masas*⁹⁴.

4. Realismo orteguiano, idilio heideggeriano

Si Ortega tuviera razón sobre los actuales intérpretes de Heidegger, reorientar la técnica a una finalidad humanista resulta más problemático, pero más realista. No se trata de discutir para decidir si Ortega o Heidegger, sino dónde y cómo asentar la seguridad del porvenir. Se comprende la irritación que ambos provocaron en el pensamiento marxista que adjudicaba a la razón instrumental un devenir inmanente al flujo histórico, incluida la Escuela de Frankfurt, al menos hasta Habermas⁹⁵. Contradiendo la propia coherencia, las corrientes propiciadas por un neo-marxismo obligado a asumir el fracaso de la lucha de clases frente al capitalismo tecnológico, encontraron refugio en el pesimismo heideggeriano, *idílico* más que utópico, sustituyendo la promesa de la tierra igualitaria por la del reencuentro de la morada perdida. Si tuviera razón Ortega, las reinterpretaciones heideggerianas nacidas de la frustración de las expectativas históricas de la lucha de clases y desgastada la teoría crítica, las nuevas ideologías eurocéntricas que

⁹² Edmund HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, ed. cit., §85, p. 205. Sobre la deuda de Husserl con Brentano, *vid.* p. 334, nota y p. 388. Cfr. Edmund HUSSERL, *Investigaciones lógicas*, ed. cit., Investigación Quinta, c) 2, §9, pp. 489 y ss.

⁹³ *El hombre y la gente. [Curso de 1949-1950]*, X, 306.

⁹⁴ Luis NÚÑEZ LADEVÉZE, Tamara VÁZQUEZ BARRIO y Margarita NÚÑEZ CANAL, “El tránsito a la modernidad líquida global: la *rebelión de las masas* en el *vecindario indefinido*”, [en línea] en *Arbor*, vol. 196, n.º 797 (2020), pp. 1-12.

⁹⁵ Luis NÚÑEZ LADEVÉZE, Margarita NÚÑEZ CANAL e Ignacio ÁLVAREZ DE MON, “El anuncio de Ortega y Gasset del progreso regresivo hacia el individualismo en red”. *Anàlisi: Quaderns de Comunicació i Cultura*, n.º 65 (2021), pp. 87-101.

presentan el transhumanismo ecologista y animalista como una pugna contra la industrialización tecnológica, dejan a Occidente indefenso frente al ímpetu del capitalismo chino de partido, el auge del capitalismo de castas hindú y el rechazo del islamismo autocrático. En cambio, si tuviera razón Heidegger, las ideas de Ortega seguirán manteniendo utilidad, pues en ambos casos habrá que enderezar la técnica de los peligros derivados de su descontrol sin renunciar a sus promesas, de modo que el remedio no sea peor que la enfermedad. La estrategia a adoptar puede ser realista y atenta a sus posibilidades de rectificación, o replegada añorante de un origen idílico que “espera en la morada hasta que llegue el momento de su viaje”⁹⁶.

Si todos los actos conscientes transpiran tecnicidad, es inútil desgajar al hombre de lo que hace para ser lo que es y abordar los peligros que la propia acción humana genera, como si esos peligros procedieran de un agente que pudiera evitarlos a voluntad sin perjudicarse a sí mismo en tanto especie atípica para asegurar un bien futuro “inseguro”⁹⁷. Toda ética del futuro⁹⁸ se basa en la incertidumbre. No hay modo de medir si la renuncia a fuentes de energía supone menos peligro para los miembros actuales que las consecuencias futuras de la explotación. Lo cual lleva a analizar si obliterar la tecnicidad, entendida como rasgo distintivo, sea mejor respuesta que el daño que resulta de su extirpación local o parcial, pues la propia extirpación no deja de ser una cirugía técnica. Abocados a la desnaturalización genética y a la alteración genital de la vida, la desnaturalización del medio ambiente y la adulteración alimenticia son asuntos conexos. La limitación de la actuación técnica se puede entender como una cirugía de su *tecnicidad*, de lo que el propio hombre necesita hacer para no frustrar llegar a ser lo que puede llegar a ser, sin que nos aventuramos a anticipar, como hizo el marxismo, cómo será el “llegar a ser” antes de llegar a serlo. Lo que importa éticamente es cuánto cabe precintar quirúrgicamente para asegurar la incertidumbre de un destino siempre incierto.

5. Coloquio de Darmstadt: construir para habitar, habitar para construir

El desdoblamiento intencional pudo surgir en un organismo enfermo⁹⁹, desequilibrado¹⁰⁰, cuyo mundo interior serviría de autodefensa, por espontánea,

⁹⁶ HESÍODO, *Teogonía*, §§754-755. Madrid: Gredos, 1978, pp. 104-105.

⁹⁷ *Epitólogo de la filosofía* (1943), IX, 595.

⁹⁸ Cfr. Hans JONAS, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder, 1995.

⁹⁹ Ortega imaginó en el Coloquio que enfermó de malaria (“El mito del hombre allende la técnica” (1952), VI, 814); “extraña vicisitud que sufrió (...) cierta especie de antropoides” (“Goethe sin Weimar” (1949), X, 26). Scheler: “este animal enfermo, retrasado, doliente” (*op. cit.*, p. 78).

¹⁰⁰ El hombre está “metido en la naturaleza, pero no pertenece a la naturaleza” (“El mito del hombre allende la técnica” (1952), VI, 813).

natural¹⁰¹. Su correlato objetivo sería artificial, *irreal*, un *de* hipotético, inaprehensible. El objeto del acto no puede ser descrito sin referencia a la acción que lo desdobra, pues no hay vestigio de que quede fuera de ella. La noesis crea artificios, objetos que no existen fuera de su actividad. El hombre es técnico porque adiestra una técnica de pensamiento generadora de artificios, entre ellos la poesía, la ciencia y la sociedad¹⁰². Si la tecnicidad es su forma constituyente, no se la puede precintar como si fuera ajena. La corrupción del medio ambiente no es originada por la tecnología, sino por la tecnicidad. No se trata por tanto de contraponer deseos, sino los planteamientos de Heidegger y Ortega partiendo del concepto de conciencia-*de*. Al responder Heidegger a la pregunta de “¿qué es la metafísica?” sugiere que el Ser es lo extraño, existe en un dónde que habita en un origen perdido¹⁰³. En Ortega, lo extraño es que en un nuevo día del génesis brote la intencionalidad en un antropoide carente de hábitat que hace la casa¹⁰⁴. Si es así, no vivimos para habitar, habitamos para sobrevivir en un mundo inhóspito¹⁰⁵, donde no está prevista la degradación causada por una corporalidad inteligente¹⁰⁶.

Lo que se discute es dónde anida el déficit de supervivencia que le obliga a alojarse y alimentarse en un *hábitat* que veda casa y alimento. Si la línea heurística orteguiana fuera correcta, no vale decir que el aumento de la población y el detritus ecológico son problemas generados por la tecnología y la ciencia, son generados por la tecnicidad humana siembre abocada a la incertidumbre¹⁰⁷. Si con relación al habitar, hay que hacer hogar de la intemperie, lanzas para cazar

¹⁰¹ *Sobre una nueva interpretación de la historia universal* (1948), IX, 1366; correspondiente a “vivir una vida humana en el sentido *natural* del término”, *ibid.*, 1389-1390 (marcamos en cursiva *natural*).

¹⁰² “En fin, acontece con la filosofía como con las demás artes o técnicas que el hombre creó por haber necesitado de ellas (...) acaban por emanciparse de su oriundez utilitaria”, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1947), IX, 1109.

¹⁰³ Martin HEIDEGGER, *¿Qué es metafísica?*, trad. de Xavier Zubiri. Buenos Aires: Siglo XX, 1984.

¹⁰⁴ “El mito del hombre allende la técnica” (1952), VI, 814.

¹⁰⁵ Parafraseando a Husserl: “No vivimos para pensar, sino al revés: pensamos para lograr pervivir” (“Meditación de la técnica” (1933), V, 539; *El hombre y la gente. [Curso de 1949-1950]*, X, 147).

¹⁰⁶ Luzia examina la discrepancia (*op. cit.*, pp. 390 y ss.). Reprocha a Ortega su “fatalismo” porque interpreta erróneamente que Ortega sitúa la técnica como destino fatal del hombre (p. 389). Ortega la sitúa en el origen de la diferenciación de lo humano y rechaza el fatalismo expresamente, por lo que toda su argumentación sobre Ortega es un malentendido. Importante es que Heidegger recurre al lenguaje como “morada del Ser” para escribir en su *cabaña*, mientras que Ortega desconfía del lenguaje. Cfr. Adam SHARR, *La cabaña de Heidegger. Un espacio para pensar*. Barcelona: Editorial GG, 2016.

¹⁰⁷ IX, 1134.

o templos donde meditar, la respuesta para proveer la manutención es construir lanzas y, para orar, templos. De ser válida, el modo de abordar la peculiaridad humana para enfrentarse a su religación con la naturaleza tiene que ser consecuente con el punto de partida que sitúa en el origen la necesidad de deforestar para habitar. Cualquier otro acercamiento adolecería de idealismo. De aquí el interés de la disputa en Darmstadt¹⁰⁸. Se discute si, antropológicamente considerado, el habitar es fruto de una construcción técnica o si es un supuesto previo a la técnica¹⁰⁹. En términos heideggerianos, si “el estar a la mano” de los “útiles” es anterior a su uso¹¹⁰, si la filosofía puede o no ser precondition de la técnica.

Pensando que el hombre construye porque puede habitar en cualquier parte, no en un lugar instintivamente prefijado como en tantas especies, Heidegger propone como misión del filósofo desandar el camino para regresar a la morada del lenguaje, guarecerse en el *Umwelt* paradisíaco del Ser ontológico del que le ha ido alejando la creciente dependencia óptica de los útiles¹¹¹. Para Ortega la técnica no aleja al hombre del habitar, sino que la tecnicidad humana se distancia de la naturaleza material como condición imprescindible de la vida. Para convivir tiene que edificar dónde vivir. Mientras las demás especies tienen su propio hábitat, la característica humana es la ubicuidad:

el hombre se encuentra sí en la Tierra pero no habita –*wohnt*– en ella. Es precisamente lo que le diferencia de los demás seres –mineral, vegetal, animal. (...) su planetaria ubicuidad (...) significa (...) que carece propiamente de *hábitat*¹¹².

Invierte un tópico de la época: “combato la idea de que el hombre viva en el *medio*. Porque el *medio* no es ningún lugar determinado, es la ubicuidad”¹¹³, idea recogida de Teilhard de Chardin, anticipada en *La rebelión de las masas*¹¹⁴.

De modo análogo a como puede decirse que el hombre no actúa porque *sea* un ente entre entes, sino que actúa para *llegar a ser*, no existe porque pien-

¹⁰⁸ La conferencia de Heidegger se tituló *Bauen Wohnen Denken (Construir habitar pensar)*. Heidegger (Madrid: La Oficina, 2015, pp. 57 y 70 y ss.) relaciona la etimología de *wohnen* (“habitar”) con la de *ser*.

¹⁰⁹ “Heidegger y yo hemos dicho aproximadamente lo contrario”, “En torno al «Coloquio de Darmstadt, 1951»” (1952), VI, 805.

¹¹⁰ Martin HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, ed. cit., §16.

¹¹¹ *Ibid.*, §§13-16. Para la recepción de *Umwelt* por Heidegger, cfr. Alfonso OLIVÉ, *La perspectiva filosófica y biológica de la noción orteguiana de “vida”*. Tesis doctoral. Barcelona: Universitat de Barcelona, 2018.

¹¹² “En torno al «Coloquio de Darmstadt, 1951».– III. [Borrador]” (1952), X, 378.

¹¹³ “Prólogo para alemanes” (1934), IX, 161. *Id.* “Prólogo a *Veinte años de caza mayor*, del conde de Yebes” (1943), VI, 299.

¹¹⁴ *La rebelión de las masas* (1930), IV, 394.

sa, sino que piensa “para lograr subsistir”¹¹⁵; por similar razón, no construye porque habita en un medio, construye para situar su ubicuidad al habitar. Heidegger sigue el orden inverso:

Solo si somos capaces de habitar podemos construir (...). La auténtica penuria del habitar no consiste en primer lugar en la falta de viviendas (...) descansa en el hecho de que los mortales primero tienen que volver a buscar la esencia del habitar, de que tienen que aprender primero a habitar¹¹⁶.

Heidegger se pregunta aquí qué pasaría si la falta de “suelo natal” del hombre consistiera en que no considera aún la propia penuria del morar como tal. Pregunta sin sentido para Ortega. El hombre no tiene “suelo natal”, su “penuria” procede de tener que construirse una morada donde su habitar nunca será satisfecho. “No hay habitar humano sin técnica. No hay un habitar originario dado ya hecho. La vida es quehacer ineludiblemente técnico a partir de la fantasía”¹¹⁷.

La actitud de Ortega en Darmstadt no procede de exhibir durante el encuentro una diferencia con Heidegger¹¹⁸. Los elogios que le dedica darían para pensar que no tiene interés en hacerse notar. La discrepancia procede de que Ortega injerta el distintivo humano en el argumento previo de que: “No hay hombre sin técnica”¹¹⁹, no hay un habitar al que regresar previo al construir. Ambos rechazan que la evolución del hombre se explique por adaptación a un medio ambiente. Difieren en lo que añaden: habita en el Ser antes de construir entre entes, Heidegger; no habita para construir, construye para habitar en cualquier circunstancia, Ortega. No se propone reencontrar el habitar para construir. Nómada y errante.

El habitar, el *wohnen*, pues, no precede en el hombre al construir, al *bauen*. El habitar no le es dado desde luego sino que se lo fabrica¹²⁰.

El habitar como precondition ontológica de lo humano es, desde la perspectiva orteguiana, una pretensión, antes utópica, ahora *idílica*. El hogar, morada fabricada, viene exigida por la necesidad de subsistir en la circunstancia: “Todo

¹¹⁵ *El hombre y la gente. [Curso de 1949-1950]*, X, 151.

¹¹⁶ Martin HEIDEGGER, “La pregunta por la técnica”, ed. cit., p. 8.

¹¹⁷ Jesús CONILL, *op. cit.*, 2013, p. 53.

¹¹⁸ Heidegger escribió una nota necrológica. Cfr. “Encuentros con Ortega y Gasset”, *Revista de Filosofía*, vol. 21 (1983), pp. 141-142. Referencia del encuentro en Ulrich P. W. NAGEL, “El silencio de José Ortega y Gasset”, *Revista de Arquitectura*, n.º 4 (2000), pp. 57-66. Para detalles biográficos relacionados, cfr. Jordi GRACIA, *José Ortega y Gasset*. Madrid: Taurus, 2014.

¹¹⁹ “Meditación de la técnica” (1933), V, 559.

¹²⁰ “En torno al «Coloquio de Darmstadt, 1951».- III. [Borrador]” (1952), X, 378.

habitar es un habitar necesario (...) el hombre padece necesidad de habitar"¹²¹. No necesidad de construir porque habita previamente en el Ser, sino necesidad de construir para habitar como un "peregrino" entre seres "fijos" a una naturaleza a la que no pertenece: "Roto su ser natural, sin un modo fijo y dado de ser"¹²². Si hubiera que asignar a su quehacer una necesidad ontológica, una "morada del Ser" como procura Heidegger, habría que decir que

encontró, en sí, un mundo *interior*. Tiene un interior, un dentro, lo que otros animales no pueden tener en absoluto (...) *entró en sí mismo*: era el primer animal que se encontraba dentro de sí, y este animal que ha entrado en sí mismo es el hombre¹²³.

La unificación de un plan en el organismo responde al esquema de Uexküll para explicar la compenetración del ser viviente con el mundo circundante. Ortega asume, como Heidegger y Max Scheler, que esta explicación, válida para el reino animal, no es extrapolable al humano. Como su respuesta al entorno no se acomoda a la noción de *Umwelt* delimitado por la interacción sensorial, el análisis del acto intencional añade una explicación del carácter productivo del plan humano: no interactúa con un mundo externo definido por la correlación de proximidad de un organismo que reacciona por instinto, sino que crea las condiciones de interacción cualquiera que sea el medio con el que se vea forzado a interactuar.

Ortega trastoca la presunción de Heidegger. No es que sea "el hombre un extraño en su propia esencia"¹²⁴ en un orbe que antepone los entes al Ser, es que el ente hombre no es extraño entre los entes porque no es un ente entre los entes, es "algo que existe y, sin embargo, no es –cuya existencia consiste precisamente en no ser ya"¹²⁵. Es tan extraña la interacción del pensamiento con el mundo que no puede decirse que el pensar, como propiedad distintiva, mora o habita. No posee un hábitat fijo porque la corporalidad es ubicua, adapta la zona en que se halle. Aunque materialmente pertenece a la naturaleza para cohabitar, está ahí como ser natural, no se adapta a las condiciones que se le imponen, "es un intruso en la llamada naturaleza. Viene de fuera de ella"¹²⁶. Su acción técnica consiste en alterar un medio ambiente en situaciones siempre desfavorables.

Para poder subsistir intercala entre todo lugar terrestre y su persona creaciones técnicas, construcciones (...) y éste es el síntoma más claro (...) de que

¹²¹ *Ibid.*, 379.

¹²² *El hombre y la gente. [Curso de 1939-1940]*, IX, 352.

¹²³ "El mito del hombre allende la técnica" (1952), VI, 815.

¹²⁴ Martin HEIDEGGER, *Introducción a la Metafísica*, ed. cit., p. 144.

¹²⁵ "Estudios sobre la estructura de la vida histórica y social" (1934), IX, 180.

¹²⁶ "En torno al «Coloquio de Darmstadt, 1951».- III. [Borrador]" (1952), X, 378.

no pertenece a este mundo. (...) Por eso, construye (...). Y como en cualquier lugar del planeta puede construir (...) es capaz *a posteriori* de habitar en todas partes (...) grandes ciudades marineras (...) ciudades flotantes en el aire (...) ciudades intersiderales. El hombre no está adscrito a ningún espacio determinado¹²⁷.

Ortega no limita la técnica a los utensilios, sino que cifra el pensamiento como técnica para construir una teoría y planear una función de uso. Cuando Dessauer escribe que “la técnica no es sólo una serie de *objetos* (...) también es conocer, querer, pretender, actuar, realizar, aplicar y usar”¹²⁸, aunque disocie confusamente el acto técnico del uso de un objeto, sitúa, igual que Ortega, la tecnología científica como una manifestación histórica de la tecnicidad y toma distancias de Heidegger para no reducir la técnica a la producción automática. Dessauer malinterpreta a Ortega cuando reprocha que “equipara” la técnica al “MAQUINISMO”¹²⁹. No solo no la equipara, sino que la distingue de la tercera de las etapas técnicas¹³⁰. Lo relevante es que el entronque de tecnicidad y ciencia teórica produce la aceleración tecnológica. En la “Meditación de la técnica”, la técnica moderna nacida de la industrialización tiene un carácter diferencial por su automatismo mecanicista¹³¹. Critica el análisis de Heidegger de la técnica moderna porque limita la “esencia de la técnica moderna” a su condición de “dispositivo” (*Gestell*)¹³². Esta limitación al “dispositivo” o “estructura de emplazamiento”¹³³ contrapone definitivamente las actitudes de Ortega y de Heidegger. Ambos estarían de acuerdo en que “la técnica moderna no se

¹²⁷ *Ibid.*, 378-379.

¹²⁸ Friedrich DESSAUER, *op. cit.*, p. 184.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 359.

¹³⁰ “Meditación de la técnica” (1933), V, 597 y ss.

¹³¹ Aristóteles anticipó en el libro II de la *Física* que “nada que sea fabricado tiene en sí el principio de su fabricación”, lo cual guió a Stiegler para situar el *Gestell* como tema crítico al iniciar *La técnica y el tiempo* y analizar la interpretación heideggeriana de la “tecnicidad del mundo” como un regreso a la ontología. Cfr. Bernard STIEGLER, *La técnica y el tiempo, I. El pecado de Epimeteo*. Hondarribia: Hiru, 2002 y ARISTÓTELES, *Física*, trad. de Guillermo Echandía. Madrid: Gredos, 1995: “las cosas producidas accidentalmente no tienen en sí el principio de su producción”, 122b28-29. Para Ortega lo que queda fabricado como “naturaleza fija” es “el autómeta”, *Gestell*: el hombre no puede “entregarse cómodamente a ese ser que ya se es, como pasa al autómeta”, “Estudios sobre la estructura de la vida histórica y social” (1934), IX, 180.

¹³² Friedrich DESSAUER, *op. cit.*, p. 364.

¹³³ Barjau pudo traducir “autómeta”, pero traduce *Gestell* parafrásticamente como “estructura de emplazamiento” (Cfr. Martin HEIDEGGER, 1994). Otras traducciones recurren al galicismo “engranaje”, cfr. Ángela LUZIA, *op. cit.*, p. 203. Stiegler (2002) se ocupa de Heidegger y del problema del *Gestell*. El título de esta obra remeda el de Heidegger. Su análisis responde a la fascinación que la deconstrucción para reencontrarse en el origen del *ser* ha suscitado en el postmarxismo. No cita a Ortega, y no traduce *Gestell* al francés.

puso en movimiento hasta que pudo apoyarse en la ciencia natural exacta¹³⁴. La dependencia de la técnica moderna de la ciencia empírica discrimina aspectos que van mucho más allá y más acá del alcance del “dispositivo”, asuntos tales como la farmacología sintética, la cirugía robótica, la implantación de órganos o la regulación del genoma, que reclaman la postulación de una ética del futuro. Según Heidegger,

el hombre no se presenta solamente como un ser natural, sino que además actúa y crea, la antropología debe tratar de comprender lo que el hombre, como ser actuante “hace de sí mismo”, lo que puede y lo que debe hacer (...) nada es conocido y comprendido hasta no ser aclarado antropológicamente¹³⁵.

Pero Heidegger da una cabriola que no da Ortega para entender “antropológicamente” como equivalente a “esencia trascendental”:

el ser-ahí se manifiesta a sí mismo, en la trascendencia como necesitado de la comprensión del ser. Por medio de esta necesidad trascendental “se cura” fundamentalmente de que el ser-ahí pueda ser¹³⁶.

La disputa en Darmstadt remite, o bien a una abstracción hermenéutica de la ontología, o bien a una filosofía que asuma de modo realista las posibilidades al alcance de la tecnicidad.

6. Conclusión: entre el presente y el futuro

Heidegger glosa un verso de Novalis para ilustrar el sentimiento de la especie por la morada perdida: “La filosofía es en realidad nostalgia. Un impulso de estar en todas partes en casa¹³⁷”:

La filosofía sólo puede ser tal impulso si, nosotros que filosofamos, *no* estamos en todas partes en casa. ¿Qué busca la exigencia de tal impulso? Estar en todas partes en casa (...). El concebir filosófico se fundamenta en un ser arrebatado (...) ¿no viene a decir esto *Novalis* cuando llama a la filosofía una nostalgia? (...) lo que *Novalis* llama la *nostalgia* es el *temple de ánimo fundamental del filosofar*¹³⁸.

¹³⁴ Martín HEIDEGGER, “La pregunta por la técnica”, ed. cit., p. 17. José ORTEGA Y GASSET, “Meditación de la técnica” (1933), V, 602-603.

¹³⁵ Martín HEIDEGGER, *Kant y el problema de la metafísica*, ed. cit., pp. 174-175.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 197.

¹³⁷ Citamos a Novalis en la traducción de Ciria de Martín HEIDEGGER, *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*, ed. cit., §2, pp. 28 y ss.; §7, pp. 46 y ss.

¹³⁸ *Ibid.* §2, pp. 28 y ss.; §7, pp. 46 y ss.

Heidegger concluye que “no hay filosofía porque haya ciencias, sino al contrario: *puede* haber ciencias sólo porque y sólo si hay filosofía”¹³⁹. La mirada retrospectiva conduce a la morada donde el Ser-ahí se reencuentra con el “conjunto imperante al que él mismo pertenece”¹⁴⁰. Ortega no sufre nostalgia del Edén. Si el acto de adjudicar una función de uso a un objeto exterior es intencional, también el procedimiento mental de filosofar es un desdoblamiento noético que objetiva una intención de uso: “el instrumento «filosofía»”¹⁴¹. La filosofía no es un quehacer autónomo, no puede anticiparse a la actividad que la produce. Surja o no de la duda, aborda la incertidumbre futura de la tecnicidad¹⁴².

Independientemente de las motivaciones que puedan llevar a Ortega a enfatizar su originalidad respecto a Heidegger, esta interrelación de sus obras muestra una discrepancia del trasfondo orteguiano con el de Heidegger, disenso expuesto en el Coloquio de Darmstadt, coherente con su distinta interpretación sobre el sentido del Ser, argumentado en la nota del epígrafe §29 de *La idea de principio en Leibniz*, que remonta a *Meditaciones del Quijote*.

En términos heideggerianos podría decirse que, para Ortega, el hombre habita en la técnica porque la adaptación de una *circunstancia* variable es la historia de su única morada fija. Habitar una vivienda es ejecutar un uso técnico. Humanizarse es desnaturalizar el *Umwelt*, hacer historia, no refugiarse en la ontología¹⁴³. Aceptar con realismo la historia es lo propio de una especie despoblada y pobladora, inventora y descubridora, que no habita un edén antes de construirlo y vive un drama sin garantías. No cabe remediar sus desarreglos como si no afectaran a su inserción en la naturaleza. Al plantearlo del modo como lo hace el transhumanismo o el ecologismo, la tarea de restaurar una naturaleza intervenida por lo humano resultará ilusa. Divide la interacción entre hombre y circunstancia, como si uno fuera ajeno y a la vez responsable de lo que, por su intervención, ocurre en la otra. El hombre no puede ser a la vez censor y responsable: su imbricación en el mundo no se desgaja de las consecuencias sobre su devenir. Lo que hace sobre su propio cuerpo lo hace sobre la naturaleza. No asumir la unidad de interacción con lo natural impide entender la acción humana como un impulso histórico; idealiza y simplifica el modo de abordar la incertidumbre derivada de la ambivalencia destructiva y constructiva de la tecnicidad. ●

Fecha de recepción: 14/04/2023

Fecha de aceptación: 27/06/2023

¹³⁹ *Ibid.*, p. 47.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 52.

¹⁴¹ *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1947), IX, 1116.

¹⁴² “El presente no me preocupa porque ya existo en él. Lo grave es el futuro”, *En torno a Galileo* (1947), VI, 436.

¹⁴³ “Heidegger reconoce (...) que el hombre es histórico, pero no hace esto bueno en su análisis”, IX, 1124, nota.

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALONSO, M. (2021): *Ortega y la técnica*. Madrid: CSIC.
- ALSINA CALVÉS, J. (2018): "La biología en *Los conceptos fundamentales de la metafísica* de Martin Heidegger: influencias de Hans Driesch y de Jakob von Uexküll", *Filosofía e Historia da Biología*, vol. 13, n.º 1, pp. 61-70.
- ARISTÓTELES (1995): *Física*. Trad. Guillermo Echandía. Madrid: Gredos.
- CASTRO, N. (2012): "El ser y el tiempo de Martin Heidegger, en la traducción de José Gaos (1951)", [en línea] en *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*, pp. 1-8.
- CONILL, J. (2013): "«La victoria de la técnica», según Ortega y Gasset (una alternativa a Heidegger)", *Revista Internacional de Tecnología, Conocimiento y Sociedad*, vol. 2, n.º 1, pp. 43-58.
- CONILL, J. (2019): *Intimidad corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri*. Madrid: Tecnos.
- DESSAUER, F. (1964): *Discusión sobre la técnica*. Madrid: Rialp.
- GARCÍA MADALENA, A. (2019): *El centauro ontológico. Idea y sentido de la técnica en Ortega y Gasset*. Tesis doctoral. Madrid: UNED.
- GRACIA, J. (2014): *José Ortega y Gasset*. Madrid: Taurus.
- HEIDEGGER, M. (1951): *Ser y tiempo*. Trad. José Gaos. México D. F.: FCE.
- HEIDEGGER, M. (1954): *Kant y el problema de la metafísica*. México D. F.: FCE.
- HEIDEGGER, M. (1983): "Encuentros con Ortega y Gasset", *Revista de Filosofía*, vol. 21, pp. 141-142.
- HEIDEGGER, M. (1984): *¿Qué es metafísica?* Trad. Xavier Zubiri. Buenos Aires: Siglo XX.
- HEIDEGGER, M. (1994): "La pregunta por la técnica", en *Conferencias y artículos*. Trad. E. Barjau. Barcelona: Serbal, pp. 9-37.
- HEIDEGGER, M. (2000): *Carta sobre el Humanismo*. Madrid: Alianza.
- HEIDEGGER, M. (2001): *Introducción a la Metafísica*. Madrid: Alianza.
- HEIDEGGER, M. (2007): *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*. Madrid: Alianza.
- HEIDEGGER, M. (2007): *Seminarios de Zollikon*. México D. F.: Morelia.
- HEIDEGGER, M. (2015): *Bauen Wohnen Denken (Construir habitar pensar)*. Madrid: La Oficina.
- HESÍODO (1978): *Teogonía*. Madrid: Gredos.
- HUSSERL, E. (1962): *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México D. F.: FCE, 2.ª ed.
- HUSSERL, E. (1976): *Investigaciones lógicas*. Madrid: Revista de Occidente.
- HUSSERL, E. (1979): *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Paulinas.
- JONAS, H. (1995): *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder.
- KANT, I. (1972): *Crítica de la razón pura*. Trad. Manuel García Morente. México D. F.: Porrúa.
- LUZIA, Á. (2008): *Técnica y ser en Heidegger. Hacia una ontología de la técnica moderna*. Tesis doctoral. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- MARÍAS, J. (1973): *Ortega. Circunstancia y vocación II*. Madrid: Revista de Occidente.
- MUÑOZ PÉREZ, E. (2015): "El aporte de Jakob von Uexküll a *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad (1929-1930)* de Martin Heidegger", [en línea] en *Diánoia*, vol. 60, n.º 75, pp. 85-103.
- NAGEL, Ulrich P. W. (2000): "El silencio de José Ortega y Gasset", *Revista de Arquitectura*, n.º 4, pp. 57-66.
- NÚÑEZ CANAL, M. y NÚÑEZ LADEVÉZE, L. (2021): "Understanding the Revolt: *Man the Technician* in Global Rhetoric", *Communication & Society*, vol. 34, n.º 4, pp. 33-47.
- NÚÑEZ LADEVÉZE, L.; VÁZQUEZ BARRIO, T. y NÚÑEZ CANAL, M. (2020): "El tránsito a la modernidad líquida global: la *rebelión de las masas* en el *vecindario indefinido*", [en línea] en *Arbor*, vol. 196, n.º 797, pp. 1-12.
- NÚÑEZ LADEVÉZE, L.; NÚÑEZ CANAL, M. y ÁLVAREZ DE MON, I. (2021): "El anuncio de Ortega y Gasset del progreso regresivo hacia el individualismo en red", *Anàlisi: Quaderns de Comunicació i Cultura*, n.º 65, pp. 87-101.
- NÚÑEZ LADEVÉZE, L.; ÁLVAREZ MON, I. y NÚÑEZ CANAL, M. (2022): "Ensimismamiento y tecnicidad.

- Aportaciones recientes para una interpretación sistematizada de la obra de Ortega y Gasset", *Doxa Comunicación. Revista Interdisciplinar de Estudios de Comunicación y Ciencias Sociales*, n.º 35, pp. 379-393.
- OLIVÉ, A. (2018): "La influencia de Jakob von Uexküll en la filosofía alemana del siglo XX", [en línea] en *Ensayos de filosofía*, n.º 8.
- OLIVÉ, A. (2018): *La perspectiva filosófica y biológica de la noción orteguiana de "vida"*. Tesis doctoral. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- ORRINGER, N. (2019): "«Reforma de la filosofía» en Ortega y la «nueva filosofía de la vida» de Dilthey según Georg Misch", *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, vol. 8, n.º 11, pp. 115-140.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- RUIZ FERNÁNDEZ, J. (2009): *La idea de filosofía en Ortega y Gasset*. Tesis doctoral. Madrid: UCM.
- SABROVSKY, E. (ed.) (2006-2007): *La técnica en Heidegger*, 2 vols. Santiago de Chile: Universidad Diego Portales.
- SANZ ROMERO, M. (2023): "La IA podría «extinguir la humanidad», alertan el padre de ChatGPT y más de 100 expertos", [en línea] en *El Español*, 30 de mayo.
- SCHELER, M. (1938): *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires: Losada.
- SHARR, A. (2016): *La cabaña de Heidegger. Un espacio para pensar*. Barcelona: Editorial GG.
- STIEGLER, B. (2002): *La técnica y el tiempo, I. El pecado de Epimeteo*. Hondarribia: Hiru.
- UEXKÜLL, J. von (1945): *Ideas para una concepción biológica del mundo*. Madrid: Espasa.
- WISSER, R. (rec.) (1971): *Martin Heidegger al habla*. Madrid: STVDIVM.
- WITTGENSTEIN, L. (1957): *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Revista de Occidente.

La nueva política y la cuestión militar en los escritos orteguianos hacia 1917

José Francisco Jiménez-Díaz

ORCID: 0000-0003-4475-1538

Resumen

Entre 1914 y 1917, José Ortega y Gasset imaginó que era posible una España alejada de la vieja política restauradora. Sin embargo, la crisis nacional que vivió el país en 1917 provocó un giro en la idea orteguiana de nueva política. Hacia 1917, la Restauración entró en una etapa de inestabilidad y descomposición sociopolítica, sobre todo a raíz de la rebelión de las Juntas de Defensa (junio) y de la Huelga General (agosto). Considerando este cambiante contexto, el artículo examina los escritos orteguianos para analizar cómo redefine el pensador la idea de nueva política vinculada a su visión de España. Esta idea es replanteada por Ortega en un contexto convulso, produciéndose un giro en su pensamiento político.

Palabras clave

Ortega y Gasset, España, Ejército, nueva política, pensamiento político, Restauración

Abstract

Between 1914 and 1917, José Ortega y Gasset imagined that a Spain far removed from the old restorationist politics was possible. However, the national crisis that the country experienced in 1917 brought about a change in Ortega's idea of a new politics. Towards 1917, the Restoration entered a period of instability and socio-political decomposition, especially as a result of the rebellion of the Juntas de Defensa (June) and the General Strike (August). Considering this changing context, the article examines Ortega's writings in order to analyze how the thinker redefines the idea of new politics linked to his vision of Spain. This idea is rethought by Ortega in a troubled context, producing a turning point in his political thought.

Keywords

Ortega y Gasset, Spain, Army, new politics, political thought, Restoration

1. Introducción y método

Los escritores de la generación del 98, a los que Ortega leyó con gran dedicación, impulsaron la ruptura con el mundo decimonónico y con los valores e ideologías forjadas en ese mundo. Ello implicó la crítica y revisionismo del liberalismo, materialismo, positivismo y socialismo¹. Esa ruptura, en España, tuvo lugar aproximadamente entre los años 1890 y 1917, siendo mucho más radical en el ámbito cultural e intelectual que en el político². No obstante, a partir del año 1917 la crisis política se profundiza en España, a la vez que se acelera “la transición del campo político español del

¹ Hugo AZNAR y Katia ESTEVE MALLENT (eds.), *Crisis y revisión del liberalismo en el periodo de entreguerras*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2022.

² Eric STORM, *La perspectiva del progreso: pensamiento político en la España del cambio de siglo (1890-1914)*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001.

Cómo citar este artículo:

Jiménez-Díaz, J. F. (2024). La nueva política y la cuestión militar en los escritos orteguianos hacia 1917. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (49), 89–112. <https://doi.org/10.63487/reo.vi49.20>

Revista de
Estudios Ortegaianos
Nº 49. 2024
noviembre-abril



parlamentarismo de notables a [un régimen] de partidos [y líderes] de masas”³, influyendo en las esferas político-institucional e intelectual.

Los escritos políticos orteguianos tienen la peculiaridad de que, antes de publicarse en formato académico, se publican en la prensa española del momento (*El Imparcial*, *El Sol*, *La Época*, *El Día*, etc.) y/o se difunden mediante conferencias en lugares concurridos de la esfera pública. Así, las ideas orteguianas penetran en la opinión pública española, sobre todo en las clases medias emergentes de principios del siglo XX. Tales ideas tendrán un enorme eco e influencia entre los intelectuales y políticos españoles coetáneos⁴, constituyendo “algo intermedio, un híbrido de pensamiento y acción”⁵. El marco intelectual en el que se vierten dichas ideas es el de la ruptura con los valores y regímenes liberales, a raíz de la Primera Guerra Mundial (1914-1918) y de la Revolución Rusa (1917). Es un momento de gran mudanza en la política mundial con efectos profundos en las ideologías contemporáneas. En España, los cambios socioeconómicos precedieron a las mutaciones políticas de comienzos del siglo XX⁶. Aludiendo a esa mudanza, el editorial de *El Imparcial*, fechado el 13 de junio de 1917, define así la crisis española:

la crisis nacional de España no es, como quieren que sea los defensores de procedimientos fracasados, una conmoción suelta, sino un reflejo de la transformación universal (...). España, sacudida por un ramalazo del vendaval, tiene en su institución tradicional monárquica el único punto firme de apoyo para reorganizarse y renovarse. En ese punto (...) nosotros, que hemos hablado y continuaremos hablando de crisis nacional, no podemos [hablar] (...) de crisis del régimen⁷.

³ Jorge COSTA DELGADO, “La paradójica trayectoria generacional de Ortega: el éxito de un proyecto intelectual que contribuye a un fracaso político”, *Revista de Estudios Ortegaianos*, 40 (2020), p. 111. Dicho régimen de partidos y líderes de masas apareció, hacia finales del siglo XIX e inicios del siglo XX, en Alemania, España, Estados Unidos, Francia, Reino Unido, etc., tal y como se argumenta en: Max WEBER, *La política como profesión*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007; Robert MICHELS, *Los partidos políticos II. Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*. Madrid: Amorrortu, 2008, 2.ª ed.; Bernard MANIN, *Los principios del gobierno representativo*. Madrid: Alianza, 1998; Jorge COSTA DELGADO, *La educación política de las masas: capital cultural y clases sociales en la Generación del 14*. Madrid: Siglo XXI, 2019.

⁴ Juan Manuel MONFORT PRADES, *Ortega y Gasset*. Ciudad de México: RBA, 2021, pp. 87-100; Javier ZAMORA BONILLA, *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza y Janés, 2002, pp. 100-135; Javier ZAMORA BONILLA (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, 2013, pp. 21-45 y 189-206; Javier ZAMORA BONILLA, *Ortega y Gasset. La aventura de la verdad*. Barcelona: Shackleton Books, 2022, pp. 29-70.

⁵ Antonio RODRÍGUEZ HUÉSCAR, “Reflexiones sobre Ortega y la política”, [en línea] en *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*, documento sin paginar, 2015. Dirección URL: <https://www.cervantesvirtual.com/obra/reflexiones-sobre-ortega-y-la-politica/>. [Consulta: 14/09/2022].

⁶ Juan Pablo FUSI, *Historia mínima de España*. Madrid: Turner, 2012; Juan Pablo FUSI, *Pensar España. En torno al pensamiento español del siglo XX*. Madrid: Arzalia, 2021.

⁷ *El Imparcial*. *Diario Liberal*, “Editorial”, 13 de junio de 1917, p. 1.

En la citada fecha y también en *El Imparcial* –diario fundado por el abuelo materno del pensador: Eduardo Gasset y Artime–, Ortega publicó su influyente artículo titulado “Bajo el arco en ruina” (IV, 751-754)⁸, menos condescendiente con la Monarquía restauradora y donde redefine su concepto de nueva política, como se comenta más adelante. Dicho artículo parece dar un giro en el pensamiento político orteguiano, pues se consideran otros posibles medios transitorios (Ejército y movilización de las masas) para imaginar la España vital y organizar la nueva política.

No obstante, al joven Ortega, hasta 1914, le preocupaban dos asuntos claves: por un lado, la dimensión social del ser humano que deriva en un “liberalismo socialista”⁹; por otro, la educación como medio de intervención pública y de cambio social, asentada en el pensamiento platónico y desarrollada en la pedagogía social¹⁰. Esta última, para el pensador madrileño, constituía una efectiva escuela de ciudadanía política¹¹. Pero, desde 1917, los énfasis del pensamiento orteguiano se ponen en otras ideas que implican un cambio de rumbo. Así, la Liga de Educación Política Española y el proyecto reformista de educar al pueblo se relegan en 1917, pues ambos fracasaron previamente¹², en el marco de la mencionada transición del parlamentarismo de notables a la política protagonizada por las masas.

Este artículo desarrolla el método clásico de la Historia del pensamiento político, consistente en el análisis textual de escritos de autores reconocidos, así como el análisis de las interpretaciones de tales escritos elaboradas por otros autores. Este doble enfoque contribuye a una mejor comprensión de los acontecimientos políticos y los asuntos humanos, así como a establecer vínculos entre pasado, presente y futuro en la tradición de pensamiento político. Tal enfoque se ha mostrado especialmente útil para conocer e interpretar el significado de las ideas políticas en el contexto social e histórico en que fueron propuestas¹³.

⁸ Las citas de los textos orteguianos se basan en la siguiente referencia: José ORTEGA Y GASSET, *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).

⁹ Manuel MENÉNDEZ ALZAMORA, *La generación del 14. Una aventura intelectual*. Madrid: Siglo XXI, 2006, pp. 70-76; Ángel L. PERIS SUAY, “El socialismo en el pensamiento político de Ortega y Gasset”, *Contrastes*, XIX (1) (2014), p. 49.

¹⁰ Paul NATORP, *Pedagogía social. Teoría de la educación de la voluntad sobre la base de la comunidad*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001.

¹¹ Manuel MENÉNDEZ ALZAMORA, “La generación del 14 y José Ortega y Gasset”, en Manuel MENÉNDEZ ALZAMORA y Antonio ROBLES EGEA (eds.), *Pensamiento político en la España contemporánea*. Madrid: Trotta, p. 358.

¹² Juan BAGUR TALTAVULL, “José Ortega y Gasset en el movimiento reformista: la Liga de Educación Política Española como proyección del patriotismo fenomenológico (1913-1916)”, *Ab Iníto*, 10 (2014), pp. 153-188.

¹³ Joan ANTÓN y Xavier TORRENS (eds.), *Ideologías y movimientos políticos contemporáneos*. Madrid: Tecnos, 2020, 4.ª ed.; Hannah ARENDT, *La promesa de la política*. Barcelona: Paidós, 2008;

En este sentido, se estudian varios volúmenes de las obras completas del autor (I, III, IV y VII), dentro de los que, a su vez, se seleccionan textos escritos en 1914 y 1917. Ambos años se corresponden con una intensa politización y cambios de énfasis en los escritos orteguianos, observándose una clara preocupación por abordar cabalmente los asuntos públicos nacionales. Las mutaciones políticas de 1917 inducen varias innovaciones en el pensamiento político orteguiano. En consecuencia, este artículo analiza los citados escritos de Ortega para conocer cómo redefine él la idea de nueva política e imagina España hacia 1917. Además de esta introducción, el artículo desarrolla varios apartados: primero, se contextualizan las crisis nacionales de España en 1917; segundo, se muestra la visión política que en 1914 orienta a nuestro pensador; tercero, se expone el análisis orteguiano de las crisis políticas nacionales hacia 1917. Finalmente, se presentan las conclusiones.

2. España hacia 1917: contexto histórico y sociopolítico

El régimen de la Restauración y la Constitución de 1876 estuvieron sostenidos sobre la oligarquía, las componendas constantes entre los políticos, el caciquismo y las corruptelas locales en España¹⁴. Ello llevó al falseamiento de la voluntad popular en las elecciones celebradas en dicho régimen, conformando una esfera pública en la que un Parlamento de notables, pese a sus limitaciones constitucionales y carencia de legitimidad, se constituía en el principal eje político, pues “allí tenían lugar los grandes debates y allí se jugaba la reputación de sus protagonistas”¹⁵. No obstante, se ha argumentado que el sistema restaurador hacia 1918 se había renovado en su dimensión electoral y parlamentaria: “el 91% de los votos [procedía] de elecciones competidas, donde la mutua vigilancia de los partidos dificultaba las simulaciones. [Un reformista como Marcelino Domingo¹⁶ dijo] que el nuevo Parlamento era de «opinión» [lo que mostraba] «el espíritu civil del país»”¹⁷.

Santiago DELGADO FERNÁNDEZ, “Pensando la historia de las ideas políticas: naturaleza, objeto y enfoques”, en Santiago DELGADO FERNÁNDEZ y Manuela ORTEGA RUIZ (eds.), *Sobre política. Ideas políticas desde la Polía a la Revolución inglesa*. Granada: Comares, 2018, pp. 9-38; Jean TOUCHARD, *Historia de las ideas políticas*. Madrid: Tecnos, 2007.

¹⁴ Raymond CARR, *España: de la Restauración a la democracia, 1875-1980*. Barcelona: Ariel, 2015; Joaquín COSTA, *Oligarquía y Caciquismo como la forma actual de gobierno en España*. Zaragoza: Guara Editorial, 1983; Juan Pablo FUSI, ob. cit., 2012.

¹⁵ Javier MORENO LUZÓN, “La Restauración: 1874-1914”, en José ÁLVAREZ JUNCO y Adrian SHUBERT (eds.), *Nueva historia de la España contemporánea (1808-2018)*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2018, p. 110.

¹⁶ Marcelino Domingo (1884-1939) fue maestro, periodista y político republicano. Diputado desde 1914 en el Parlamento de la Restauración, en 1917 publicó un artículo titulado “¿Qué espera el Rey?”, en el que criticaba al monarca. Debido a su acción en diversas protestas de 1917, fue detenido y torturado en varias ocasiones, pese a su inmunidad parlamentaria. En julio de 1917 intervino en la Asamblea de Parlamentarios de Barcelona.

¹⁷ Roberto VILLA GARCÍA, *1917. El Estado catalán y el soviet español*. Barcelona: Espasa, 2021, p. 602. Para el Parlamento de los años finales de la Restauración: Mercedes CABRERA (dir.),

Esta situación política arrastraba las secuelas del “Desastre de 1898” que avivó “la humillante derrota militar [de España] ante Estados Unidos en 1898”¹⁸, mientras que otros países europeos fortalecían y consolidaban sus imperios. Ello provocó “un efecto demoledor sobre el proceso de construcción nacional español”, pues desde ese año, “los nacionalismos catalán y vasco” se convierten en movimientos “histórico-étnico-culturales” que demandan “el derecho a la soberanía política”¹⁹. Así, a finales del siglo XIX, como consecuencia de las crisis que atraviesa la Restauración, se inician varias corrientes nacionalistas en Cataluña y País Vasco. Cataluña será “la gran cuestión de la política española entre 1900 y 1936”²⁰. Esto, a su vez, provocará la crisis del Estado, sobre todo cuando aparecen los “movimientos de secesión étnica y territorial” y/o “separatistas”, de los que advirtió Ortega en *España invertebrada* (III, 446-447).

Por su parte, los militares españoles estaban absortos en sus problemas y en actitud defensiva, ya que “la derrota puso de manifiesto cuán vana e ilusoria era la creencia de que España constituía, cuanto menos, una potencia mundial media, una convicción fuertemente enraizada en la cultura nacional de la época”²¹. En este contexto, el Ejército fue la institución más perjudicada moralmente por el contundente fracaso castrense y así:

La opinión de los militares quedó teñida de indignación y autojustificación. Existía la creencia ampliamente extendida entre los oficiales de que el Ejército y la Armada habían sido sacrificados por los políticos (...). Puede deducirse por consiguiente que el régimen fue a la guerra con Estados Unidos perfectamente conocedor de que España iba a ser vencida, pero persuadido de que la derrota y la pérdida de las colonias de ultramar eran un mal menor en comparación con la capitulación²².

De esta forma, a inicios del novecientos, la distancia entre España y Europa era palmaria, hasta el punto de que varias generaciones de intelectuales, entre ellos Benito Pérez Galdós, Joaquín Costa, Ángel Ganivet, Miguel de Unamuno, Manuel Azaña y el propio José Ortega y Gasset, reclamaron la necesaria

Con luz y taquígrafos. El Parlamento en la Restauración (1915-1925). Madrid: Taurus, 2017, 2.ª ed., pp. 143-210.

¹⁸ Pamela B. RADCLIFF, *La España contemporánea. Desde 1808 hasta nuestros días*. Barcelona: Ariel, 2018, p. 108.

¹⁹ Tomás PÉREZ VEJO, *5 de julio de 1898. El fin del Imperio español*. Barcelona: Penguin Random House, 2022, pp. 37-38.

²⁰ Juan Pablo FUSI, ob. cit., 2021, p. 47.

²¹ Sebastian BALFOUR, “La conformación de un ejército intervencionista”, en Francisco J. ROMERO y Ángel SMITH (eds.), *La agonía del liberalismo español: de la revolución a la dictadura*. Granada: Comares, 2014, p. 259.

²² *Ibid.*, p. 260.

regeneración cultural, política y social del país. Tal regeneración empezaba por la “despensa, escuela e higiene” y la “reconstitución y europeización de España”, propuestas ideadas por Joaquín Costa²³, pero de difícil aplicación práctica en un país cuya “trayectoria internacional (...) se separó enormemente de las grandes potencias europeas”²⁴. La realidad española de esos momentos era la de una sociedad civil atrasada, analfabeta, apática y rural que producía una “profunda crisis de conciencia nacional” entre la élite intelectual, literaria y política²⁵. Ello provocaba desencanto, abulia y un gran pesimismo social²⁶. Estas son las circunstancias de la reflexión orteguiana sobre los problemas nacionales y de su crítica del régimen canovista.

Asimismo, se ha de sumar la ineficacia del sistema educativo nacional que era incapaz de alfabetizar a las generaciones futuras, “con casi dos tercios de la población todavía analfabeta en 1900”²⁷. La educación seguía controlada por la Iglesia y a la primera accedían los más privilegiados; en el siglo XIX no había existido un proyecto serio de nacionalización educativa de las masas.

El Ejército estaba compuesto en su mayoría por una tropa pobre, analfabeta y obligada a ir a las diferentes guerras y/o a reprimir protestas, debido a que carecía de medios para librarse del servicio militar. Así, muchos españoles estaban convencidos de que “ni los impuestos ni el servicio militar eran equitativos, por lo que esquivar las obligaciones estaba bien visto en la sociedad”²⁸. Además, hacia 1917, aparte de la neutralidad española frente a la Gran Guerra, “la estructura y la infraestructura del Ejército español no eran las más óptimas para combatir en los frentes de guerra de Europa. De hecho, su gran referente intervencionista se encontraba en las campañas militares de Marruecos”²⁹. Si bien la guerra marroquí fue la vía de escape de los militares para resarcir su desmoralización ante el Desastre del 98, tal conflicto provocó el “atolladero en el que acabaron los últimos impulsos de la Restauración”³⁰. Después del 98,

²³ Joaquín COSTA, *Reconstitución y europeización de España. Programa para un partido nacional*. Madrid: Imprenta de San Francisco de Sales, 1900.

²⁴ Pamela B. RADCLIFF, ob. cit., p. 111.

²⁵ Juan Pablo FUSI, ob. cit., 2012, p. 211; Sebastian BALFOUR, ob. cit., p. 260.

²⁶ Rafael NÚÑEZ FLORENCIO, *El peso del pesimismo: del 98 al desencanto*. Madrid: Marcial Pons, 2010; Tomás PÉREZ VEJO, ob. cit., pp. 51-53.

²⁷ José ÁLVAREZ JUNCO, *Qué hacer con un pasado sucio*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2022, p. 68.

²⁸ Diego PALACIOS CEREZALES, “El Estado”, en José ÁLVAREZ JUNCO y Adrian SHUBERT (eds.), ob. cit., p. 534.

²⁹ David MARTÍNEZ FIOL y Joan ESCULIES, *1917. El año en que España pudo cambiar*. Sevilla: Renacimiento, 2018, p. 220.

³⁰ Pablo LA PORTE, “El atolladero de Marruecos y la crisis de la Restauración”, en Francisco J. ROMERO y Ángel SMITH (eds.), ob. cit., p. 224.

el Ejército vivía en un “proceso de desconcierto profesional y político que no llegó a solucionarse plenamente en los quince primeros años del siglo XX”³¹. Siendo consciente de tal desconcierto, Manuel Azaña (1880-1940), inspirado por el regeneracionismo, realizó varios viajes a Francia, sobre todo durante la Gran Guerra, para estudiar la organización de las milicias galas. El 25 de enero de 1917, Azaña expuso en una conferencia, pronunciada en el Ateneo de Madrid, su visión sobre dichas milicias:

La lección de Verdun, esto es, el heroísmo tenaz, metodizado, fríamente puesto en ejercicio, es una lección triunfal preñada de consuelo y esperanza para el porvenir (...). Porque el pueblo francés no azotaba las esquinas con grandes sables, ni se divertía ciñéndose espesas corazas; porque el Ejército, que había dejado de ser una institución privilegiada, era, como todos los organismos públicos, objeto de libre discusión, se habló de indisciplina, de debilidad, como ahora de renacimiento, olvidando que el heroísmo actual y las agitaciones antiguas tienen un origen común: el amor a la patria libre; y una sola explicación: el propósito de no dar a cada hora más que lo reclamado por su propio afán; resultado de la comprensión clara de que hablé, que rehúsa en la paz sacrificios inútiles y ofrece en la guerra un holocausto que no se regatea. Los que no puedan concebir este equilibrio, esta armonía, no podrán medir en toda su magnitud el bello ejemplo de Francia, que nos aparece hoy como el tipo de valor inteligente; esto es, de aquel que ha medido todos los riesgos y males de la guerra, después de haber gustado las dulzuras de la paz, y los afronta para la restauración de la paz misma³².

Respecto a la economía española, ésta dependía de un sector agrario tradicional que concentraba gran parte de la población en el campo, y que no podía hacer frente a las crisis tradicionales de subsistencia, a la sequía y a las malas cosechas. Tal situación reproducía “la muy desigual distribución de la renta (...), con abismales diferencias entre braceros sin tierra y latifundistas tendentes al absentismo”³³.

El año 1917 supone un punto de inflexión en la política mundial. Ese año se erige en símbolo de los cambios sociopolíticos acontecidos en el turbulento siglo XX. Es el tercer año de la Gran Guerra y coincide con el inicio de la Revolución Rusa y la guerra civil desatada a raíz de ella. El proceso revolucionario ruso y el desenlace de la conflagración mundial llevan a un nuevo escenario político, caracterizado por la transformación derivada “de una dinámica revolucionaria internacional iniciada en la primera década del siglo XX”³⁴.

³¹ David MARTÍNEZ FÍOL y Joan ESCULIES, ob. cit., p. 220.

³² Manuel AZAÑA, *Reims y Verdun. Impresiones de un viaje a Francia*. Madrid: Imprenta Helénica, 1917, pp. 29-31.

³³ José ÁLVAREZ JUNCO, ob. cit., p. 68.

³⁴ David MARTÍNEZ FÍOL y Joan ESCULIES, ob. cit., p. 11.

Este siglo recomenzó abruptamente. Los estados europeos centrales, sobre todo Alemania y Francia, se hallaban devastados o destruidos por los efectos del enfrentamiento bélico en torno a 1917. Rusia se adentró en una larga y violentísima guerra civil prolongada hasta 1921. Además, en los “países del sur y el este de Europa, las tensiones impuestas por la Gran Guerra de 1914-1918 fueron demasiado grandes para los regímenes democráticos”³⁵. Para “el español medio (...), la guerra significó precios elevados. Como siempre la inflación trastocó el equilibrio social existente”³⁶, provocando un ciclo de protestas sociales y huelgas laborales que llevaron al Trienio Bolchevique español (1918-1920)³⁷. En este escenario, el joven monarca Alfonso XIII, con solo treinta años en 1917, en el mes de julio hacía las siguientes declaraciones al *Daily Express*: “ante los «inmensos movimientos» que la guerra [causa] en todos los países, «los Gobiernos futuros habrán de iniciarse hacia un socialismo, a un género de socialismo de Estado»”³⁸.

Así, las élites dejaban de ser las únicas protagonistas de la esfera pública y las masas entraron en la vida política española³⁹. Datos muy elocuentes corroboran este fenómeno: en 1914, los afiliados a la CNT (Confederación Nacional del Trabajo) eran 14.000, sólo cinco años después dicha organización tenía 700.000 miembros y “era más de tres veces mayor que la UGT”, con 200.000 afiliados⁴⁰. Andalucía y Barcelona eran los grandes “epicentros revolucionarios del anarcosindicalismo”⁴¹. Por su parte, las minorías sociales y políticas, como intelectuales, escritores, periodistas, líderes políticos y diplomáticos, jugaron un papel crucial en la crítica hacia el parlamentarismo liberal de notables y en la deriva de los acontecimientos públicos en los años siguientes⁴².

En España, la Restauración muestra una crisis política inexorable. El tur-nismo quedó descompuesto y ya no volverá a ser lo fue: entre noviembre de 1917 y septiembre de 1923 se sucedieron doce gobiernos, siete presidentes de Gobierno y se celebraron cuatro elecciones nacionales. Los nuevos gobiernos salidos de la crisis del régimen eran breves, muy inestables y varios cayeron debido a las presiones del Ejército mediante las Juntas de Defensa. Con éstas, a juicio de Ortega, en su escrito “Bajo el arco en ruina”, España parecía haber cambiado “la forma de Gobierno”, pues el “Poder eficiente reside en las Juntas

³⁵ Raymond CARR, ob. cit., p. 117.

³⁶ *Ibid.*, p. 118.

³⁷ Miguel MARTORELL y Santos JULIÁ, *Manual de Historia política y social de España (1808-2018)*. Barcelona: RBA Libros, 2020.

³⁸ Roberto VILLA GARCÍA, ob. cit., p. 25.

³⁹ Francisco J. ROMERO y Ángel SMITH (eds.), ob. cit.; Pamela B. RADCLIFF, ob. cit., pp. 132-133.

⁴⁰ Raymond CARR, ob. cit., p. 127.

⁴¹ *Idem.*

⁴² Juan J. LINZ, *La quiebra de las democracias*. Madrid: Alianza Editorial, 2021, pp. 146-156.

de Defensa del Arma de Infantería (...) vive España bajo el gobierno de los hoplitas” (IV, 752). Además, por si fuera poco, nueve de esa docena de gobiernos fueron ejecutivos de coaliciones partidistas o de concentración nacional, en la que se integraron por vez primera los nacionalistas catalanes⁴³. Así, como mostró Linz: “la inestabilidad del gobierno refleja la crisis política y social, pero no hay duda de que los cambios de gobierno frecuentes también contribuyen a la crisis”⁴⁴.

Por el momento, la crisis nacional se mostraba en varios hechos públicos cruciales. Por un lado, los hechos generales: los militares volvieron a jugar un papel activo en la política nacional; los nacionalistas catalanes, liderados por Francesc Cambó (1876-1947), empezaron a participar en el diseño de la política estatal; las redes clientelares y caciquiles de la Restauración se adaptaron al nuevo contexto de enredadas componendas para mantenerse en el poder; la competición y fragmentación electorales dieron más protagonismo al Parlamento y a los parlamentarios⁴⁵. Por ello, la vieja política, representada en los liderazgos de Dato, Maura o Romanones, seguía ostentando un papel central. Por otro lado, los hechos concretos fueron: la rebelión de las citadas Juntas de Defensa del Arma de Artillería el 1 de junio, la Asamblea de Parlamentarios de Barcelona en julio, la Huelga General en agosto y el proceso revolucionario vivido en las grandes urbes del país (Barcelona y Madrid) en 1917.

Desde luego, esta crítica situación se reveló en múltiples escritos de prensa de Ortega, tales como: “Bajo el arco en ruina” (*El Imparcial*, 13 de junio de 1917: IV, 751-754), “El verano, ¿será tranquilo?” (*El Imparcial*, 22 de junio de 1917: III, 5-6), “Los votos van al presidio” (*El Día*, 15 al 24 de noviembre de 1917: III, 9-20), “Hacia una mejor política” (*El Sol*, 7 al 28 de diciembre de 1917: III, 21-29), “Localismo” (*El Sol*, 12 de diciembre de 1917: III, 30-31), “Otra manera de pensar” (*El Sol*, 16 de diciembre de 1917: III, 34-38), “El ayer y el hoy de las Juntas” (*El Sol*, 9 de marzo de 1918: III, 73-77), “Resumen de una historia” (*El Sol*, 11 de mayo de 1918: III, 97-99), “La verdadera cuestión española” (*El Sol*, agosto de 1918: III, 112-117), “Los pueblos no toleran ya dictadores” (*El Sol*, 9 de marzo de 1919: III, 203-206), “Ni revolución, ni represión” (*El Sol*, 26 de marzo de 1919: III, 215-217), “El ocaso de las revoluciones” (en *El tema de nuestro tiempo*, 1923: III, 619-638)⁴⁶.

En diciembre de 1917, se produce un hecho relevante para el periodismo y la política española: Nicolás María Urgoiti y Ortega fundaron el diario *El Sol*.

⁴³ Miguel MARTORELL y Santos JULIÁ, ob. cit., pp. 234-235.

⁴⁴ Juan J. LINZ, ob. cit., p. 126.

⁴⁵ Mercedes CABRERA, ob. cit., pp. 21-64 y 211-272.

⁴⁶ El propósito del presente artículo es analizar los principales escritos políticos de Ortega en 1914 y 1917. Limitaciones de espacio impiden analizar la evolución del pensamiento orteguiano sobre el proceso revolucionario de España y Europa en el septenio 1917-1923.

El segundo destacaba como uno de los intelectuales más brillantes del país. *El Sol* se proponía remover los obstáculos seculares que impedían la regeneración de España. De esta forma, hacia 1917, *El Sol* representa en “la esfera del periodismo el planteamiento de cambio que Ortega explicara en *Vieja y nueva política*”⁴⁷. El filósofo, en “Hacia una mejor política”, pretendía brindar su arsenal de ideas claras a la sociedad española de la época:

Aspiremos, pues, hacia lo claro en las cosas de España, que son nuestras cosas. (...) Queremos y creemos posible una España mejor –más fuerte, más rica, más noble, más bella. Esta España mejor no nos puede caer de la luna, ni siquiera de *El Sol*. Para lograrla es menester que nos hagamos todos un poco mejores en todo: que un afán de vida poderosa, limpia y clara despierte en la raza entera: que cada español se resuelva a elevar unas cuantas atmósferas la presión de sus potencias espirituales (III, 21).

Ortega y Ugoiti intentaron politizar a las nuevas clases medias del país, vista la inacción del “rey y su régimen” que “cegaben el cauce de toda reforma”⁴⁸ y de posible regeneración. La incapacidad del sistema canovista para regenerarse hizo que, corriendo el tiempo, hacia 1930, Ortega cuestionara la mayor: la figura del rey Alfonso XIII y de la misma institución monárquica, en su célebre artículo “El error Berenguer” (IV, 760-764)⁴⁹.

Hacia 1917, las huelgas de varios sectores de la clase obrera se entreveraron con la rebelión de los oficiales del Ejército en las Juntas de Defensa y la Asamblea de Parlamentarios de Barcelona. Esta pretendía abrir un nuevo proceso constituyente. Tales acontecimientos se originaron en Cataluña, territorio en el que se reclamaba un mayor autogobierno y autonomía política por los partidos nacionalistas, sobre todo por la Lliga Regionalista de Cambó⁵⁰. Estos partidos, a su vez, adquirieron un mayor protagonismo en la acción del Gobierno de España, cada vez más necesitado de pactos parlamentarios.

Ante este escenario de crisis multidimensional, en su influyente artículo publicado en junio de 1917, Ortega reclamó un nuevo proceso constituyente: imaginar la España vital requería una nueva Constitución. Tal propuesta política creó malestar entre la clase gobernante, incluido el monarca, y entre los dirigentes del diario *El Imparcial*, donde se publicó el controvertido escrito:

Sólo hay una solución: reconstituir la Constitución. Para ello sería necesario un poder transitorio más amplio (...). En un abrazo fraterno, renovador,

⁴⁷ Antonio ELORZA, “Cien años de «*El Sol*»”, *El País*, 1 de diciembre de 2017, sin paginar.

⁴⁸ *Idem*.

⁴⁹ Jean Michel DESVOIS, “El diario *El Sol*, paladín de la modernización de España (1917-1936)”, *Berceo*, 159 (2010), pp. 165-182.

⁵⁰ Roberto VILLA GARCÍA, ob. cit., pp. 315-324 y 567-572.

volvería al seno de la ley aquel órgano de la vida española que está fuera de ella. Dicho de otro modo: Cortes constituyentes (IV, 754).

Estas palabras produjeron gran revuelo y, una vez más, cuestionaron el régimen ideado por Antonio Cánovas del Castillo. La distante clase política turnista no satisfacía los intereses ideológicos y socioeconómicos de las nuevas clases emergentes. Éstas resultaron del proceso de modernización desplegado a lo largo del primer tercio del siglo XX en España, reflejado en el desarrollo urbano e industrial de grandes ciudades, tales como Madrid, Barcelona, Valencia, Sevilla, Málaga, Bilbao, etc.⁵¹. Por ello, se ha expuesto que:

las instituciones [de la Restauración] apenas habían cambiado en medio siglo, no habían integrado las categorías sociales cuyo desarrollo era potenciado por el crecimiento de la industria y de los servicios y sólo de forma parcial habían sabido responder al creciente deseo de protagonismo de las regiones periféricas (...). Los partidos dinásticos, en vías de descomposición, a duras penas mantenían el control de la situación, pero se resistían a todo cambio significativo⁵².

En este contexto aparecen las divisiones, luchas y tensiones entre varios sectores del liberalismo español fragmentado y en crisis. Ello se reflejó no sólo en la sucesión de numerosos y breves gobiernos de coalición, sino también en la prensa española del momento.

3. Visión orteguiana de la nueva política hacia 1914

Para Ortega, la mayor crisis nacional hacia 1914 es el hecho de que “dos Españas que viven juntas” sean totalmente “extrañas”. De un lado, la “España oficial”, representada por la vieja política de los partidos, los gobiernos, los hombres e instituciones de la Restauración. De otro, la “España vital”, simbolizada en la nueva política, de una sociedad aspirante, naciente, quizá no muy fuerte, pero sincera, honrada, la cual, estorbada por la otra, no acierta a entrar de lleno en la historia⁵³. Este es, a juicio del pensador, el “hecho máximo de la España actual” y la clave de “la enorme gravedad de la situación”: el divorcio de todas las instituciones y entidades formales del Estado y de la vida política y el cuerpo vivo de la nación, de la sociedad⁵⁴. Por ello, Ortega define su visión de nueva política confrontándola con la Restauración en sus primeras obras: *Meditaciones del Quijote* y *Vieja y nueva política*, ambas de 1914. Sin duda, ambos

⁵¹ Miguel MARTORELL y Santos JULIÁ, ob. cit., pp. 219-223.

⁵² Jean Michel DESVOIS, ob. cit., p. 166.

⁵³ Antonio RODRÍGUEZ HUÉSCAR, ob. cit., sin paginar.

⁵⁴ *Idem*.

escritos muestran un pensamiento conectado con la vida real y a un joven filósofo implicado en la plaza pública, pese a su temprano desengaño de la política⁵⁵. Así describe la Restauración en la primera obra citada:

¿Qué es la Restauración? Según Cánovas, la continuación de la historia de España. ¡Mal año para la historia de España si legítimamente valiera la Restauración como su secuencia! Afortunadamente, es todo lo contrario. La Restauración significa la detención de la vida nacional. (...)

Cuando nuestra nación deja de ser dinámica, cae de golpe en un hondísimo letargo y no ejerce más función vital que la de soñar que vive. (...)

La Restauración, señores, fue un panorama de fantasmas, y Cánovas el gran empresario de la fantasmagoría (I, 770-771).

Para Ortega, las palabras que definen la Restauración son las de decadencia del espíritu nacional y falta de ideas para ese espíritu. Él no reclama tanto una ideología nacionalista para la revitalización de España, como el ideal de excelencia, el esfuerzo cotidiano de la ciudadanía para perfeccionarse y la virtud social asentada en un programa educativo nacional. A su vez, hace un diagnóstico demoledor de dicha decadencia que parece llevar al país a una crisis profunda.

Perdióse en la Restauración la sensibilidad para todo lo verdaderamente fuerte, excelso, plenario y profundo. Se embotó el órgano encargado de temblar ante la genialidad transeúnte. (...) Lo grande no se sentía como grande; lo puro no sobrecogía los corazones; la calidad de perfección y excelcitud era invisible para aquellos hombres (I, 771-772).

La concepción orteguiana del régimen canovista, en el que perviven varias crisis y problemas entrelazados, se vincula a la defunción tanto del citado espíritu nacional como del mismo periodo histórico. Por ello, uno de los epígrafes del ensayo *Vieja y nueva política* se titula “La muerte de la Restauración”. Así lo expresa Ortega en 1914:

Aquel apartamiento de la política de las nuevas generaciones, esa senilidad, esa desintegración fatal de los partidos vigentes, esa conducta de fantasmas que llevan los organismos de la España oficial frente a la nueva, debían recibir una sencilla denominación histórica; eso tiene un nombre, hay que ponerse lo:

⁵⁵ Para el análisis de las ideas políticas del joven Ortega, véase: José Francisco JIMÉNEZ-DÍAZ, “La visión político-educativa del joven Ortega y Gasset ante el problema de España”, *Política y Sociedad*, 58 (2) (2021), pp. 1-15; María Teresa LÓPEZ DE LA VIEJA (coord.), *Política y sociedad en José Ortega y Gasset: en torno a «Vieja y nueva política»*. Barcelona: Anthropos, 1997, pp. 19-22, 23-50 y 101-120; Juan Manuel MONFORT PRADES, ob. cit., pp. 53-84 y 87-10; Javier ZAMORA BONILLA, ob. cit., 2022, pp. 44-64.

es que asistimos al fin de la crisis de la Restauración, crisis de sus hombres, de sus partidos, de sus periódicos, de sus procedimientos, de sus ideas, de sus gustos y hasta de su vocabulario; (...) yo os diría a vosotros (...) que nuestra bandera tendría que ser ésta: “la muerte de la Restauración”: “Hay que matar bien a los muertos” (I, 719).

Para Ortega, la nueva política es “toda una actitud histórica” orientada a estimular las “vitalidades nacionales” (I, 718). De este modo, el tradicionalismo, “una alternativa antiliberal que estuvo activa durante décadas”⁵⁶, en un país que desconoce su historia, es una ideología hostil para la regeneración nacional. Así se argumenta:

en España, (...) el tradicionalismo no puede ser nunca un punto de partida para la política. Podrá tal vez ser útil para ciertas labores complementarias; pero centrar la política en la tradición, conservar los nombres huecos del pasado y con eso querer resolver las lacras del presente, esto no es más que un desconocimiento de la realidad española; es decir, convencionalismo, simplismo, caracteres de la Restauración (I, 722).

Además, para Ortega, España no tiene una tradición fecunda para sus futuros proyectos colectivos. Este hecho lleva a una tragedia nacional para los españoles, pues al disponer de una tradición fallida necesitan realizar una tarea clave: inventar y/o imaginar una nación nueva, en un contexto que no permite el pensamiento sosegado sobre dicha nación. La tarea de imaginar una nueva nación sólo puede hacerse a largo plazo, a través de la educación del pueblo y de un compromiso de reforma nacional mínimamente acordada. Así, lo expresaba en su artículo “[El problema español]” (1910):

España es una tierra donde ayer y anteayer se pensó mal: la tradición, lo instintivo, lo hasta aquí sido no nos sirve. Y esto no lo hemos de decir alegremente, impulsados por un revolucionarismo estúpido: al contrario, carecer de tradición nacional fecunda y vivaz es la mayor desventura que puede sobrevenir a un individuo (...). Si la España de ayer y de anteayer es un error nos vemos precisados a inventar una España nueva (VII, 185).

Por su parte, el presente vivido por las generaciones coetáneas de Ortega se caracteriza por dos realidades desoladoras: corrupción e incompetencia. Ambas son enormes trabas para transformar la sociedad y, a su vez, están en la raíz de todos los males nacionales:

⁵⁶ Manuel SUÁREZ CORTINA, “«La otra España». Republicanismo: una utopía democrática en la época liberal”, *Berceo*, 173 (2017), p. 235.

Pero, además de esto, fue la Restauración, como hemos visto, la corrupción organizada, y el turno de los partidos, como manivela de ese sistema de corrupción.

Por fin, yo casi estoy por decir que, como más característico que todo esto, como más pernicioso, como raíz y origen de todo lo dicho, el fomento de la incompetencia (I, 722).

A juicio de Ortega, los males de la Restauración llevan directamente al Desastre del 98, acontecimiento que el pensador vive en plena mocedad. Así, se revela la crisis de conciencia nacional en Joaquín Costa y los escritores del 98. Ello, como se ha dicho, tuvo un impacto evidente en el proceso de construcción nacional de España e intelectuales, como Ortega, forjaron la recurrente imagen de una “nación” fallida que “se estaba deshilvanando”⁵⁷:

¿Adónde podía conducir todo esto? Al 98. ¿Cómo dudar de la existencia de esas dos Españas incomunicantes e incompatibles a que yo antes me refería? [la España oficial y la España vital]. Deben ser un poco enfermos de la memoria quienes lo niegan, cuando olvidan que entre esa época y nosotros hay una fecha terrible, fatal: el 98 (I, 723).

Para Ortega, la España vital tiene la responsabilidad moral y social de luchar contra las injusticias de la Restauración. Y, así, llegará un día en que el pueblo español se levante y asuma los deberes de regenerar la nación y de reinventarla. De forma visionaria, el pensador vislumbra un tiempo, a medio plazo, en el que el pueblo reclame a las élites corruptas e incompetentes la posibilidad de renovar un país que permanece postrado en prácticas políticas e institucionales simplistas y huecas que impiden su vitalidad y el avance del espíritu. Así es como Ortega interpela a sus oyentes en *Vieja y nueva política*:

Tardará más o menos en venir; pero el más humilde de vosotros tiene derecho a levantarse delante de esos hombres que quieren perpetuar la Restauración y que asumen su responsabilidad, y decirles: “No me habéis dado maestros, ni libros, ni ideales, ni holgura económica, ni amplitud saludable humana; soy vuestro acreedor, yo os exijo que me deis cuenta de todo lo que en mí hubiera sido posible de seriedad, de nobleza, de unidad nacional, de vida armoniosa, y no se ha realizado, quedando sepulto en mí antes de nacer; que ha fracasado porque no me disteis lo que tiene derecho a recibir todo ser que nace en latitudes europeas” (*idem*).

Sin embargo, los españoles a los que apela Ortega no conforman todo el pueblo, sino una minoría o élite intelectual, en la que él confía la educación y

⁵⁷ Tomás PÉREZ VEJO, ob. cit., p. 51.

la regeneración de España como proyecto nacional⁵⁸. Por ello, se muestra esa idea de la preeminencia pública y política de las minorías ilustradas que, por un lado, deben sacar al pueblo de su ignorancia y, por otro, tienen el deber de imaginar la nueva nación. De esta forma, Ortega se propone “imponer la lógica propia del campo intelectual en la arena política”⁵⁹, tarea que se tornará impracticable en plena época de la política de masas:

Yo necesitaba extenderme en estos puntos de vista, y (...) solicitar a la acción pública, a las nuevas generaciones y especialmente a las minorías que viven en ocupaciones intelectuales (...) que, si van a la política, no se avergüencen de su oficio y no renuncien a la dignidad de sus hábitos mentales; es preciso que vayan a ella como médicos y economistas, como ingenieros y como profesores, como poetas y como industriales (I, 723-724).

4. El giro de Ortega: pensar la rebelión militar en el tiempo de las masas

Desde 1808 hasta la Transición, el Ejército ha desempeñado un papel decisivo en las crisis políticas y cambios de régimen en España. Más aún, “los españoles de toda condición han sentido los efectos del enorme poder político que tenían las Fuerzas Armadas de su país y han sufrido las guerras civiles y extranjeras”⁶⁰. Ortega vivió intensamente tales efectos, siendo muy consciente de ello en su vida y en los escritos políticos publicados hacia 1917, a raíz de la rebelión militar del 1 de junio de ese año. Las duraderas campañas militares en Marruecos llevaron el desconcierto, la división y las tensiones internas al Ejército español⁶¹. Desde el Gobierno, se fomentó el ascenso de los “africanistas”, un grupo pequeño de oficiales, que

obtuvieron rápidas promociones por méritos de combate, [activando] el resentimiento de muchos oficiales que estaban en España y se sentían postergados, por lo que eran partidarios de que los ascensos dependieran exclusivamente de la antigüedad, y no de los méritos⁶².

⁵⁸ Juan BAGUR TALTAVULL, ob. cit.; José Francisco JIMÉNEZ-DÍAZ, ob. cit.; Enrique CABRERO BLASCO, “La preocupación educativa en Ortega y Gasset como principio de una cultura política en tiempos de la Restauración”, *Daimon*, 79 (2020), pp. 7-20; Alejandro de HARO HONRUBIA, “Claves filosóficas de la pedagogía en la obra de Ortega”, *Daimon*, 79 (2020), pp. 133-146.

⁵⁹ Jorge COSTA DELGADO, ob. cit., 2020, p. 113.

⁶⁰ Geoffrey JENSEN, “La guerra y los militares”, en José ÁLVAREZ JUNCO y Adrian SHUBERT (eds.), ob. cit., p. 550.

⁶¹ David MARTÍNEZ FIOLE y Joan ESCULIES, ob. cit., pp. 220-249; Pablo LA PORTE, ob. cit., pp. 235-240.

⁶² Geoffrey JENSEN, ob. cit., p. 570.

En tales circunstancias, el “cuerpo de oficiales estaba hinchado artificialmente”⁶³, y muchos funcionarios militares de la península hallaron la forma de representar sus intereses en las llamadas Juntas de Defensa. Estas se constituyeron como grupos de presión que velaban por los intereses de los militares y, en ciertos casos, tales intereses se confundieron con la ambición política de algunos oficiales⁶⁴. La situación del Ejército hacia 1915 era la siguiente:

había un oficial por cada cinco soldados; el 60 por ciento del presupuesto del ejército iba destinado a pagar a los oficiales. (...) [Éste] era un ejército de clase media, sedentario y burocrático, lo único importante eran la perspectiva de paga y promoción y el estatus ocupado por la oficialidad en la sociedad⁶⁵.

De este modo, ser militar en la España del primer tercio del siglo XX consistía más en “un conjunto de actitudes morales y un código de costumbres [tendientes al conservadurismo social], que el verdadero ejercicio de una actividad [profesional]”⁶⁶.

Dichas Juntas dispusieron de notable influencia política cuando presionaron al Gobierno y lograron condicionar la política nacional. La crisis provocada por las Juntas debilitó sobremanera el margen de acción de los agentes políticos del régimen canovista. Así, el conde de Romanones, tras dimitir como presidente del Gobierno en abril de 1917, decía que “los junteros y el Ejército en general eran «los amos de España»”⁶⁷.

Para Ortega, abordar los problemas españoles, en este momento crítico, requería el mejoramiento real y efectivo del ciudadano medio español. Esto demandaba una solución a medio o largo plazo: la educación del pueblo. Además, él y su generación, que entonces estaban cerca de los cuarenta años, perciben una enorme tensión, y quizá un abismo insalvable, entre la vida real de los españoles y el declive de las instituciones políticas entre 1902 y 1917. Así argumenta en “Otra manera de pensar” (1917):

España padece una enfermedad en su sustancia histórica. No vivimos mal porque ejercitamos una mala política, sino al contrario, nuestra irrisoria política es consecuencia de nuestra anemia vital. (...) No puede el español ser enérgico

⁶³ Raymond CARR, ob. cit., p. 120.

⁶⁴ David MARTÍNEZ FIOL y Joan ESCULIES, ob. cit., pp. 239-249.

⁶⁵ Raymond CARR, ob. cit., p. 121.

⁶⁶ Beatriz FRIEYRO DE LARA, “La cuestión militar en la Revista *España*”, *Historia Actual Online*, 5 (2004), p. 41.

⁶⁷ David MARTÍNEZ FIOL y Joan ESCULIES, ob. cit., p. 249. Además, los africanistas, beneficiados por los gobiernos de la Restauración, tenían un poder político que residía en que “la pacificación del protectorado de Marruecos no era un asunto estrictamente de política interna española, sino [que era] un frente de guerra (...) que no podía ser evaluado al margen del conflicto mundial” (*ibid.*, p. 241).

ciudadano si no es antes ambicioso comerciante, industrial emprendedor, técnico ingenioso, artista humano y científico lleno de curiosidad y exacta inteligencia. En los últimos quince años mejoraba notablemente la vida integral de España, mientras su política llegaba a la extrema corrupción descrita por el señor Maura. Si hoy se anuncia la destitución de esa política no es porque seamos mejores ciudadanos, sino porque desemboca en los cuarenta de edad una nueva generación de españoles más amigos de la vida y que no caben en aquella piel (III, 37-38).

Las metáforas orteguianas sobre la decadencia del régimen político son muy potentes y tienen un claro eco en la opinión pública. El escrito citado seguidamente provocó la práctica exclusión de Ortega de *El Imparcial*. En 1917, el filósofo atisbó la crisis eterna o esencial de España en la metáfora organicista “España invertebrada”, habiéndose producido una grave “liquidación de prestigios” en los “órganos cohesivos” estatales. Ello acreditaba el decaído estado de las viejas instituciones políticas: así lo confirman las palabras dichas en “Bajo el arco en ruina” (1917):

Un Estado es una articulación de prestigios personales y corporativos que, apoyándose unos en otros y nutriéndose recíprocamente, ejercen el Poder, imponen cohesión a los grupos internos. Desde 1898 la historia de nuestro país es la de una liquidación de prestigios, de órganos cohesivos, que no han logrado sustitución (...). La España del siglo XX es una España invertebrada (IV, 752).

A juicio de Ortega, la Restauración fue un sistema político mal diseñado y peor pensado. Por ello, se torna en una construcción ruinososa que lleva a un momento crítico de “disgregación” y “disociación orgánica”. Continúa con la metáfora orgánica: el “cuerpo español” (pueblo) no responde a las órdenes de la cabeza rectora de la vida nacional (“autoridad normal”).

A la manera que en los arcos mal contruidos, la estabilidad dependía exclusivamente de la piedra clave.

Pues bien; sería frívolo eludir el reconocimiento de que la clave española se ha estremecido y el arco periclita. En estos momentos de disgregación, de disociación orgánica, la realidad de las Juntas militares corta el último cingulo de autoridad normal que ceñía el cuerpo español (*idem*).

Las acciones de las mencionadas Juntas de Defensa, como hecho desencadenante de la descomposición del régimen, son bien recibidas tanto por el pueblo español como por el filósofo madrileño. Ambos parecen mostrar una actitud positiva y casi de júbilo ante la rebelión de los militares, que

se han situado más allá de la ley, y el pueblo entero ha recibido con desusada y misteriosa simpatía —éste es un dato esencial— el airado ademán de la clase

militar. Las demás clases sociales han visto en ella una hermana mayor que, harta de vejámenes, pide con urgencia aire respirable; y como todas encuentran dentro de sí sobra de malestar y padecen injusticias y viven arrastrando sus pobres esperanzas hambrientas, no hubieron menester noticias detalladas sobre las quejas del ejército (IV, 752-753).

Sin embargo, tal actitud entusiasta no puede desconocer la acción transformadora que el Ejército desempeñará en el futuro. Aunque Ortega conoce los problemas reales del Ejército español de su tiempo⁶⁸, parece invitar a los ciudadanos españoles y a los militares a que sumen esfuerzos para conducir los cambios nacionales:

Creo que los verdaderos amigos del Ejército deben invitarlo a que no olvide la actitud adoptada por el resto de los españoles en esta hora solemne de su demanda, porque en esa actitud está la cifra del inmediato porvenir (IV, 753. Cursivas en el original).

Por lo tanto, el acontecimiento las Juntas de Defensa es concebido como una profunda crisis que puede desencadenar un periodo revolucionario. En la práctica, es esto lo que ocurrió: un proceso de rebelión iniciado en 1917 que llevaría a la sucesión de diversas mudanzas políticas nacionales. Esta complicada situación es la que justifica un periodo constituyente que Ortega reclama de modo literal:

el problema no está en atender estas o aquellas urgencias militares. El problema está en hacerlo borrando a la par la anormalidad de la situación. En este sentido se puede decir sin paradoja que el acontecimiento de Barcelona es mucho más grave que una revolución. (...) *Por esto es literalmente más grave que una revolución, porque puede ser una serie de revoluciones* (*idem*. Cursivas en el original).

El pueblo español ante las Juntas de Defensa parecía favorable a la España vital, a la que Ortega apelaba años atrás. Desde luego, el pensador expuso públicamente su preferencia por dicha España en *Vieja y nueva política*. Así lo expresaba en 1917, en “Los votos van al presidio”:

No pretendo que el pueblo español me haya escuchado ni mucho menos que haga lo que hace por haberme oído. Pero ello es que desde 1.º de junio parecen los españoles preferir la España vital a la España oficial. Lo cual significa que era yo quien había escuchado a los españoles antes que ellos a sí mismos. Tal es la misión del político, decía yo en la Comedia, abril de 1914 (III, 11).

⁶⁸ Beatriz FRIEYRO DE LARA, ob. cit., pp. 39-40. Luis MARTÍNEZ VIQUEIRA, “Guerra y milicia en el pensamiento de Ortega”, *Revista Ejército*, 773 (2005), pp. 34-38.

Pese a la aparente continuidad que Ortega percibe en su pensamiento, se revelan nuevas ideas y posiciones políticas: es sorprendente la favorable acogida del pensador a la intervención militar y al “periodo revolucionario” desplegado⁶⁹. El pensador parece olvidar, por un instante, las enormes tensiones, violencias políticas y guerras civiles producidas en el siglo XIX por la constante intervención de los militares en la vida pública. La cuestión militar era un problema de primer orden en la convulsa política española. Cánovas abordó esta cuestión, pero, hacia 1917, el caparazón político-institucional, ideado por él, se hallaba muy deslegitimado y carente de iniciativa pública. Un autorizado hispanista exponía, en los años de la Transición, que: “La pobreza del Estado español se encuentra en la base del problema militar”⁷⁰. Un problema que Ortega y muchos de sus coetáneos parecían minimizar hacia 1917, o por lo menos se veía como un mal menor que evitaba lo peor.

Cuanto ha acontecido desde hace seis meses y acontezca en un porvenir cuyos confines nadie puede aún marcar es, al menos parcialmente, obra del Ejército. Quiera o no, es él en algún modo responsable de ello ante la Historia y ante los honestos corazones. Y yo no creo que se pierda nada con ver las cosas claramente y aceptarlas según son.

(...)

Lo más importante que por el pronto cabía hacer en beneficio de una España mejor lo han hecho los militares. Me refiero al barrido de la política turnante. (...)

Pero al mismo tiempo no debemos olvidar que se ha obtenido este inmejorable resultado por el medio más peligroso. (...) La intervención militar es saludable, fecunda; pero es peligrosa. En cambio, un Gobierno emoliente estilo Dato no es peligroso, pero es mortal (III, 16).

Finalmente, Ortega matiza su entusiasta posición ante la intervención de las Juntas de Defensa. Aunque esta intervención es “saludable” y “fecunda”, también es “peligrosa”. El último matiz es muy relevante, pero el problema mayor, para el pensador, es que la política del turno, representada en Eduardo Dato, es “mortal”. Es bastante significativo que este líder muriese asesinado por un anarquista revolucionario en marzo de 1921 y, treinta meses después, hubiera un cambio de régimen hacia un sistema de pretorianismo político como el de Primo de Rivera⁷¹. Ortega, nada revolucionario, se atreve a valorar el

⁶⁹ No obstante, Ortega rechazó la opción revolucionaria. Para él, el proceso revolucionario se arraigaba en “un estado del espíritu” en el que prima el uso de la “razón pura” que “se mueve siempre entre superlativos y absolutos”. Esto, a su vez, lleva al “radicalismo político” que “no es una actitud originaria, sino más bien una consecuencia” de un modo de pensar (III, 620 y 626, en *El tema de nuestro tiempo*).

⁷⁰ Raymond CARR, ob. cit., p. 121.

⁷¹ Pamela B. RADCLIFF, ob. cit., pp. 189-205.

proceso de rebelión que, hacia finales de 1917, ya había vivido sus momentos más álgidos: en junio (rebeldía militar), en julio (Asamblea de Parlamentarios) y en agosto (Huelga General):

No es que yo desee revolución alguna; todo lo contrario, las detesto. Pero el que yo no desee una cosa no es razón para que esa cosa deje de acontecer. (...) Un sistema de equilibrio público se ha roto, afortunadamente. El nuevo sistema de público equilibrio no se ha alcanzado aún, desgraciadamente. Nos encontramos, pues, en un régimen de esencial desequilibrio, de proceso revolucionario. Si llamamos a los nodos o densificaciones de este proceso revoluciones, hemos pasado ya por dos: la rebeldía militar de junio, la huelga general de agosto (III, 17).

Es significativo que Ortega no mencione la citada Asamblea de Parlamentarios, quizá por vincularla a la vieja política. En cualquier caso, para él, existen dos posibles salidas a la crisis española de 1917: impulsar la vida local y la tradición juntista de España. En efecto, ésta había experimentado, al menos desde las juntas militares de la Guerra de la Independencia en el siglo XIX, los controvertidos efectos de enaltecer las emociones patrióticas mediante la defensa militar y los discursos religiosos providencialistas de la nación católica contra la invasión napoleónica. Las frases siguientes muestran la retórica regeneracionista orteguiana que quedó bien trabada desde sus años de mocedad en los que leyó a Costa. Tal retórica, de alguna manera, es la que cohesionó a la coalición intelectual renovadora de España hacia 1917, las clases medias emergentes en el centro y en la periferia del país se sienten cada vez más ajenas y poco representadas por la vieja política. Así, se ha dicho que ese

lenguaje renovador que libraría a España del gobierno de las facciones egoístas era similar por su tono al de los junteros: a lo largo de 1917 se encontraron obsesionados por la noción de una alianza entre el rey, el ejército y el pueblo contra los oligarcas⁷².

Sin duda, Ortega incorpora ese lenguaje renovador en su envolvente y enérgica narrativa, para conectar con los ánimos de cambio de la mencionada coalición intelectual y, en menor medida, con los legítimos anhelos de las masas. Esto es: no puede olvidarse que el autor escribe para la minoría de lectores de *El Sol*, el 12 de diciembre de 1917. Para él, la organización e impulso de la vida local y de las provincias españolas, que es lo contrario del “localismo” y el “provincianismo”, requiere

⁷² Juan Antonio LACOMBA, *La crisis española de 1917*. Madrid: Ciencia Nueva, 1970, citado en Raymond CARR, ob. cit., p. 123.

la unión de los hombres selectos, de los más responsables y autorizados (...) para que de ellos salga una voz de guerra contra los caciques madrileños y las organizaciones desmoralizadas de aquellos partidos hoy en cesantía. Formen esos hombres mejores una Junta local que se proponga la concentración de los paisanos en un haz vigoroso, resuelto a defender la dignidad de la comarca, a purificar la moral de los municipios y de su representación parlamentaria (...).

No creemos que pueda mejorar nuestra Patria en forma apreciable mientras no entren en erupción históricos valles y collados, casares, pueblos y villas. Hoy sólo viven políticamente unas cuantas ciudades y unas breves fajas del mapa peninsular. Millones de españoles no han intervenido aún en la existencia civil. (...)

Es preciso que los más humildes rincones de España aprendan a sentir la orgullosa voluntad de ser sí mismos, que sean protagonistas de su propia vida (III, 30-31).

5. Conclusiones

El presente artículo analiza la redefinición del concepto orteguiano de nueva política a la luz de la crisis nacional de España hacia 1917, con especial énfasis en el tratamiento de la rebelión de las Juntas de Defensa en los escritos periodísticos del filósofo madrileño. Entre la multitud de estudios sobre el pensamiento político de Ortega, escasean los análisis recientes que aborden la cuestión militar en dicho contexto de crisis nacional⁷³. Partiendo de la contextualización de la crisis de 1917, este artículo ha intentado aportar un conocimiento más detallado sobre la visión política orteguiana en relación con la rebelión militar.

Como se ha mostrado anteriormente, Ortega es muy consciente de los problemas de España en las primeras décadas del siglo XX. Los textos comentados así lo confirman. El filósofo intenta ser muy claro en sus publicaciones de prensa. Estas, junto a sus conferencias, pretenden ganarse la confianza de la clase media emergente que anhela un cambio modernizador en la política española. Él considera clave la movilización de la minoría cultivada española para liderar cambios orientados a la nacionalización y renovación de las principales instituciones políticas. Para ello, Ortega se sirve hábilmente de la retórica regeneracionista, muy presente en buena parte de la prensa española de la época.

Sin embargo, pese a los constantes intentos de Ortega y de otros intelectuales coetáneos (Azaña, Unamuno) por revitalizar al pueblo español, que ha permanecido indiferente y apático ante una España oficial que frena el vigor nacional, la política restauradora sigue el rumbo prefijado. La gestión oficialista de las nuevas crisis sobrevenidas en la España de 1917 vuelve a reproducir los esquemas de la vieja política. Pese a su creciente inestabilidad, la política

⁷³ Beatriz FRIEYRO DE LARA, ob. cit., pp. 39-52. Luis MARTÍNEZ VIQUEIRA, ob. cit., pp. 34-38.

oficial se impone, pero es incapaz de ofrecer salidas viables a la mencionada crisis nacional.

Ortega vislumbra ciertos arranques de vitalidad en varios de los acontecimientos de la España de 1917, sobre todo en las Juntas de Defensa y en la Huelga General. No obstante, el pensador madrileño conoce las limitaciones, problemas y peligros de los sucesos revolucionarios que se concatenan en la política española. Él atisba ciertos peligros en la acción del Ejército y teme a las masas revolucionarias. Sin duda, los sindicatos socialistas y anarcosindicalistas adquieren un papel destacado en las protestas obreras desarrolladas a finales de la segunda década del siglo XX. Pero ve en ello, al menos en el escenario de 1917, una vía de escape del punto muerto en el que se ha instalado el turnismo político. Éste, a través de sus máximos representantes, no es capaz de aportar vitalidad al pueblo español que permanece desorientado o, al menos, no es plenamente consciente de la crisis nacional y de los efectos de la aceleración de los cambios y del proceso político. Ortega vive con enorme tensión dicha crisis. Por ello, incorpora nuevas ideas y miradas en su pensamiento político ante el cambio de rumbo de España y Europa.

Quizá lo más relevante es que el malestar hacia la vieja política no proviene sólo de las clases populares, sino que se ha instalado también en el Ejército y en las nuevas clases medias que surgen del proceso modernizador español en los primeros decenios del siglo XX. Para Ortega, urge, en la España de 1917, hallar una salida efectiva a los problemas nacionales.

En definitiva, las tensiones sociales y las crisis políticas producidas en 1917 requieren una nueva organización político-institucional y nuevos agentes que brinden las circunstancias, las voluntades y las ideas propicias para afrontar la regeneración pública y la reinención de la nación española. El país parece abocado a “una serie de revoluciones” (IV, 753). De hecho, tales revoluciones se reiteraron más tarde y agrandaron la crisis y agonía del liberalismo parlamentario español y europeo⁷⁴, así como la “quiebra de las democracias”⁷⁵, la ambivalencia destructiva y constructiva de la tecnicidad. ●

Fecha de recepción: 28/10/2022
Fecha de aceptación: 08/06/2023

⁷⁴ Francisco J. ROMERO y Ángel SMITH (EDS.), ob. cit.

⁷⁵ Juan J. LINZ, ob. cit.

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ÁLVAREZ JUNCO, J. (2022): *Qué hacer con un pasado sucio*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- ANTÓN, J. y TORRENS, X. (eds.) (2020): *Ideologías y movimientos políticos contemporáneos*. Madrid: Tecnos, 4.ª ed.
- ARENDE, H. (2008): *La promesa de la política*. Barcelona: Paidós.
- AZAÑA, M. (1917): *Reims y Verdun. Impresiones de un viaje a Francia*. Madrid: Imprenta Helénica.
- AZNAR, H. y ESTEVE MALLENT, K. (eds.) (2022): *Crisis y revisión del liberalismo en el periodo de entre-guerras*. Valencia: Tirant lo Blanch.
- BAGUR TALTAVULL, J. (2014): "José Ortega y Gasset en el movimiento reformista: la Liga de Educación Política Española como proyección del patriotismo fenomenológico (1913-1916)", *Ab Initio*, 10, pp. 153-188.
- BALFOUR, S. (2014): "La conformación de un ejército intervencionista", en F. J. ROMERO y A. SMITH, (eds.), *La agonía del liberalismo español: de la revolución a la dictadura*. Granada: Comares, pp. 255-272.
- CABRERA, M. (dir.) (2017): *Con luz y taquígrafos. El Parlamento en la Restauración (1913-1923)*. Madrid: Taurus, 2.ª ed.
- CABRERO BLASCO, E. (2020): "La preocupación educativa en Ortega y Gasset como principio de una cultura política en tiempos de la Restauración", *Daimon*, 79, pp. 7-20.
- CARR, R. (2015): *España: de la Restauración a la democracia, 1875-1980*. Barcelona: Ariel.
- COSTA, J. (1900): *Reconstitución y europeización de España. Programa para un partido nacional*. Madrid: Imprenta de San Francisco de Sales.
- COSTA, J. (1983): *Oligarquía y Caciquismo como la forma actual de gobierno en España*. Zaragoza: Guara Editorial.
- COSTA DELGADO, J. (2019): *La educación política de las masas: capital cultural y clases sociales en la Generación del 14*. Madrid: Siglo XXI.
- COSTA DELGADO, J. (2020): "La paradójica trayectoria generacional de Ortega: el éxito de un proyecto intelectual que contribuye a un fracaso político", *Revista de Estudios Orteguianos*, 40, pp. 109-119.
- DELGADO FERNÁNDEZ, S. (2018): "Pensando la historia de las ideas políticas: naturaleza, objeto y enfoques", en S. DELGADO FERNÁNDEZ y M. ORTEGA RUIZ, (eds.), *Sobre política. Ideas políticas desde la Polis a la Revolución inglesa*. Granada: Comares, pp. 9-38.
- DESVOIS, J. M. (2010): "El diario *El Sol*, paladín de la modernización de España (1917-1936)", *Berceo*, 159, pp. 165-182.
- EL IMPARCIAL. DIARIO LIBERAL (1917): "Editorial", 13 de junio, p. 1.
- ELORZA, A. (2017): "Cien años de «*El Sol*»", *El País*, 1 de diciembre.
- FRIEYRO DE LARA, B. (2004): "La cuestión militar en la Revista *España*", *Historia Actual Online*, 5, pp. 39-52.
- FUSI, J. P. (2012): *Historia mínima de España*. Madrid: Turner.
- FUSI, J. P. (2021): *Pensar España. En torno al pensamiento español del siglo XX*. Madrid: Arzalia.
- HARO HONRUBIA, A. de (2020): "Claves filosóficas de la pedagogía en la obra de Ortega", *Daimon*, 79, pp. 133-146.
- JENSEN, G. (2018): "La guerra y los militares", en J. ÁLVAREZ JUNCO y A. SHUBERT (eds.), *Nueva historia de la España contemporánea (1808-2018)*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, pp. 505-576.
- JIMÉNEZ-DÍAZ, J. F. (2021): "La visión político-educativa del joven Ortega y Gasset ante el problema de España", *Política y Sociedad*, 58 (2), pp. 1-15.
- LA PORTE, P. (2014): "El atolladero de Marruecos y la crisis de la Restauración", en F. J. ROMERO y A. SMITH, (eds.), *La agonía del liberalismo español: de la revolución a la dictadura*. Granada: Comares, pp. 223-254.
- LACOMBA, J. A. (1970): *La crisis española de 1917*. Madrid: Ciencia Nueva.
- LINZ, J. J. (2021): *La quiebra de las democracias*. Madrid: Alianza Editorial.
- LÓPEZ DE LA VIEJA, M.ª T. (coord.) (1997): *Política y sociedad en José Ortega y Gasset: en torno a «Vieja y nueva política»*. Barcelona: Antròpos.
- MANIN, B. (1998): *Los principios del gobierno representativo*. Madrid: Alianza Editorial.
- MARTÍNEZ FÍOL, D. y ESCULIES, J. (2018): *1917. El año en que España pudo cambiar*. Sevilla: Renacimiento.
- MARTÍNEZ VIQUEIRA, LUIS (2005): "Guerra y milicia en el pensamiento de Ortega", *Revista Ejército*, 773, pp. 34-38.

- MARTORELL, M. y JULIÁ, S. (2020): *Manual de Historia política y social de España (1808-2018)*. Barcelona: RBA Libros.
- MENÉNDEZ ALZAMORA, M. (2006): *La generación del 14. Una aventura intelectual*. Madrid: Siglo XXI.
- MENÉNDEZ ALZAMORA, M. (2013): "La generación del 14 y José Ortega y Gasset", en M. MENÉNDEZ ALZAMORA y A. ROBLES EGEA (eds.), *Pensamiento político en la España contemporánea*. Madrid: Trotta, pp. 347-374.
- MICHELS, R. (2008): *Los partidos políticos II. Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*. Madrid: Amorrortu, 2.ª ed.
- MONFORT PRADES, J. M. (2021): *Ortega y Gasset*. Ciudad de México: RBA.
- MORENO LUZÓN, J. (2018): "La Restauración: 1874-1914", en J. ÁLVAREZ JUNCO y A. SHUBERT (eds.), *Nueva historia de la España contemporánea (1808-2018)*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, pp. 101-127.
- NATORP, P. (2001): *Pedagogía social. Teoría de la educación de la voluntad sobre la base de la comunidad*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- NÚÑEZ FLORENCIO, R. (2010): *El peso del pesimismo: del 98 al desencanto*. Madrid: Marcial Pons.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- PALACIOS CEREZALES, D. (2018): "El Estado", en J. ÁLVAREZ JUNCO y A. SHUBERT (eds.), *Nueva historia de la España contemporánea (1808-2018)*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, pp. 518-549.
- PÉREZ VEJO, T. (2022): *3 de julio de 1898. El fin del Imperio español*. Barcelona: Penguin Random House.
- PERIS SUAY, Á. L. (2014): "El socialismo en el pensamiento político de Ortega y Gasset", *Contrastes*, XIX (1), pp. 47-64.
- RADCLIFF, P. B. (2018): *La España contemporánea. Desde 1808 hasta nuestros días*. Barcelona: Ariel.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A. (2015): "Reflexiones sobre Ortega y la política", [en línea] en *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*. Dirección URL: <https://www.cervantesvirtual.com/obra/reflexiones-sobre-ortega-y-la-politica/>. [Consulta: 14/09/2022].
- ROMERO, F. J. y SMITH, A. (eds.) (2014): *La agonía del liberalismo español: de la revolución a la dictadura*. Granada: Comares.
- STORM, E. (2001): *La perspectiva del progreso: pensamiento político en la España del cambio de siglo (1890-1914)*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- SUÁREZ CORTINA, M. (2017): "«La otra España». Republicanismo: una utopía democrática en la época liberal", *Berceo*, 173, pp. 233-258.
- TOUCHARD, J. (2007): *Historia de las ideas políticas*. Madrid: Tecnos.
- VILLA GARCÍA, R. (2021): *1917. El Estado catalán y el soviet español*. Barcelona: Espasa.
- WEBER, M. (2007): *La política como profesión*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- ZAMORA BONILLA, J. (2002): *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza y Janés.
- ZAMORA BONILLA, J. (ed.) (2013): *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares.
- ZAMORA BONILLA, J. (2022): *Ortega y Gasset. La aventura de la verdad*. Barcelona: Shackleton Books.

Presencia de las ideas de Ortega y Gasset en la génesis de la identidad nacional cubana (1916-1940)*

Ariel Pérez Lazo

Resumen

A comienzos del siglo XX la intelectualidad cubana se encuentra en la disyuntiva de dos influencias trasatlánticas, a la hora de redefinir el discurso de construcción nacional, una el panlatinismo, que entendía a América Latina como civilización frente a la "barbarie" norteamericana y otra el panhispanismo, defensor de España frente a la europeización. La obra de Ortega y Gasset, que cuestionaba el mito de la grandeza latina y el tradicionalismo de los panhispanistas, ofrecerá con su visión de una relación armónica entre los términos "civilización" y "barbarie" un espacio para un nuevo discurso nacional en Cuba que supere la cultura colonial y el temor a la influencia norteamericana.

Palabras clave

Ortega y Gasset, Cuba, europeización, panhispanismo, panlatinismo, discurso nacional, civilización, barbarie

Abstract

At the beginning of the 20th century, Cuban intellectuals were faced with the dilemma of two transatlantic influences when it came to redefining the discourse of national construction: one was pan-Latinism, which understood Latin America as civilization in front of North American "barbarism", and the other was pan-Hispanism, which defended Spain in front of Europeanization. The work of Ortega y Gasset, who questioned the myth of Latin American greatness and the traditionalism of the pan-Hispanists, offered with his vision of a harmonious relationship between the terms "civilization" and "barbarism" a space for a new national discourse in Cuba that would overcome the colonial culture and the fear of North American influence.

Keywords

Ortega y Gasset, Cuba, Europeanization, Pan-Hispanism, Pan-Latinism, National Discourse, Civilization, Barbarism

Un problema que se presenta a la hora de preguntar por la influencia de España en Cuba es si existe una relación entre el discurso poscolonial, en los autores que marcaron la vanguardia literaria y artística en Cuba, en la primera mitad del siglo XX; y el nacionalista, verificado en la exmetrópoli en el mismo periodo. Esto sucede debido a que el segundo pudiera ser visto, en términos opuestos, presentando un talante autoritario y colonialista.

El historiador Rafael Rojas ha propuesto la hipótesis de que en Cuba no se da una experiencia poscolonial en las primeras décadas posteriores a la independencia, donde habría que incluir a la generación que hace la Revolución de 1933, y que en todo caso la búsqueda de una identidad se asemeja a la experiencia europea. En este sentido, Rojas considera que autores como Ganivet, Unamuno y Ortega y Gasset contribuyeron a un discurso de reafirmación nacional que desembocaría en el fascismo, mientras en Cuba el discurso nacionalista de Mañach, Ramiro Guerra, Ortiz, entre otros, crearía las bases intelectuales

* Este trabajo ha sido financiado por una "Dissertation Evidence Acquisition" (FIU). Ha sido presentado previamente en 2019 en "Southern America Modern Languages Conference".

Cómo citar este artículo:

Pérez Lazo, A. (2024). Presencia de las ideas de Ortega y Gasset en la génesis de la identidad nacional cubana (1916-1940). *Revista de Estudios Orteguianos*, (49), 113-135. <https://doi.org/10.63487/reo.vi49.22>

Revista de
Estudios Orteguianos
N° 49. 2024
noviembre-abril



de la Revolución de 1959 y su conversión al socialismo de tipo leninista (Rojas, 1998: 113-114). La idea de Rojas de incluir a Ortega dentro de la tradición nacionalista española del siglo XX sorprende a primera vista, pues Ortega ha sido conocido como el filósofo que preconizaba la europeización de España¹.

En este trabajo estudio, a propósito del análisis de Rojas, en concreto, el caso de Ortega y Gasset en ambas tradiciones, la cubana y la española. ¿Cómo Ortega rompe con el discurso del nacionalismo autoritario español y cómo fue utilizado por la literatura cubana como un referente para la construcción nacional?

Estamos ante un autor que guarda una precisa distancia con aquel discurso nacionalista que pudo ser utilizado en función de una ideología de corte fascista en España. Aunque no se trata de un autor poscolonial, por ser la experiencia de España la de una exmetrópoli donde se genera un movimiento que intenta recuperar la influencia sobre su antiguo imperio colonial a comienzos del siglo XX; sus ensayos fueron leídos por una generación de jóvenes intelectuales cubanos interesados en superar la experiencia de la dominación cultural y económica de los Estados Unidos. La propia circunstancia cubana de ser la última colonia española en emanciparse hizo atractivo el pensamiento de Ortega y Gasset que cuestionaba la idea de un pasado glorioso de España y al mismo tiempo miraba a Europa para poner, a la manera de Renan, en el futuro, el destino de España. La síntesis entre modernidad y tradición en el caso español, para Ortega, tuvo su correlato en la excolonia española de las Antillas, resistida a permanecer enquistada en su pasado colonial o absorbida por la modernidad tipificada por Estados Unidos.

La superación de la ruptura entre España y América Latina, a raíz de la independencia en 1810, se produce hacia 1898, a partir del hallazgo de un problema: ¿cómo definirse frente a un mundo anglosajón, imperialista, donde capitalismo y tecnología resultaban dominantes? En América Latina, algunos autores como Sarmiento, y en general los positivistas, habían hecho de Estados Unidos el modelo de civilización. Es de recordar que la única potencia europea latina, Francia, que había influido históricamente sobre España sería derrotada en 1871 en su guerra frente a Prusia, señalando para muchos el declive de la civilización latina, por lo que, suponían, debían de buscarse otros modelos, inclinándose la balanza hacia los Estados Unidos. Ante este problema, encontramos las obras de Rodó y Ganivet. La percepción que tiene tanto el español, en sus *Cartas finlandesas*, del mundo europeo occidental y del “Norte”, como el uruguayo, con *Ariel*, son el cimiento para construir la imagen del “ser” español e hispanoamericano, respectivamente, frente a la modernidad capitalista a la vuelta del siglo XX.

¹ Nazzareno FIORASO, *¿Españolizar o europeizar? Un perfil de la relación entre España y Europa desde la Ilustración hasta Ortega y Gasset*. Madrid: Verbum, 2020, p. 77.

Ya la poesía modernista había contrapuesto lo anglosajón o lo nórdico a la idea de la latinidad. El redescubrimiento de la América española por los modernistas presenta aquí, curiosamente, la idea de que es la América española la cultura que hereda a la Antigua Grecia, pues “ha guardado las huellas de los pies del gran Baco” (Darío, 2016: 124).

El ideal de la Hispanidad lo vemos, del otro lado del Atlántico, en el rechazo del ideal moderno, encarnado por los pueblos nórdicos (Ganivet, 1961: 25).

En Rodó se encuentra la influencia del discurso que afirmaba un pasado glorioso para los pueblos latinos, que también tenía como referente el refinamiento y la civilización de Grecia y Roma, características que se contraponen a la sobrevaloración de los ideales modernos. Ganivet hará otro tanto con la tradición estoica y cristiana que el aristotelismo y la modernidad han desvirtuado, proponiendo su recuperación frente a una España que insistía en europeizarse.

Rodó señala el contraste entre las dos culturas que han tomado espacio en América, esta vez no son Pan y Baco los símbolos de un alma dionisiaca que oponer a un alma bárbara, sino que se insiste en la importancia de la forma y la elegancia para la cultura: “mucho más que todas las severidades de ascetas y puritanos valdrá siempre para la educación de la Humanidad, la gracia del ideal antiguo” (Rodó, 2015: 33).

Con el rechazo del mito de la “claridad latina”, como opuesta al estereotipo de la “niebla germánica” (de las ideas alemanas), sin embargo, Ortega se habría de erigir, años más tarde, en severo crítico del ideal de la latinidad, es decir, de la idea de los pueblos latinos como herederos de la civilización helénica². Todavía en 1909, en uno de sus ensayos de juventud, Ortega oscila entre los valores de la latinidad de Rodó, que luego habrá de cuestionar en sus *Meditaciones del Quijote*, y la búsqueda de aquel déficit que está provocando la suplantación de la cultura de los pueblos mediterráneos (e hispanoamericanos), por la de los anglosajones y alemanes. En este sentido, en el conflicto entre el Sur y el Norte de Europa Occidental, a los pueblos mediterráneos

nos falta economía y obediencia (...). Además, sin mitología no hay conquistadores. (...) Los alemanes creen en el mito de su emperador, ¿quién podrá resistirlos? Entre nosotros el mal gusto del káiser Guillermo habría bastado para disolver el respeto al Imperio³.

² Este cuestionamiento es muy temprano en Ortega. Así declara antes de 1914: “Yo también he pecado una vez, y a la sabiduría conceptual de los germanos oponía la sabiduría meridional de mi corazón (...) que se sintió una vez rozado por la quilla llena de ovas de la barca de Ulises”, “El *pathos* del Sur” (1911), en *Personas, obras, cosas*, II, 82. Se hace referencia a la edición de *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, indicando el tomo en romanos y las páginas en arábigos.

³ “Al margen del libro *Colette Baudouche*, de Maurice Barrès” (1909), en *Personas, obras, cosas*, II, 54.

En otros términos, era la “barbarie” alemana la que permitía el triunfo sobre los pueblos latinos, como Francia en 1871. Ya se esbozaba aquí la crítica al gusto por la forma, al “buen gusto” que hacía imposible la virtud de la obediencia de la que podían presumir los alemanes. Ortega, ya en este momento, había usado el término “pueblos mediterráneos” en sustitución de “pueblos latinos”, lo que anticipaba su posterior rechazo a la entronización de Roma como heredera de Grecia y la superación del conflicto entre latinos y sajones como un falso problema. Aquí se define a la cultura mediterránea de su tiempo como aquella que ha heredado el gusto por la forma, pero ha prescindido de la mitología y la obediencia. El Imperio alemán, por el contrario, ha heredado los mitos, pero no el gusto por la forma.

Será, con las *Meditaciones del Quijote*, que Ortega desarrolle la idea de cultura mediterránea que aparece de modo irónico en “Al margen del libro *Los iberos*” (1909). Menciona, en tal sentido, los trabajos de un etnólogo francés empeñado en dar origen indoeuropeo a los iberos, idea de la que Ortega advertirá implicaciones de identidad, más allá de la mera curiosidad histórica:

la tesis más generalmente aceptada pone nuestra cuna en África: nuestros padres fueron kabilas. Según esto, la guerra que ahora movemos en los alrededores de Mar Chica sería una guerra civil⁴.

Lógicamente, Ortega entiende que la antinomia civilización-barbarie obliga a aceptar el mito del origen indoeuropeo de los iberos mientras “estén suspendidas las garantías constitucionales”⁵ y, por otra parte, no funciona si se establece una comunidad étnica con el colonizado, pues: “¿Cómo hablar si no libremente, filosóficamente de la raza berebere?”⁶

Aquí critica la identidad, etnia y cultura, como justificación de la política colonial⁷. El mito del carácter indoeuropeo puro de España es mencionado de manera irónica. Ortega sabe que los iberos no son “arios” y que esto solo puede ser sostenido dentro de una política autoritaria, congruente con el discurso colonial.

Ortega se posiciona, por tanto, en el debate sobre la cultura latina, rechazándola por lo que tiene de falsificación histórica y discurso colonial. La verdadera heredera de Grecia sería, no Roma, origen del ideal de la “latinidad” o la América española según Darío, sino Alemania, donde han vuelto a florecer “ideas griegas”: desde la Reforma hasta la filosofía moderna⁸.

⁴ II, 79.

⁵ *Ibid.*, 80.

⁶ *Ibid.*, 80-81.

⁷ Más complejo resulta analizar cómo Ortega de igual forma se separa de la alternativa al relato nacional español. En esta alternativa que se remonta a Pedro de Alarcón, el pasado oriental es utilizado para justificar la empresa colonial en Marruecos (Calderwood, 2019: 49-50).

⁸ *Meditaciones del Quijote* (1914), I, 776.

Ortega cuestiona el nacionalismo que pretende hacer europea a España a través de la mixtificación del pasado: sea haciendo de los iberos un pueblo indoeuropeo o restando importancia a que España, como nación, haya tenido un déficit de modernidad o espíritu europeo. Este último déficit, para el filósofo madrileño, estaría dado por la ausencia de eventos como el feudalismo o la Reforma. Mixtificación del pasado era también afirmar que España, como pueblo latino, era heredero de la civilización clásica de Grecia. España, en este sentido, no puede construir una falsa tradición que la una con Grecia, como pretendían los panlatinistas, sino que sólo reconociendo su “barbarie” puede avanzar en el camino de la civilización.

Al hacer esto, Ortega pudo ser perfectamente leído en clave poscolonial –como fuente para la construcción de una identidad– al otro lado del Atlántico, por la élite intelectual de un país que aspiraba a convertirse en nación.

1. Ramos: en busca de la nación

El debate sobre la identidad nacional estuvo presente en la última colonia de España en América, con la que lazos más duraderos habría de establecer en términos de emigración y mutua influencia.

Los temas introducidos por la generación del 98 trascendieron las fronteras peninsulares y, como hemos visto, sirvieron para lograr la reconciliación entre España y sus antiguas colonias americanas, pero: ¿cómo observar la misma actitud piadosa hacia la “Madre Patria” en Cuba cuando aún estaban vivos en la memoria los horrores del colonialismo? No de inmediato, pero ya en la segunda década del siglo, justo cuando se alzaba en el horizonte español la generación de 1914, habrían de presentarse en Cuba preocupaciones similares a las de Ortega.

José Antonio Ramos fue un escritor y diplomático cubano. Su obra *Manual del perfecto fulanista* (1916) expresa el malestar de los intelectuales con la naciente República cubana, que mantiene una cultura colonial y vive la dependencia política y económica de los Estados Unidos y el ascenso del populismo, como el del Partido Liberal del presidente José Miguel Gómez (1909-1913). Señala que para nuestras muchedumbres de hoy, lo único genuinamente cubano que podemos ostentar sigue siendo lo mismo que nos permitía el Ministerio de Ultramar: el negrito, la mulata, la hamaca, el tabaco, la guajira, la rumba, el “chévere cantúa” y el pasmo de admiración y acatamiento por todo lo extranjero (Ramos, 2004: 19).

Ramos se encuentra frente al problema de cómo posicionarse ante la necesidad de superar el carácter colonial de la cultura cubana sin caer en la americanización, cuando han pasado poco más de quince años desde el fin de la dominación española, como se aprecia en *Nao, Esquífe y Tierra* (Pérez Rubio (ed.), 2015: 241).

Su perspectiva de la cultura es similar a la del autor de *Meditaciones del Quijote*. Ortega, dos años antes, había definido a la cultura como la forma de lo que antes estaba en potencia. Cultura en las *Meditaciones* era el cultivo dado a las potencias animales del hombre. También era definida la cultura como el proceso de extraer el sentido o *logos* de lo que antes no tenía, es decir, de la vida espontánea o inmediata⁹. Había llegado a este concepto desde su relación con el de vida¹⁰, como puede verse en su obra anterior a sus *Meditaciones*. La clásica crítica de la Escuela de Frankfurt a la idea neokantiana de la cultura (“cultura” como “vida espiritual”) aquí no tiene sentido, ni en Ortega ni en Ramos. El pueblo llano aporta a la cultura, ésta no es obra exclusiva de las élites cultas. La misión de los intelectuales es aportar el concepto que revele el sentido de la vida espontánea popular. La cultura popular es entendida por Ortega, en 1914, como “vida espontánea e inmediata”, espontaneidad que la alta cultura habría de purificar, pero no rechazar.

Ramos valora positivamente, siguiendo la perspectiva orteguiana de la cultura, en sentido general, el elemento cultural negro que en la visión neokantiana y positivista era relegado como barbarie. Así considera que, dentro de las tareas de la intelectualidad cubana, está “que el concierto y el drama nos ofrezcan en formas universales y eternas el contenido espiritual y quintaesenciado de la rumba y el gallo” (Ramos, 2004: 55). Nótese el término “forma” para referirse a la tarea de la cultura intelectual, ante el “contenido” o la materia aportada por la cultura popular cubana, tanto de raíz española (el juego de gallos) como africana (la rumba). Son los intelectuales, a través del concepto, los que convertirían en drama teatral y concierto musical lo que estaba como mero contenido en la cultura popular cubana y era despreciado como barbarie. De ahí que, si bien fustiga a las masas que no reconocen a los individuos de selección, lo que explica el triunfo del fulano o caudillo, reconoce que el intelectual no las puede ignorar, pues también son portadoras de cultura.

¿Cómo logra situarse en una posición equidistante de los dos polos de cultura colonial que atraían a Cuba: España y Estados Unidos? A este problema sólo se podía llegar a través del problema de cómo constituirse en verdadera nación, postergado por la disociación entre masa y minorías. Si Cuba no devenía nación, estaba destinada a vegetar en el coloniaje, sea por inercia u orbitando hacia una nueva metrópoli. El problema de Cuba, habrá de señalar Ramos, presentaba afinidad con el observado por Ortega al otro lado del Atlántico, la ausencia de una verdadera nación en España, pues en la Cuba republicana:

no es precisamente la turbamulta de apetitos vulgares la que puede quejarse de que ellas hasta el presente han impuesto sus desafueros como ley –sino las

⁹ I, 755.

¹⁰ No es aventurado suponer que Ramos, cónsul cubano en Madrid desde 1911, haya leído a Ortega, o bien en su inicial faceta periodística, o bien directamente en las *Meditaciones* de 1914.

individualidades superiores y universales, reducidas a la impotencia por ese mismo pesimismo desalentado y ese afán colectivo de satisfacciones materiales (Ramos, 2004: 16).

Antes que el problema de la equidad económica, el problema de Cuba era el de la falta de equidad de las masas con las individualidades superiores, suplantadas por éstas en su función social de “minorías directoras”.

Es interesante el uso por el autor de los conceptos de masa y minoría a la hora de entender el problema de Cuba, concebido por éste como el de la indocilidad de las masas, el mismo que Ortega mencionaría en *España invertebrada*, cinco años más tarde. La solución de la supervivencia colonial en Cuba estaba en que a estos grandes hombres “se les comprenda para que se produzca un gran pueblo y una nacionalidad indestructible” (*idem*).

En esta obra, por otro lado, se puede ver un fuerte anticlericalismo, incluso una postura anti-religiosa, lo cual lo desmarca en parte de los temas de autores de la generación del 98, como Unamuno o Maeztu, o sus precursores, como Ganivet, interesados en la importancia del catolicismo para la cultura española¹¹.

Ramos, en este sentido, hace una positiva valoración de la influencia social del protestantismo en los Estados Unidos, en contraste con el catolicismo practicado en Cuba. Esto lo separa radicalmente de los autores de la generación del 98 antes señalados y de Rodó, que rechazan los valores protestantes –el culto calvinista al trabajo. Estos aspectos de su pensamiento lo acercan a Ortega, quien de igual manera no había dado al catolicismo peso importante en la búsqueda de una construcción nacional.

2. La absorción orteguiana de la circunstancia en Cuba

Hemos visto en los escritores hispanoamericanos el problema de cómo definirse frente a los Estados Unidos, o como civilización, a la manera panlatinista, o como barbarie, a la positivista.

Hemos visto también cómo Ramos es una figura afín a José Ortega y Gasset y cómo el problema de definirse ante Estados Unidos, por un lado, y el pasado colonial, por otro, tuvo un peso determinante en la obra del primero a la hora de buscar una alternativa al discurso nacionalista español, propio del hispanismo de Unamuno o Maeztu.

Podemos preguntarnos, en este sentido, para una mejor comprensión de su influencia en Cuba en medio del debate abierto por Rodó frente a la americanización, ¿qué idea tuvo Ortega de los pueblos americanos? En su visión, son pueblos jóvenes. Ésta es una característica biológica. Aquí puede verse un análisis propio del vitalismo del que además bebiera Spengler. Por América

¹¹ Unamuno veía la misión de Castilla en la expansión del catolicismo (Unamuno, 2017: 70).

entiende al hemisferio occidental en general y acentúa esta juventud, que equivale a inmadurez, deseo de tener comienzos radicales, de innovar en todos los órdenes de la vida. Ortega, ante el fenómeno norteamericano, observa “en el alma americana un tipo de espiritualidad primitiva, un comienzo de algo original y no-europeo”¹².

Aunque visto así quizás pudiera plantearse una analogía con la barbarie de la pampa argentina del *Facundo* de Sarmiento, Ortega, sin embargo, no tenía una visión negativa de la barbarie, algo que ya podemos ver en Unamuno. La barbarie americana podía ser la posibilidad de nuevos comienzos en el camino de la civilización.

De ahí que Ortega entendiera el tecnicismo norteamericano como expresión de su inmadurez. Debido a la ausencia de principios auténticos, la cultura americana tenía que acudir, para constituirse, a uno europeo, la técnica. No podía en base a este juicio sostenerse la creencia de Sarmiento, heredada por los positivistas americanos, de que Estados Unidos representaba la civilización frente a la barbarie de América Latina. No tenía sentido tampoco la idea, corolario de lo expresado por Sarmiento, de imitar la civilización norteamericana.

Algunas décadas antes de que Ortega escribiera su “Hegel y América”, Rodó vio que en Estados Unidos “el espíritu de vulgaridad no halla ante sí relieves inaccesibles para su ascensión” (Rodó, 2015: 75). Para Ortega, sin embargo, América era, siguiendo a Hegel, el continente del porvenir. De ahí que no tenía sentido tratar de forjarse una tradición en América, como planteaban los panlatinistas. El énfasis americano en la técnica sólo estaba supliendo un déficit, el de la autenticidad.

Y ante la imposibilidad inmediata de aplicar a Cuba el tecnicismo americano, la búsqueda de una cultura auténtica habría de erigirse en un problema fundamental. En otras palabras, si el tecnicismo americano era resultado de una actitud inauténtica, no tenía sentido buscar la norteamericanización de Cuba en lo cultural, aun cuando se trataba de una economía mono-productora adscrita al mercado norteamericano desde 1902. El problema era entonces cómo constituirse en una cultura auténtica dado el rasgo de lo americano, apuntado por Ortega, de ser “el continente del porvenir”.

¿Cómo fueron asumidas estas ideas de Ortega en Cuba? Uno de los primeros temas relacionados con la identidad en la Cuba republicana estuvo dado por el ensayo de Mañach “La crisis de la alta cultura en Cuba”, donde se avizora una tesis que habría de repetirse posteriormente: Cuba era un estado sin nación. La influencia de *España invertebrada* de Ortega en este ensayo es evidente (Díaz, 2003: 6). Si, históricamente, los estados se constituyen después de establecida una nación, en Cuba se da el fenómeno inverso. Esta noción de que se ha arribado a la independencia de una manera abrupta, de que la sociedad

¹² “Hegel y América” (1928), en *El Espectador VII*, II, 678.

no estaba preparada para ella, puede ser leída como parte de una reacción anticolonial, pues la república era la ficción de la independencia por la presencia de los vicios coloniales. Podemos ver aquí un eco de la idea de Ortega de la inmadurez de los pueblos americanos. En este sentido, Mañach se pregunta por qué Estados Unidos puede considerarse un pueblo menos culto que Francia:

Advertimos, pues, que la cultura se manifiesta como una unidad orgánica, no como un agregado aritmético (...). Por eso, la formación de la alta cultura en los pueblos jóvenes suele estar condicionada por la aparición de un ideal de independencia y de peculiaridad (...). Así, en Francia, la cultura nos parece superior, y lo es en realidad, porque la hallamos siempre puesta al servicio de una personalidad colectiva ya cuajada. En cambio, los Estados Unidos no han tenido hasta ahora sino una cultura aritmética, sin apariencia alguna de organicidad debido a que la conciencia nacional está todavía esbozándose (Mañach, 1999: 10).

Mañach se adscribe al concepto de nación introducido por Renan y que, además, sirviera de fundamento a Ortega para cuestionar la presencia de ésta en España: la nación como un proyecto futuro que resultaba dos veces pertinente por el carácter de “pueblo joven” de Cuba. El ideal de independencia que arriba se señala tiene esa marca de futuridad que Ortega había reclamado para España, en aquel caso en la idea de incorporar a España a un futuro proyecto europeo que tardaría décadas en concretarse.

La llegada a la independencia en Cuba sin contar con una nación era resultado, según Mañach, de que las élites intelectuales habían derrochado su energía en la cruenta lucha armada mientras que el régimen republicano introducido tras la intervención norteamericana establecía una sociedad de masas, que ya hemos visto definida en Ramos, donde no había suficiente espacio para estas élites. En una obra posterior que más adelante analizaremos, Mañach condenaría la tradición española por su incapacidad para constituirse como nación. De esta manera, afirma que, pese a estar España “tan vocada siempre a lo intemporal, ha solido carecer de resonancia entrañable para lo puramente histórico” (Mañach, 1973: 87). En otras palabras, afirma el déficit de modernidad que tan claramente Ortega había expresado en *España invertebrada* y *Meditaciones del Quijote*.

Jorge Riopedre (2018) ha realizado un paralelo entre una obra de Mañach, *Indagación del choteo*, y *España invertebrada*, viendo en el primero el intento de explicar la crisis de la nación cubana. Encuentra, por tanto, en el particularismo y el odio a los mejores que Ortega veía en la “embriogenia” de España la misma causa de la ausencia de nación en Cuba. Aquí habría que aducirse que en Cuba el particularismo español no se manifestó con igual fuerza que en España, por ser un país de proporciones menores y carecer de subdivisiones políticas dentro del Estado, como lo serían los fueros de que gozaban algunas regiones

españolas. El factor racial y la división nacional en torno a este tema sería un punto de razonable contacto entre la tesis del filósofo español y el caso cubano. Mañach, en este sentido, conecta el análisis de *España invertebrada* con la crisis cubana de la que se aprecia un notable eco, la idea de que el pueblo español se ha encerrado en sí mismo produciendo la invertebración de su nación, pues se trata de un pueblo de “concreciones individualistas” que “no podía sentir el lejano dolor de sus colonias” (*idem*). Es decir, es la invertebración de España, el individualismo o particularismo español el que hizo posible la separación de Cuba del Imperio español. Es decir, no hace falta buscar este particularismo en Cuba, del que hubo algunos ejemplos en el siglo XIX: Cuba como país independiente sería el resultado del particularismo español.

El ensayista Alberto Lamar Schweyer, en una novela, *La roca de Patmos*, expresa la idea de que Cuba ha decaído con respecto al comienzo del siglo XIX: “Pertenezco a una generación mediocre y perdida que no pudo dignificarse con el sacrificio, ni salvar del desastre el legado de los héroes” (Lamar Schweyer, 2010: 238).

Puede verse aquí un tema que entronca el discurso de reafirmación nacional cubano con el español de principios del siglo XX: la existencia de una tradición, de un pasado glorioso que se ha perdido. Mañach lo sitúa en el período anterior a 1868, Lamar Schweyer en el momento en que culmina la Guerra de Independencia. Así era, para el caso español, la idea de la crisis como decadencia que puede verse en Maeztu, fenómeno que este pensador –a quien Ortega dedica su *España invertebrada*– atribuye a la falta de patriotismo; a que se haya llegado a “compartir las críticas de los demás respecto de nosotros” (Maeztu, 1946: 709).

De ahí que la esperanza de “salir de este período de depresión del ánimo” se encuentre en el pueblo “que no compartió nunca el escepticismo de los intelectuales, y, además porque la misma cultura nos muestra que nuestra labor en el pasado no es inferior a la de ningún pueblo en la tierra” (*idem*). No hay mayor distancia que ésta entre Ortega y Maeztu y entre este último y los epígonos de Ortega en Cuba. Ramos, Mañach y Lamar Schweyer, como Ortega, ponían sus esperanzas para salir de la crisis en los intelectuales; Maeztu, en el pueblo. No se trata aquí de asumir los tópicos positivistas que veían la salida de la crisis de España, a la manera de Costa, en la construcción de ferrocarriles y telégrafos, sino de comprender que el déficit de modernidad de la cultura española se hallaba en la falta del concepto, como expresaba Ortega desde su juventud en “Meditación del Escorial” o como lleva a forma definitiva en *Meditaciones del Quijote* cuando considera que España representa “una forma paradójica de la cultura: (...) la cultura sin ayer, sin progresión, sin seguridad; la cultura en perpetua lucha con lo elemental”¹⁵, por su carácter impresionista, es decir, de vida espontánea. La importancia que Ortega daba a las minorías es reconocida

¹⁵ I, 786.

por Mañach en “La nación y la formación histórica”, quien enfatizaba que en la vida de los pueblos el progreso provenía de grupos, de entre los cuales:

Hay entre esos grupos un tipo especial, que (...) cree sinceramente no tener, un interés peculiar que lo mueva, como no sea el de preservar su propia dignidad y comunicársela a todo el conglomerado en que vive. Ese grupo son las minorías históricas (Mañach, 1999: 105).

Aquí puede verse claramente el concepto orteguiano de la acción social dada por la relación entre masa y minoría. En otro pasaje del mismo ensayo, Mañach complementa esta idea de la dignidad propia como razón de la acción social de las minorías. Estas pretenden dignificar su medio a fin de dignificarse a sí mismas. Mañach complementa esta idea original propia con la idea orteguiana del programa común o de vida colectiva. Advierte de que las minorías pueden servir a intereses particulares y de ahí la importancia de unificar las interpretaciones sobre el “bien común”.

La importancia dada por Mañach a las minorías era compartida por Lamar Schwyer, quien, además, comparte la idea de decadencia –que aplica a Cuba. Esta visión de la crisis republicana en Cuba avizora un tema orteguiano: el del triunfo de las masas. Aspecto que en Lamar también pudiera ser entendido como resultado de la hegemonía económica norteamericana: “El mundo va a la nivelación, al aplanamiento y a la llanura. (...) El hombre de hoy es el tipo estándar y no hay otra posibilidad que el récord” (Lamar Schwyer, 2010: 22).

El “hombre-estándar” es un término usado tres años antes de que Ortega acuñara su concepto de “hombre-masa” como aquel que se siente igual a todo el mundo en *La rebelión de las masas*. Se da aquí una afinidad entre Lamar Schwyer y Ortega, a raíz de una común influencia de Nietzsche. Francisco Ichaso, otro de los ensayistas cubanos de esta generación orteguiana, expone los caracteres del “hombre-masa” a través de lo que Ortega llamará en *La rebelión de las masas* el “politicismo integral”:

El politicismo integral, la absorción de todas las cosas y de todo el hombre por la política, es una y misma cosa con el fenómeno de rebelión de las masas (...). La masa en rebeldía ha perdido toda capacidad de religión y de conocimiento. No puede tener dentro más que política, una política exorbitada, frenética, fuera de sí, puesto que pretende suplantar (...) a las únicas cosas que (...) son aptas para ocupar el centro de la mente humana¹⁴.

En efecto, para Ichaso, la nueva política está dada por “partidos políticos propugnadores de la acción directa –término orteguiano– [que] se disputan

¹⁴ IV, 364-365.

el poder público, previa una sencilla y terrible condición: el exterminio de sus adversarios” (Ichaso, 2016: 32):

Lo que la enlaza con los períodos más tenebrosos de la Historia, es el énfasis dogmático que se ha puesto en ella (...). La gran conquista del liberalismo fue suavizar las luchas políticas, dando a lo político su verdadero carácter relativista y contingente. Como ha dicho Ortega y Gasset el liberalismo “proclama la decisión de convivir con el enemigo” (*idem*).

Tomar como un absoluto la realidad política y no entender su carácter contingente es lo que determinaba la política de masas, de ahí la importancia de la labor social de los intelectuales, concebidos por Ortega con la misión de crear nuevos proyectos para la vida colectiva.

Si las minorías no encuentran en el campo social incentivos para su acción, si falta la nación, si la República es más nominal que real, como mencionaban Mañach y Lamar: ¿cómo lograrla? Los comunistas, como Roa, dirían que con la ruptura de la dependencia económica con los Estados Unidos. Aquí está el discurso de la Revolución de 1933 contra Gerardo Machado, quien en Cuba había replicado la solución de autoritarismo y programa de desarrollo económico de Primo de Rivera; revolución que puede ser vista como la encarnación de ese proyecto de descolonización, por un lado, o de cristalización de la nación, por otro, y que coincide en el tiempo con los comienzos de la Segunda República en España.

Hubo más de un marxista que polemizara contra Mañach. Tal es el caso de Raúl Roa, quien le escribe una carta abierta en 1931 donde descalifica a todo el *Grupo Minorista*. La crítica se dirige a que dichos intelectuales, según creían, no tuvieron en cuenta el problema fundamental del momento: la dependencia de los Estados Unidos.

En este sentido, la centralidad del concepto de imperialismo en el discurso político radical de un sector importante de dicha generación pudiera hacer pensar que hizo menos fuerte la previa influencia de Ortega. Sin embargo, Roa es un autor que admiraba al mismo tiempo a Ortega y a Marx. En este sentido, a pesar de su marxismo doctrinario, reconoce la importancia filosófica de *La deshumanización del arte* de Ortega¹⁵. Y la síntesis entre las ideas de ambos autores no es de sorprender cuando el propio Ortega anunciaba, desde 1925, en su artículo “Elogio del *Murciélagos*” que el radicalismo de las vanguardias artísticas debería ser complementado con un no menor radicalismo político y social:

¹⁵ “Al entrar a la universidad (...) bajo mi sobaco pendían, indistintamente, *La interpretación de los sueños* de Freud; *La decadencia de Occidente*, de Spengler; *La deshumanización del arte* de Ortega y Gasset y la *Crítica de la economía política* de Marx” (Lechuga (ed.), 2004: 351).

hay dos clases de épocas históricas: en unas, los hombres se preocupan más de agenciarse placeres que de evitar los dolores; en otras, acontece lo inverso (...) poseemos excelentes clínicas y detestables espectáculos (...). Si somos insinceros en nuestros placeres, ¿cómo no lo seremos en todo lo demás?¹⁶

Esta “crisis de los deseos” o de los placeres se manifiesta en que el europeo se adscriba a partidos políticos que han perdido la capacidad de entusiasmar, se conserven “instituciones disecadas” o se lean “clásicos que no entendemos”. La crisis de la Europa “burguesa” se complementa con el hecho de que mientras Europa arrastra “sin fe las momias de sus instituciones”, Rusia “revolucionaria y danza”, de manera que “el baile y la subversión, nos parecen sucesos tan esenciales a nuestro tiempo, que (...) llegan a confundirse en nuestra sensibilidad”¹⁷. No es que Ortega apoye el comunismo ruso, que considerará, junto con el fascismo, un movimiento típico del hombre-masa, pero ve en aquella revolución desvirtuada una razón que la une con el nuevo arte, y ésta es responder al desfase entre la sociedad de Occidente y sus valores.

Pese a la crítica de los marxistas cubanos a los autores que habían recibido inspiración de Ortega allende el Atlántico, el rechazo a la norteamericanización de Cuba tenía un asidero en la obra orteguiana, pues Ortega, tanto en “Hegel y América” como en *La rebelión de las masas*, rechazará la idea de que Estados Unidos pueda sustituir a Europa en la continuación de la civilización occidental. En 1927, cuando *La rebelión de las masas* aún era una serie de artículos por entrega en *El Sol* de Madrid, Lamar Schweyer rechazará la idea de que América sea la prolongación de Europa; se trata de una nueva cultura: “El pragmatismo de James es la manifestación intelectual de ese carácter barbarizante –en el criterio cultural europeo– de la técnica” (Lamar Schweyer, 2017: 137-138).

Pese a haber sido escrita tres años antes de “Hegel y América” y *La rebelión de las masas*, sería difícil no reconocer el influjo orteguiano en la obra de Lamar cuando puede verse muy tempranamente en el primero el rechazo a la glorificación de la técnica, al intento de suplantar la cultura con ésta. Sobre la famosa preferencia futurista de la belleza de un automóvil a la victoria de Samotracia, el filósofo español rechazaba “el gesto con que en esa frase grosera se pretende romper la comunión con la realidad helénica”¹⁸.

Asimismo, cuando se comprueba que Ortega veía en el hecho revolucionario un acto típicamente continental europeo, propio del estrecho círculo de Alemania, Francia e Italia, tesis de la que Lamar se apropia:

¹⁶ En *El Espectador* IV, II, 443.

¹⁷ *Ibid.*, 444.

¹⁸ “La teología de Renan” (1910), I, 334.

Este origen intelectual de las revoluciones recibe elegante comprobación cuando se advierte que el radicalismo, duración y modo de aquéllas son proporcionales a lo que sea la inteligencia dentro de cada raza¹⁹.

En este sentido, en España nunca hubo verdaderas revoluciones, lo mismo que Lamar observa en América Latina:

la prédica democrática llega a América unida a la acción ejemplar de la revolución francesa, adelantándose las consecuencias a los fundamentos y a la acción del principio intelectual (Lamar Schweyer, 2010: 76-77).

Si la cultura de América Latina fuera diferente a la occidental, entonces no habría lugar para el fenómeno revolucionario²⁰. Lo que era necesario era adaptar las formas políticas a la cultura o crear, más bien, nuevas formas políticas. En esto coincide con Ortega, que ve en la revolución un hecho racionalista y propio del estrecho círculo de países donde el racionalismo tomó cuerpo. La singularidad que Ortega veía en América explica el distanciamiento del marxista Roa con su obra, pues la revolución para el primero no tenía alcance universal. La diferencia fundamental entre Ortega y Lamar es que el autor de *La rebelión de las masas* no acepta el determinismo racial de Lamar, pero coinciden ambos en que Estados Unidos ha creado una cultura basada en el unilateralismo de la técnica, resultado de la democracia. El rechazo de Ortega a la “democracia ensanchada” (en palabras de Scheler) tenía su correlato en el interés de Lamar de oponerse a la norteamericanización de Cuba. Lamar, por tanto, no podía sostener la tesis de una norteamericanización de Cuba por la imposibilidad de trasplantar su democracia y su cultura técnica al ambiente cubano.

Dentro de esta reacción anticolonial, cuya diferencia con el clásico antiimperialismo marxista hemos visto antes, también entraría la problemática racial, pues el reconocimiento de la negritud en la cultura cubana, por estos autores, fue entendida como una manera que romper con el pasado español.

La valoración que sobre Ortega hizo esta generación interesada en marcar distancia con el pasado colonial y la raíz hispánica, buscar una identidad propia, pudo encontrar eco en un ensayo orteguiano, *Las Atlántidas*, donde hace accesibles al público de habla española las ideas de Spengler. A esto hay que sumar la lectura, años antes, de sus *Meditaciones del Quijote*, donde la frase “yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”²¹ fue leída

¹⁹ “El ocaso de las revoluciones” (1923), en *El tema de nuestro tiempo*, III, 636.

²⁰ Lamar, por su aceptación de una genética mecanicista, cree que la mezcla racial en América Latina ha implicado la aparición del tipo primitivo de las diferentes razas que en ella habitan. Esto es lo mismo que decir que América Latina era territorio bárbaro, pero por razones diferentes a las de Ortega, quien creía en la edad de los pueblos dada por su más o menos vitalidad.

²¹ I, 757.

como un reclamo de absorber todo aquello del contexto cubano que había sido relegado por la dominación colonial, primero, y la influencia norteamericana, después. También puede verse la influencia de *La deshumanización del arte*, donde Ortega reconocía el vanguardismo como una nueva sensibilidad. Es precisamente Mañach, denostado por Roa, quien revela en su ensayo “El estilo de la Revolución” la unidad entre el espíritu revolucionario de la generación del 30 y la nueva sensibilidad de aquella generación:

Lo que nosotros negábamos en el arte, en la poesía y en el pensamiento era lo que había servido para expresar un mundo vacío ya de sustancias, vacío de dignidad y de nobleza. (...) Alentábamos lo afro-criollo, porque veíamos en ello una insurgencia sorda, un intento por romper la costra de nuestra sociedad petrificada (Mañach, 1999: 149).

Aquí se ve la conexión entre arte y sensibilidad revolucionaria que ya Ortega había percibido años antes en su “Elogio del *Murciélago*”. También vemos aquí en Mañach la visión de las expresiones culturales de origen africano en Cuba como –utilizando los términos de Ortega– vitalidad opuesta a mecanización. La cultura colonial se había anquilosado frente al desarrollo de la sociedad en la República. En este sentido, las normas de la alta cultura debían corresponder al cambio en la sensibilidad. La revalorización de lo africano correspondía al intento por darle vitalidad a una cultura mecanizada.

Es entonces que autores como Fernando Ortiz y Lydia Cabrera subrayan la importancia de las raíces africanas, suprimidas hasta entonces del acervo nacional, cuando, una década antes, el filósofo español había proclamado la superación de la idea europea de la civilización como opuesta a la barbarie: “Cesará el privilegio arbitrario que otorgamos a nuestro rincón del espacio y el tiempo (...) que convierte en absurda superfluidad la existencia de pueblos y edades «bárbaros»”²².

Asimismo, Alejo Carpentier, algunos años después de Mañach, subrayaría el elemento mítico presente en la cultura latinoamericana por sus raíces indias y negras, tema que se hace visible en *El reino de este mundo*, para establecer el distanciamiento con Occidente. Asimismo, se expresa en uno de sus ensayos –“Del eslogan fascista”– sobre las razones que explican el atraso de los pueblos negros, que no puede confundirse con una inferioridad biológica o cultural:

el negro, hombre fáustico por definición, tenía forzosamente que ser dejado atrás por una civilización esencialmente apolínea, temerosa del vacío y de lo desconocido, calculadora y adicta a una materialización concreta del espíritu (Carpentier, 2017: 83-84).

²² *Las Atlántidas* (1924), III, 771.

El atraso de los pueblos africanos es explicado por Carpentier por la ausencia de mestizaje, lo cual implica una valoración positiva del proceso de hibridación racial ocurrido en Cuba. Sin embargo, lo fáustico es extendido a esta civilización y también a otras, algo que lo separa de Spengler. Y es interesante que Carpentier denomine “fáusticas” a las civilizaciones africanas, el mismo término utilizado por Spengler para caracterizar a la civilización occidental, mientras que a ésta última la define como “apolínea”, lo cual lo distancia del pensador alemán y lo acerca al Ortega del período vitalista. Carpentier, en este ensayo de 1938, describe un proceso que sería llamado por Spengler “civilización” –en oposición a la cultura– y por Ortega, “mecanización”. Ortega en *El tema de nuestro tiempo* había visto a la cultura europea como anquilosada y en la necesidad de hacer contacto con lo vital para renovarse: “*La razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital*”²³.

Aquí Carpentier, en un eco orteguiano, muestra a la cultura africana como lo vivo frente a la anquilosada civilización utilitaria del norte de Europa y los Estados Unidos, por lo que el negro, al ser “hombre fáustico”, constituye una posibilidad de renovación para “una civilización cada vez más apolínea” (*ibid.*, 85).

Es, pues, deber del intelectual acercar la cultura a la vida. Se trataba del tema de nuestro tiempo, tanto de Europa como de América, teniendo en ese último mayor gravedad porque se trataba de construir una identidad partiendo de diferentes culturas previas con un pasado reciente de relación violenta entre ellas. Lo apolíneo corresponde aquí a lo mecanizado y anquilosado en la cultura, en los términos de Ortega y Mañach, respectivamente.

Lino Novás Calvo, escritor hispano-cubano nacido en 1903, en el cuento *En las afueras*, publicado en 1932 en la *Revista de Occidente*, refleja y valora el extrañamiento de la oleada de inmigrantes españoles a comienzos de la República, al tratar de asumir esta nueva cultura cubana, en plena efervescencia anticolonial²⁴.

Novás Calvo es un autor que merece destacada atención, en su análisis del discurso colonial en Cuba y su supervivencia republicana, por el uso de los conceptos que Ortega había introducido en su análisis tanto de la historia española como de la civilización europea. No debe confundirse este análisis con una influencia de Spengler, pues éste último estuvo interesado en afirmar la decadencia de Occidente siguiendo una teoría de las culturas como organismos a la cual le añade la noción cíclica de la historia. Ortega en *La rebelión de las masas*

²³ III, 593.

²⁴ El afán de la protagonista, inmigrante europea que “había querido hacer vida de negros por mucho tiempo” es el reverso de la hija de una cubana de color, atada al viejo discurso del blanqueamiento, propio de la colonia (2003: 162). Aquí aparece la huella de la autenticidad orteguiana.

mostrará que Occidente no está en decadencia porque las masas que de él se han apoderado expresan una vitalidad que impide tal diagnóstico.

Una idea orteguiana presente en “El *pathos* cubano” es la de la cultura concebida en su vínculo con la idea de nación. Si Ortega concebía a la cultura como seguridad, como resultado de la interacción con las circunstancias, para Novás la ausencia de obstáculos producía la barbarie cubana; los mismos elementos que Ortega señalara en su análisis de los Estados Unidos.

Se llegará ahora a la razón lógica de que la raíz de la dolencia cubana se halla clavada en el vacío de una raza autóctona, no por lo que esa raza hubiera sido en sí, sino por lo que hubiera forzado a ser a los colonizadores y descendientes (García (ed.), 2008: 376).

Quien haya comprendido la idea orteguiana de la cultura, en la cual el medio es una resistencia que contribuye al desarrollo propio y puede encontrarse en todo su período vitalista, podrá notar de inmediato por qué Novás Calvo ve en la falta de población indígena un hecho que impidió que la necesaria resistencia al medio se desarrollara en los colonizadores²⁵. Son los mismos argumentos que Ortega encuentra para oponerse a la idea de una decadencia de España, como la traída por Maeztu. España no estaba en decadencia, sino que siempre ha sido decadente por la ausencia de feudalismo en ella:

la decadencia española no fue menor en la Edad Media que en la Moderna y Contemporánea (...) siempre salta a los ojos el hecho evidente de que en nuestro pasado la anormalidad ha sido lo normal (...) de que la historia de España entera, y salvas fugaces jornadas, ha sido la historia de una decadencia²⁶.

Ortega explicaba la decadencia española por las características de la invasión germánica que sufrió el pueblo ibero-romano. En este sentido, los visigodos eran ya un pueblo “intoxicado” con la civilización romana. De manera que España, a diferencia de otros pueblos de Europa occidental, no recibió el mismo influjo de “barbarie” o de vitalidad bárbara de éstos, expresado en la ausencia de un vigoroso sistema señorial. El que España no tuviera la suficiente obediencia y rigor que el régimen señorial imponía explica la laxitud española, su rechazo a las minorías e imposición del vulgo.

Por otra parte, con este análisis Novás Calvo está afiliándose al rechazo del latinismo o arielismo de Rodó, que vemos en Ortega, y por las mismas razones que éste:

²⁵ En “Hegel y América”, Ortega toma la autoridad del filósofo alemán para subrayar como éste “sin titubeo y tan certeramente, esa peculiar debilidad y aptitud a volatilizarse o desvanecerse de los indios americanos” (II, 674).

²⁶ *España invertebrada. – Bosquejo de algunos pensamientos históricos* (1922), III, 502.

El caso de Roma imperial y Roma decadente no tiene equivalencia en América. Roma fue, vio, venció, y finalmente, por una ironía biológica, vencida por sí misma, podrida en su propia esencia, envolvió a los pueblos vencidos (...). No existe, ni en la conquista ni en la independencia, un elemento corruptor en el vencido que venga a ejercer luego una influencia deletérea (García (ed.), 2008: 366).

Aquí hay un claro rechazo de la latinidad de Rodó, en el sentido establecido por Ortega. Es el bárbaro, el germano el que se salva de la decadencia romana y logra revitalizar a Europa. Los pueblos latinos heredarían esa falta de vitalidad propia de la decadencia romana. El no haber el equivalente a una Roma en América sería un hecho favorable, pues significa que los pueblos indígenas americanos conservaron su vitalidad.

Por otra parte, que la colonia hubiera sido la experiencia de un régimen de plantación, sin haber pasado por el feudalismo, implicaba, en correspondencia con el análisis de Ortega, que se heredaba una disociación entre masa y minorías. Aquí es interesante el análisis de Novás Calvo, pues representa una síntesis del programa de regeneración de Ortega para España –y que hemos visto aplicaba perfectamente a Cuba– y las críticas marxistas al régimen de producción mono-exportador y latifundista. En este caso la “sorda antipatía” de las masas hacia las minorías (en palabras de Mañach)²⁷, la “turbamulta de apetitos vulgares”, de José Antonio Ramos, eran explicables además porque en el cuerpo social de la nación

quedaron mechados elementos aisladores extraños; otros, igualmente extraños, vinieron luego a completar la disociación, la invertebración de la sociedad cubana. En rigor, jamás allí hubo una sociedad porque jamás los cubanos fueron dueños de las fuerzas productoras de su país (*ibid.*, 377).

No había aún cuajado la nación por la disociación entre minorías y masas, por la ausencia de medios de las élites intelectuales para ejercer influencia sobre las masas, la cultura colonial que reafirmaba esta disociación, y a eso se le sumaba la nueva inmigración de comienzos del siglo XX que completaba el carácter invertebrado del país. Aquí la influencia de *España invertebrada* es notable, pues el problema sigue siendo la distancia ante masa y minoría. En palabras de Ortega, el problema de España era que no había propiamente “masas” y justo esto no existía en Cuba²⁸.

²⁷ Así se expresa en “La crisis de la alta cultura en Cuba”: “El pueblo alienta ya de por sí una sorda antipatía, un irónico recelo contra toda aspiración que le parece sorprender pujos de aristocracia. Son los hostiles «sentimientos primarios» de que habla Ortega y Gasset” (Mañach, 1999: 32).

²⁸ “El valor social de los hombres directores depende de la capacidad de entusiasmo que posea la masa” (III, 478).

Novás Calvo encuentra en la masa de empleados que vive de la gran empresa norteamericana los síntomas más alarmantes de crisis de la identidad nacional. Así, se hace más difícil el espíritu de nacionalización: “Creen en las fuerzas capitalistas como las únicas reales posibles y no teniendo nada que oponerles concluyen por sucumbir a ellas, y hasta por justificarlas” (*ibid.*, 381).

Aunque hemos visto cómo había encontrado en la carencia de una clase propietaria cubana la falta de colaboración secular entre masas y minorías, aquí vuelve con las razones que también habíamos encontrado en los trabajos de Ortega: frente a las fuerzas capitalistas no tienen nada que oponer porque no se ha desarrollado una cultura vigorosa.

Y aquí se llega al diagnóstico de los males coloniales cubanos: “falta en la sociedad cubana el sentimiento central emanante de intereses iguales que pueda servir de resorte emergente en cualquier momento de peligro” (*idem*).

3. Mañach: la idea de la vida y la construcción nacional

Si Ortega veía el concepto de cultura como vitalidad o antítesis de la mecanización y como la forma de lo que antes era vida espontánea, su imagen de las culturas implicaba el reconocimiento de las condiciones materiales, no como lo que determina la cultura de los pueblos, sino como parte de esa circunstancia. La generación de 1930 en Cuba intenta encontrar la identidad cubana, lo cual promueve el análisis de los elementos psicológicos constitutivos del cubano. Mañach, bebiendo de los estudios del carácter español hechos por Unamuno, expondrá: “Moralmente, el hombre integral –el todo un hombre que decía Unamuno, pues yo creo que esa es la raíz españolísima de su famoso desiderátum– es hombre de pasión” (Mañach, 1973: 56). Asimismo, lo mostrará en su estudio de “nuestro espíritu hispanoamericano”, donde opera aún “la disposición heredada a entender y vivir la vida en función de la totalidad de nuestro ser; esto es (...) a través de la pasión” (*ibid.*, 57).

Aunque Mañach no menciona a Ortega entre los autores que le han permitido arribar a esta idea de lo español que explica algunos de los vicios coloniales supervivientes en la República, y que se entienden como resultado del carácter psicológico, nótese cómo encuentra las mismas limitaciones en el carácter cubano que Ortega veía para el espíritu revolucionario, pues “este semi-tropical nuestro no carece de excitantes, y es también inquietud de horizontes, fuente de voluntad convivial y comunicativa” (*ibid.*, 66).

Ésta es la idea orteguiana de la vida que antes habíamos visto, cada circunstancia no es sólo límite, sino también posibilidad. Ortega pedía a España, no que se germanizara, sino que destilara de su carácter mediterráneo un punto de vista sobre el mundo; en otras palabras, que se elevara al rango de la cultura. Llegar a la autenticidad en la cultura de un pueblo sólo podría lograrse conociendo lo que era éste. Y Mañach muestra ese déficit de la alta cultura cubana

que antes Ortega veía en la cultura española: “Tiende así toda la obra del espíritu al impresionismo y la improvisación” (*ibid.*, 69).

Compárese la identificación de los vicios de la nación con el impresionismo y la improvisación y la similar crítica que lanzara Ortega en 1914 a la cultura mediterránea, la cual define como “una forma paradójica de la cultura: la cultura salvaje, la cultura sin ayer, sin progresión, sin seguridad; la cultura en perpetua lucha con lo elemental”²⁹.

Se trata del “adanismo” que Mañach toma tanto de Ganivet como de Ortega y que, por supuesto, no se refiere a los intelectuales sino al carácter de las masas españolas. En Ortega, la cultura española ha prescindido de lo esencial a toda cultura, que es ofrecer seguridad al hombre al renunciar a ser heredera. Estos caracteres comunes del alma española y cubana –y que Mañach observa que son más acuciados en el caso cubano– explican la “parejería” cubana, la falta de necesarias jerarquías intelectuales que permitan la construcción nacional.

Sin embargo, reconociendo junto a Ortega la importancia que tiene la reflexión y el concepto para la creación de una cultura que además sirva para la aglutinación social, para construir la nación que nos falta, Mañach entonces examina la idea de la vida propia del existencialismo pero que ha sido anticipada por las preocupaciones vitalistas de Ortega. Acude al lenguaje corriente que “tiende a superar, en el concepto de existir, ese sentido de mera presencia real y externa (...). Para el modo corriente de pensar y hablar, la existencia surge cuando se da ya un asomo siquiera de actividad” (Mañach, 1998: 18).

Esto equivale a afirmar que la vida es actividad y no adaptación, algo que Ortega explicara con peculiar estilo en su ensayo “El Quijote en la escuela”. Era necesario obrar sobre la constitución psicológica del cubano de manera que pudiera lograrse esa alta cultura. La improvisación e impresionismo del cubano eran resultado de un medio que le oponía escasa resistencia. El acceso cubano a la filosofía habría de venir por la vía de la intuición y no por la apelación a conceptos de la metafísica, de ahí su polémica con Medardo Vitier a raíz de unos artículos de Mañach publicados en las páginas de *Bohemia*³⁰. Mañach expondrá su acceso a la vida como concepto, que revela la influencia de Ortega:

Lo que no parece que pueda verse con ojos de intuición verdadera –que son los únicos ojos de la filosofía– es que el espíritu, cuando de hecho se da en el ser animado, sea ajeno a la materia, sino todo lo contrario: adjetivo a la organización de ella (...) lo material y lo espiritual se asisten y condicionan recíprocamente, y (...) el ser perfecto sería el resultado de la cabal evolución de uno y otro (*ibid.*, 23-24).

²⁹ I, 786.

³⁰ Esta polémica es mencionada en *Para una filosofía de la vida y otros ensayos* como una carta abierta enviada por Vitier (Mañach, 1998: 23).

La filosofía, por obra de su propia evolución, se había desprendido de una metafísica dualista, como todavía puede verse en Kant, donde aparece el dualismo de la vida moral y la vida científica. La búsqueda de esa unidad en el conocimiento corresponde a una peculiaridad del carácter hispánico; en este sentido, la pasión como potencia unificadora, como mencionábamos antes. Aquí puede verse la huella de un ensayo orteguiano que a la vez recibe la inspiración de Simmel; se trata de *Kant*: “Reflexiones de centenario (1724-1924)”, donde habla de cómo un tipo de hombre, en un caso el burgués, en otro el guerrero, producen dos tipos de visiones del mundo. La del segundo es arriesgada y especulativa porque no teme a errar³¹. Mañach justifica hacer de la vida el objeto de la filosofía porque tenemos una visión más inmediata de la misma.

La filosofía kantiana no nos corresponde por su naturaleza analítica, ajena al carácter más sintético que nos es propio. Aquí también Mañach presta fundamental atención a las circunstancias. Su rechazo al espiritualismo de raíz neokantiana que parece defender Vitier no sólo se basa en la incongruencia con la naturaleza poco analítica y menos dada a la pasión religiosa del cubano, sino a las del propio tiempo, en que el hombre medio reclama carácter científico a la especulación metafísica.

Aquí, el espíritu corresponde también a la cultura. Es un problema que Ortega aborda en *El tema de nuestro tiempo*. Como no hay vida sin cultura, el espíritu en sentido estricto y humano condiciona y es condicionado por la materia. Es el intento de arribar a una superación del dualismo, que se expresa en la visión de la cultura como algo que no tiene existencia independiente de la vida espontánea. Ésta última tesis la habíamos visto en otros autores de la generación del 30 y representa el correlato filosófico a la idea de nación.

Rechazo de las formas establecidas en el arte, rechazo del positivismo y el utilitarismo, por edificar un modo de vida que contribuía a perpetuar la cultura colonial ya anquilosada, búsqueda crítica de una tradición en un país con una historia reciente como forma de construir una identidad nacional; incluso en aquellas fuentes de la nacionalidad que habían sido marginadas, como la africana, ya sea en la visión “culturalista” de José A. Ramos de presentar en el drama el contenido quintaesenciado de la vida popular o en la vitalista de Mañach y Carpentier de querer romper los moldes de la cultura colonial, valorando lo radical, libre y espontáneo de la cultura popular cubana. Son problemas comunes a ambos lados del Atlántico que preocuparon a Ortega y Gasset, de quien importantes intelectuales cubanos tomarían inspiración y, en algunos casos, ideas.

¿Qué separa entonces esta reafirmación nacional que hace la generación de 1930 de la acaecida en España?

³¹ “La filosofía antigua, fructificación de la confianza y la seguridad, nace del guerrero (...). La filosofía moderna, producto de la suspicacia y la cautela, nace del burgués” (IV, 260).

Hay sin duda, una serie de elementos comunes entre ambos procesos de construcción y afirmación nacional. Sin embargo, hemos visto el papel central que tiene la obra de Ortega y aquí podemos observar una importante diferencia entre ambos procesos de construcción al cuestionarse en su obra la idea de que España haya cuajado como nación, de ahí que su nacionalismo tenga más de proyecto que de búsqueda de una esencia tradicional e inmutable. Al ser recibidas estas ideas en Cuba son llevadas a la teorización de una nacionalidad que tampoco ha cuajado.

Hemos visto el papel central que tanto el catolicismo, como el alma popular y la tradición en general, tienen en cierto discurso de reafirmación nacional español expresado en autores como Ramiro de Maeztu y Unamuno, donde se exalta al pueblo y no a las minorías intelectuales. En Cuba, esta centralidad del catolicismo no se observa en la generación de 1930, como puede verse claramente en Mañach, interesada en absorber el elemento cultural africano, valorado doblemente por oponerse a la mecanización de la modernidad capitalista tardía y por hacer posible una diferencia cultural con la exmetrópoli. Por otra parte, y esto es decisivo, se valora la importancia de las minorías intelectuales en el proceso de construcción nacional.

Esto excluye aquellas otras influencias que fueron decisivas en el proceso español, como la idea de la Hispanidad propia de Unamuno y Maeztu, aquí concebida desde la misión de Castilla de expandir el catolicismo, la visión del pueblo como depositario de la tradición y la intelectualidad como extranje-rizante. La idea de la nación que va a predominar en España al comenzar la Guerra Civil está basada en una comprensión de la nación natural (basada en la identidad tradicional) y no consistente en un proyecto de vida en común, donde el papel de las minorías resultaba superfluo. De ahí, la cercanía con el fascismo, que es un fenómeno de masas. El proceso de construcción nacional cubano de comienzos de siglo es, entonces, mayor heredero de las preocupaciones y la voluntad de teorización de Ortega, de su búsqueda de la autenticidad sin abrazar el irracionalismo, que el de otros autores, que intentaron construir la idea de España desde un aspecto unilateral de su tradición. ●

Fecha de recepción: 27/10/2021
Fecha de aceptación: 18/02/2022

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CALDERWOOD, Eric (2019): *Al Ándalus en Marruecos. El verdadero legado del colonialismo español en el Marruecos contemporáneo*. Traducción de Óscar Marichal. Córdoba: Editorial Almuzara.
- CARPENTIER, Alejo (2017): *Ensayos*. Selección y prólogo de Graziella Pogolotti. La Habana: Editorial Letras Cubanas.
- DARÍO, Rubén (2016): *Poesía*. Introducción y selección de Jorge Campos. Notas de Arturo Ramoneda. Madrid: Alianza Editorial.
- DÍAZ, Duanel (2003): *Mañach o la República*. La Habana: Editorial Letras Cubanas.
- FIORASO, Nazzareno (2020): *¿Españolizar o europeizar? Un perfil de la relación entre España y Europa desde la Ilustración hasta Ortega y Gasset*. Madrid: Verbum.
- GANIVET, Ángel (1961): *Cartas finlandesas y Hombres del Norte*. Prólogo de José Ortega y Gasset. Madrid: Editorial Espasa-Calpe.
- GARCÍA, Julio César (ed.) (2008): *Órbita de Lino Novás Calvo*. Selección y prólogo de Cira Romero. La Habana: Ediciones Unión.
- ICHASO, Francisco (2016): *Defensa del hombre*. Santo Domingo: Ediciones Cielonaranja.
- LAMAR SCHWEYER, Alberto (2010): *La Roca de Patmos*. La Habana: Editorial Letras Cubanas.
- LAMAR SCHWEYER, Alberto (2017): *Biología de la democracia. (Ensayo de sociología americana)*. Introducción, corrección y anotación crítica de Ángel Velázquez Callejas. Miami: Exodus.
- LECHUGA, Vivian (ed.) (2004): *Órbita de Raúl Roa*. Selección y prólogo de Salvador Bueno. La Habana: Ediciones Unión.
- MAEZTU, Ramiro de (1946): *Defensa de la Hispanidad*. Madrid: Gráficas González.
- MAÑACH, Jorge (1973): *El espíritu de Martí*. Estudio preliminar y notas por Anita Arroyo. San Juan (Puerto Rico): Editorial San Juan.
- MAÑACH, Jorge (1998): *Para una filosofía de la vida y otros ensayos*, en *Obras, VII*. La Habana: Editorial Trópico.
- MAÑACH, Jorge (1999): *Ensayos*. La Habana: Editorial Letras Cubanas.
- NOVÁS CALVO, Lino (2003): *El comisario ciego y otros relatos*. La Coruña: Ediciones do Castro.
- ORTEGA Y GASSET, José (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- PÉREZ RUBIO, Dania (ed.) (2015): *Órbita de José Antonio Ramos*. Selección, prólogo, cronología y bibliografía de Cira Romero. La Habana: Ediciones Unión.
- RAMOS, José Antonio (2004): *Manual del perfecto fulanista*. La Habana: Editorial Letras cubanas.
- RIOPEDRE, Jorge (2018): *Cuba: la lucha por su identidad*. Madrid: Editorial Verbum.
- RODÓ, José Enrique (2015): *Ariel*. Madrid: Editorial Mestas.
- ROJAS, Rafael (1998): *Isla sin fin. Contribución a la crítica del nacionalismo cubano*. Miami: Ediciones Universal.
- UNAMUNO, Miguel de (2017): *En torno al casticismo*. Introducción de Enrique Rull. Madrid: Alianza Editorial.

Ortega y Heidegger cara a cara en el *Darmstädter Gespräch* de 1951: "El ser humano y el espacio"

Rafael García Sánchez

ORCID: 0000-0003-2092-6807

Resumen

En el segundo encuentro de Darmstadt, Heidegger dictó una conferencia con título "Bauen Wohnen Denken". Ortega impartió otra con título "Der Mythos des Menschen hinter der Technik". Ninguno de ellos abordó el habitar desde una óptica técnica, sin embargo, aquellas palabras dejaron ver sus planteamientos sobre la tecnificación del mundo, sobre el hombre y, al cabo, sobre el Ser. Las palabras de Ortega no hicieron más que poner de relieve su idea de "circunstancia", mientras las de Heidegger se basaban en las de *Dasein* como "Estar-en-el-mundo" (*In-der-Welt-sein*). Analizaremos las similitudes y diferencias entre una y otra conferencia.

Palabras clave

Ortega y Gasset, Heidegger, construir, técnica, habitar, pensar, arquitectura

Abstract

At the second meeting in Darmstadt, Heidegger gave a lecture entitled "Bauen Wohnen Denken". Ortega gave another with the title "Der Mythos des Menschen hinter der Technik". Neither of them approached inhabiting from a technical point of view, however, but those words nevertheless revealed their views on the technification of the world, on man and, ultimately, on Being. Ortega's words only highlighted his idea of "circumstance", while Heidegger's words were based on *Dasein* as "Being-in-the-world" (*In-der-Welt-sein*). We will analyze the similarities and differences between the two conferences.

Keywords

Ortega y Gasset, Heidegger, building, technique, inhabiting, thinking, architecture

Introducción

Algunos textos filosóficos han sido familiares a historiadores, teóricos del arte y arquitectos, especialmente desde la segunda mitad del siglo XX en adelante. El manantial especulativo de algunos pensadores contiene lúcidas reflexiones sobre el simbolismo, la estética y las artes, la arquitectura, el espacio y la técnica, la vivienda y el habitar. Dos de los más brillantes filósofos del siglo XX, Ortega y Heidegger, abordaron algunos de estos temas el verano de 1951, a escasos seis años del fin de la II Guerra Mundial (1939-1945). Muchas ciudades fueron completamente destruidas por el bando aliado y "la propia Alemania había quedado en ruinas"¹. Al concluir el conflicto, una quinta parte de las viviendas alemanas habían sido arrasadas. Tony Judt ha señalado que "en la Alemania Occidental de 1950, 17 de los 47 millones de residentes del país eran todavía clasificados como «necesitados», principalmente debido a que no tenían donde vivir"². Muchos de aquellos territorios se

¹ Tony JUDT, *Postguerra. Una historia de Europa desde 1945*. Barcelona: Círculo de Lectores, 2007, p. 306.

² *Ibidem*, p. 350.

Cómo citar este artículo:

García Sánchez, R. (2024). Ortega y Heidegger cara a cara en el Darmstädter Gespräch de 1951: "El ser humano y el espacio". *Revista de Estudios Orteguianos*, (49), 137-163. <https://doi.org/10.63487/reo.vi49.23>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 49. 2024
noviembre-abril



volvieron “inhabitables”³ y, precisamente por eso, el habitar se convirtió en objeto del pensamiento.

La división de Alemania en las repúblicas occidental y oriental aumentó considerablemente el problema de habitabilidad⁴. Sólo en la República Federal hicieron falta más de dos millones de viviendas para los refugiados del este. A esa cifra hemos de sumar el millón de casas necesarias para alojar a toda una generación de jóvenes familias⁵. La falta de cobijo vital se convirtió en “la mayor confusión histórica producida por una guerra”⁶. Al finalizar la contienda mundial de casi todo había bastante poco. Hamilton Fish Armstrong, el editor de la revista estadounidense de relaciones internacionales, *Foreign Affairs*, decía que en la Europa de 1947 había “demasiado poco de todo”. Faltaban trenes y tranvías, autobuses y automóviles. Faltaba harina, faltaba papel, faltaban semillas y fertilizantes, faltaba cuero, piel y lana, gas, algodón, azúcar y grasa, leche y jabón. Pero, sobre todo, decía Fish, había “demasiadas pocas casas en las que vivir”⁷.

Darmstadt, la capital del ducado de Hessen, había sido una de las numerosas poblaciones devastadas por las fuerzas aliadas. Era una ciudad básicamente administrativa. Tras la guerra, la gran mayoría de sus ingresos desaparecieron y su futuro económico se oscureció. No obstante, recibió un notable empuje universitario y, sin duda, cultural e intelectual. En 1947 se conmemoró el aniversario de la exposición de 1901 cuyo lema fue “Un documento del Arte alemán”. Más que de arte se trataba de plantear el modo de reconstrucción de no pocas ciudades, pero sólo se iban a centrar en edificios administrativos. Allí tuvo lugar el primer Coloquio de Darmstadt, un encuentro multidisciplinar entre arquitectos, pensadores, creativos y teóricos culturales. El éxito fue inmenso. El título elegido para aquella reunión fue “La imagen del Ser humano en nuestro tiempo”⁸. Pese a todo, la vivienda era el problema fundamental,

³ Arturo LEYTE, “Lo inhabitable”, en Martin HEIDEGGER, *Construir Habitar Pensar. Bauen Wohnen Denken*. Madrid: La Oficina, 2015, p. 77.

⁴ “Las victoriosas fuerzas aliadas occidentales (bajo el liderazgo estadounidense del plan Marshall) ejercieron un fuerte control en el desarrollo o el nuevo desarrollo de la economía alemana de postguerra, el gobierno, la sociedad, la cultura y la arquitectura. (...) los siguientes años de postguerra se dedicaron a limpiar y reciclar literalmente montañas de escombros de edificios provenientes de las ciudades bombardeadas. Mucho del trabajo fue realizado por mujeres. A esto le siguió una rápida reconstrucción de las necesidades básicas arquitectónicas, incluyendo hospitales, escuelas, iglesias temporales y sobre todo casas, con un pico de producción de 60.000 unidades al año”. La traducción es nuestra. R. Stephen SENNOTT (ed.), “Germany”, en *Encyclopedia of 20th-Century Architecture*, vol. 1, A-F. Chicago: Fitzroy Dearborn Publishers, 2002, p. 496.

⁵ Cfr. Adam SHARR, *Heidegger. Sobre la arquitectura*. Barcelona: Editorial Reverté, 2002, pp. 49-50.

⁶ Arturo LEYTE, ob. cit., p. 77.

⁷ Citado en Tony JUDD, ob. cit., p. 143.

⁸ Ulrich P. W. NAGEL, “El silencio de José Ortega y Gasset”, *RA. Revista de Arquitectura*, 4 (2000), pp. 57-58.

el más acuciante y aún quedaba por resolver. Los organizadores del segundo Coloquio de Darmstadt consideraron oportuno que junto a la participación de técnicos también intervinieran filósofos de renombre. Ortega y Heidegger⁹, dos pensadores a la altura del tiempo¹⁰, habían destacado por abordar, con especial profundidad filosófica, el problema de la técnica¹¹. En el caso de Ortega la técnica constituye el nervio de todo su pensamiento, es “un aspecto clave sin el cual es imposible dar cuenta del conjunto de su filosofía”¹². En el caso de Heidegger la cuestión de la técnica se halla en el centro de sus reflexiones, “no es ni periférica ni derivada dentro de su filosofía; es, por el contrario, central y básica”¹³.

En aquellos años, ambos filósofos eran considerados los más dotados para elevar la filosofía a las cumbres del pensamiento, compartieran sus reflexiones sobre la arquitectura, la construcción y el habitar con arquitectos, ingenieros o políticos. Ninguno de los dos defendía un tipo de pensar calculador o “computante” ni un tipo de *ratio* “siempre dispuesta a violentar lo razonado”¹⁴ sin que tales posturas les condujeran hacia los territorios del irracionalismo. El madrileño era uno de los pensadores más leídos. Cuando comenzó la II Guerra Mundial era “el escritor de cosas de pensamiento que se vende más en Alemania desde hace años”¹⁵. Autores como Mitcham lo consideran “el primer filósofo profesional en ocuparse de la cuestión de la tecnología”¹⁶. Ortega conocía la filosofía de Heidegger. Sobre éste escribió unos breves comentarios relacionados con algunos conceptos vertidos en *Sein und Zeit* (1927), la obra magna del filósofo de Messkirch. A pocos meses de la primera edición, Ortega escribió que en el texto de Heidegger había “finas verdades y finos errores”¹⁷. Años más tarde, en 1932, diría que se trataba de un texto “admirable”. Pese a todo, su deuda con el filósofo de la Selva Negra era “muy escasa”, pues bastantes ideas

⁹ También asistieron el sociólogo Alfred Weber y Dolf Sternberger; otros filósofos de renombre como Guardini o von Weizsäcker no asistieron finalmente, a pesar de ser invitados.

¹⁰ Cfr. Julián MARÍAS, *Ortega: Las trayectorias*. Madrid: Alianza Editorial, 1983, p. 327.

¹¹ Marcos ALONSO FERNÁNDEZ, *Ortega y la técnica*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2021, pp. 16 y ss.

¹² Marcos ALONSO FERNÁNDEZ, “La técnica en Ortega: más allá de *Meditación de la técnica*”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 38 (2019), p. 170.

¹³ Jorge ACEVEDO GUERRA, *Heidegger: existir en la era técnica*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales, 2014, p. 283.

¹⁴ Jorge ACEVEDO GUERRA, “Una nota sobre Ortega y Heidegger”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 25 (2012), p. 112.

¹⁵ José ORTEGA Y GASSET, “Meditación del pueblo joven” (1939), en *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, vol. IX, p. 276. En adelante, se citará esta edición de las *Obras completas* de Ortega, indicando el título del ensayo con la fecha entre paréntesis, el tomo en números romanos y las páginas en arábigos.

¹⁶ Carl MITCHAM, *¿Qué es la filosofía de la tecnología?* Barcelona: Anthropos, 1989, p. 58.

¹⁷ José ORTEGA Y GASSET, “La Filosofía de la Historia de Hegel y la historiología” (1928), en *Ideas y creencias y otros ensayos*. Madrid: Alianza, 2019, p. 211. En *Obras completas*, V, 247, nota.

heideggerianas fueron apuntadas por Ortega con bastante anterioridad. Algunas de tales preexistencias eran: la noción de “vida como inquietud” y la de “cultura como seguridad”, que se encontraban en sus *Meditaciones del Quijote*, publicadas en 1914, trece años antes que *Ser y tiempo*. Lo mismo cabría decir de las nociones de “circunstancia”, de vida como “enfrente del yo”, de la concepción de la “vida como futurición”, de la idea del “fondo insobornable” o “yo auténtico”, de la consideración de la verdad como “*aletheia* en el sentido etimológico de descubrimiento” tan vinculada a la luz y la claridad. Éstas son anteriores a *Ser y tiempo*¹⁸. En todo caso, en agosto de 1951, tanto en el desarrollo del Coloquio de Darmstadt, como unos meses después, Ortega no ocultó su admiración por la originalidad y la habilidad del maestro de Friburgo para fecundar las palabras. Ortega decía en 1952 que “Heidegger es siempre profundo, y esto quiere decir que es uno de los más grandes filósofos que haya habido nunca”¹⁹.

Ortega residió en Múnich entre 1951 y 1953. Allí realizó una intensa actividad divulgativa y cultural. Tenía mucho prestigio y era muy solicitado. A los coloquios llegó bastante agotado y sin tener muy claro a qué público iba a dirigirse. Su conferencia solo estuvo preparada a medias, y una parte de sus palabras fueron improvisadas durante el acto. Heidegger también gozaba de

¹⁸ “Apenas hay uno o dos conceptos importantes de Heidegger que no preexistan, a veces con anterioridad de trece años, en mis libros. Por ejemplo: la idea de la vida como inquietud, preocupación e inseguridad, y de la cultura como seguridad y preocupación por la seguridad, se halla literalmente en mi primera obra, *Meditaciones del Quijote*, publicada en ¡1914! –capítulo titulado «Cultura-seguridad» páginas 116-117. Más aún: allí se inicia ya la aplicación de este pensamiento a la historia de la filosofía y de la cultura en el caso particular y tan interesante para el tema como Platón. Lo mismo digo de la liberación del «sustancialismo», de toda «cosa» en la idea de ser –suponiendo que Heidegger haya llegado a ella como yo la expongo desde hace muchos años en cursos públicos y como está ya enunciada en el prólogo de ese mi primer libro, página 42, y desarrollada en las varias exposiciones del perspectivismo (si bien hoy prefiero a este término otros más dinámicos y menos intelectuales). La vida como enfrente del yo y su circunstancia (c. página 43), como «diálogo dinámico entre el individuo y el mundo» en hartos lugares. La estructura de la vida como futurición es el más insistente *leitmotiv* de mis escritos, inspirado por cierto en cuestiones muy remotas del problema vital al que yo lo aplico –suscitadas por la lógica de Cohen. Asimismo: «en suma, la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre», página 43, y la teoría del «fondo insobornable», que luego he llamado «yo auténtico». Hasta la interpretación de la verdad como *alétheia*, en el sentido etimológico de «descubrimiento, desvelación, quitar de un velo o cubridor», se halla en la página 80, con la agravante de que en este libro aparece ya el conocimiento bajo el nombre –¡tan hiperactual!– de «luz» y «claridad» como imperativo y misión incluso «en la raíz de la constitución del hombre». (...) «Vivir es, de cierto, tratar con el mundo, dirigirse a él, actuar en él, ocuparse de él». ¿De quién es esto? ¿De Heidegger, en 1927, o publicado por mí con fecha de diciembre de 1924 en *La Nación* de Buenos Aires, y luego en el tomo VII de *El Espectador* («El origen deportivo del Estado»)», José ORTEGA Y GASSET, “Pidiendo un Goethe desde dentro.– Carta a un alemán” (1932), en *Goethe desde dentro*, V, 127-128, nota.

¹⁹ José ORTEGA Y GASSET, “En torno al «Coloquio de Darmstadt, 1951»” (1952), en *Meditación de la técnica. Ensimismamiento y alteración*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2015, p. 206. En *Obras completas*, VI, 802.

mucha reputación, y en aquellos momentos se le consideraba “la potencia filosófica más fuerte de Alemania”²⁰. Es sabido que al poco de terminar la guerra, se le prohibió dar clase (1946-1949) por sus coqueteos con el nazismo. En 1950, recién cumplidos los sesenta años, a punto de fundarse la República Federal de Alemania y desatadas las cadenas del “derecho de ocupación”²¹ fue formalmente rehabilitado, y la conferencia que impartió en Darmstadt sería de las primeras que pronunció desde su destierro docente²². Su fama era enorme y la expectación por su conferencia fue monumental. El maestro de Friburgo debía dirigir a arquitectos, técnicos y políticos unas palabras sobre arquitectura, construcción y técnica, pero su enigmático y fértil lenguaje lo utilizó para meditar en la esencia del habitar. El tema era de suma importancia; no sólo para el público en general, también debió serlo para él, pues tras su condena al silencio docente no pudo habitar completamente su casa, que fue declarada “residencia compartida”²³ como parte de las pautas de desnazificación. Tanto Heidegger como su familia hubieron de compartir su casa con otras familias durante un tiempo²⁴.

Heidegger coincidió con Ortega días después, en el *Bublerhöba*, próximo a Baden-Baden. Allí el debate subió a las alturas del Ser, y uno y otro desplegaron sus mejores habilidades dialécticas, sus destrezas lingüísticas y, sin duda, su ironía. Dos años después, dictó en Múnich, en la Academia Bávara de Bellas Artes, la conferencia más aplaudida de esta atapa, “La pregunta por la técnica”. Allí volvió a coincidir con el filósofo madrileño²⁵.

El segundo Coloquio de Darmstadt

La mañana del 5 de agosto de 1951, en el segundo encuentro de Darmstadt²⁶, cuya temática fue “El ser humano y el espacio”, Heidegger dictó una conferencia con título “Construir Habitar Pensar” (*Bauen Wohnen Denken*). Por la tarde, Ortega impartió la suya: “El mito del hombre allende la técnica” (*Der Mythos des Menschen hinter der Technik*). Ninguno de los dos abordó la escasez

²⁰ La frase es de Guardini. Hugo OTT, *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*. Madrid: Alianza Editorial, 1992, p. 375.

²¹ *Ibidem*, p. 371.

²² En 1949 impartió cuatro conferencias en Bremen: “La cosa”, “El engranaje”, “El peligro” y “El viraje”. Cfr. Rüdiger SAFRANSKI, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. Barcelona: Austral, 2022, p. 500.

²³ Adam SHARR, ob. cit., p. 50.

²⁴ Le confiscaron sus muebles, y fue sometido a las tareas impuestas por el Servicio de Trabajo. Cfr. Hugo OTT, ob. cit., p. 371.

²⁵ Cfr. Rüdiger SAFRANSKI, ob. cit., p. 453.

²⁶ Ni del encuentro ni del importante papel que desempeñaron Ortega y Heidegger dan cuenta Safranski ni Ott, los autores de dos de las biografías más meritorias de Heidegger.

de viviendas, ni el habitar desde una óptica técnica, sin embargo, tanto en las palabras del filósofo de la Selva Negra, como en las del madrileño emergieron sus planteamientos sobre la técnica y el hombre moderno, sobre la existencia y el Ser. Bajo las palabras de Ortega circulaba la fórmula “yo soy yo y mi circunstancia”, bajo las de Heidegger lo hacía su noción de *Dasein* como “Estar en el mundo” (*In-der-Welt-sein*).

Como hemos dicho, Ortega gozaba de mucho reconocimiento, sin embargo, su disertación nunca alcanzó la misma repercusión que la del filósofo de Messkirch²⁷. Las palabras del profesor de Friburgo gozaron de gran fortuna y generaron una fecunda corriente de opinión que llega a nuestros días. Lo demuestra que numerosos historiadores y críticos de la arquitectura hayan recogido profusamente los pocos textos y pensamientos del filósofo de Messkirch en torno al habitar, la técnica, el espacio y el lugar²⁸. Bien notables son los casos de Christian Norberg-Schulz, Kenneth Frampton, Manfredo Tafuri, Josep M.ª Montaner o Panayotis Tournikiotis entre los teóricos e historiadores, y de Louis Kahn, John Utzon, Christopher Alexander, Peter Zumthor o Álvaro Siza, entre los arquitectos.

Ortega no escribió mucho de arquitectura. En 1920, en la revista *Arquitectura*, de la Sociedad Central de Arquitectos, publicó el texto “La voluntad del Barroco”, cuyo contenido ya había aparecido en 1915, en la revista *España*. En 1923, para la misma revista escribió “El monasterio”, artículo referido a El Escorial. El mismo texto apareció en 1927 en *El Espectador* con el título “Meditación del Escorial”. En 1926, en *El Sol*, veía la luz el artículo “Nuevas casas antiguas”, texto que volvió a publicarse en 1927 en el tomo VI de *El Espectador*. En el año 1946, tanto en Madrid como en Lisboa, dictó la conferencia “Idea del Teatro”. En el verano de 1951 fue invitado a participar en los coloquios de Darmstadt y al poco tiempo desarrolló el contenido de aquella colaboración, perfilando algunos aspectos que no le había sido posible desarrollar totalmente por el “trabajo agobiante”²⁹ que había tenido en Múnich.

La arquitectura tampoco fue una temática central en la filosofía de Heidegger. Excepción hecha de la conferencia que impartió la mañana del 5 agosto en el mismo coloquio que Ortega, sus referencias a la arquitectura son muy escasas. Norberg-Schulz es muy explícito: “Heidegger no nos dejó ningún texto sobre

²⁷ Es posible que ello se deba a que en la etapa hitleriana y de la Rusia soviética sus obras se prohibieran, estando incluso a punto de ser introducidas en el *Index librorum prohibitorum*. Cfr. Enrique GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, “La controversia entre Ortega y Heidegger sobre construir y habitar, clave para la comprensión de tres tesis orteguianas”, *Quién*, 18 (2023), p. 130.

²⁸ La última traducción al castellano de la conferencia de Heidegger no menciona las palabras de Ortega en los comentarios de Arturo Leyte (“Lo inhabitable”) ni en los de Jesús Adrián (“Habitar el desarraigo”). Cfr. Martin HEIDEGGER, *Construir Habitar Pensar*, ob. cit.

²⁹ José ORTEGA Y GASSET, “El mito del hombre allende la técnica” (1952), en *Meditación de la técnica. Ensimismamiento y alteración*, ed. cit., p. 185. En *Obras completas*, VI, 812.

arquitectura, a pesar de que esta juegue un importante papel en su filosofía³⁰. De esta disciplina, del concepto del habitar y del lugar hallamos menciones en la conferencia “El origen de la obra de arte” (1936) y en “...Poéticamente habita el hombre...” (1951). Encontraremos algún ejemplo puntual en su *Introducción a la metafísica* (1953), en “El arte y el espacio” (1969) y en “Observaciones relativas al arte – la plástica – el espacio”, texto que leyó en 1964.

Pese a todo, Ortega y Heidegger fueron invitados para hablar de arquitectura. Sin embargo, uno y otro dijeron cosas distintas, a veces contrapuestas. Del renombre de uno y otro nadie dudaba. Ambos eran considerados dos grandes pensadores que habían llevado el pensamiento a sus más altas cumbres, pero tenían visiones diferentes. Su discrepancia nos recuerda a aquella escena tan magistralmente representada por Rafael Sanzio en *La Escuela de Atenas* (1510-1512). En este fresco, situado en el Palacio apostólico de la Ciudad del Vaticano, la gracia del artista de Urbino representó a los dos faros del pensamiento griego, Platón y Aristóteles, en el centro de la composición. Platón, sosteniendo el *Tímeo*, apuntaba hacia arriba con el dedo índice de su mano derecha. Aristóteles, quien portaba la *Ética a Nicómaco*, en cambio, dirigió su mano hacia abajo. Platón señalaba el mundo de las ideas y Aristóteles el mundo físico de los particulares³¹. En Darmstadt parecía suceder lo mismo porque el caso es que, a primera vista, Ortega dijo una cosa y Heidegger la contraria. Un año después, el madrileño recogía este antagonismo, señalando de manera excesiva y “precipitada”³² que “el tema sustantivo era el mismo para Heidegger y para mí. Y ahora viene lo que acaso tiene algún interés. Esto: en el mismo lugar, a pocas horas de distancia y sobre el mismo tema, Heidegger y yo hemos dicho aproximadamente lo contrario”³³.

Sobre la jerarquía existente entre la técnica y el habitar, Ortega no dudó en señalar que, sin duda, primero es construir y después habitar. Si el hombre no salva su circunstancia haciéndola habitable, el hombre no se salvará³⁴. Heidegger dijo justamente lo contrario: primero es habitar y luego construir. Para Ortega si no se domestica técnicamente el mundo entorno no es posible habitarlo y la vida humana corre peligro porque la circunstancia es inseparable del yo de cada cual: “De aquí que, a mi juicio, ni el hombre construye porque ya

³⁰ Christian NORBERG-SCHULZ, “El pensamiento de Heidegger sobre la arquitectura”, *Discusiones filosóficas*, 13 (2008), p. 94.

³¹ Cfr. Giorgio VASARI, *Las vidas de los más excelentes arquitectos, pintores y escultores italianos desde Cimabue a nuestros tiempos*. Madrid: Cátedra, 2002, p. 525.

³² Josep M. ESQUIROL, *Los filósofos contemporáneos y la técnica*. Barcelona: Gedisa, 2011, p. 35.

³³ José ORTEGA Y GASSET, “En torno al «Coloquio de Darmstadt, 1951»” (1952), en *Meditación de la técnica. Ensimismamiento y alteración*, ed. cit., p. 211. En *Obras completas*, VI, 805.

³⁴ “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”, José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Cátedra, 2023, p. 77. En *Obras completas*, I, 757.

habita ni el modo de estar y ser el hombre en la tierra es un habitar³⁵. Según Heidegger, construimos como somos y habitar es ser; nuestra forma de ser se plasma en nuestra forma de construir; el habitar precede al construir: “No habitamos porque hemos construido, sino que construimos y hemos construido en la medida en que habitamos”³⁶. Heidegger deja ver la relación intrínseca entre el hábito y la habitación³⁷ (*Wohnung und Gewohnheit*), entre el morador y la morada, entre el *dominus* y la *domus*³⁸.

Las discrepancias respecto al orden jerárquico entre el habitar y el construir sólo eran la punta de *iceberg*. En el fondo, había otra divergencia de mucho mayor calado que explicaría claramente el contenido de sus conferencias. Para Ortega, el hombre es un ser sumamente inacabado y es un animal muy inadaptado. Por este motivo le resulta imperativa la construcción técnica. Si el hombre quiere habitar el mundo y no ser devorado por él, primero ha de construir. Sin técnica el hombre no existiría. La batalla con el mundo se dirime técnicamente, sin que ello suponga considerar la técnica en el superfluo y neutral plano de medios a fines³⁹. En cambio, Heidegger piensa que el hombre es más autosuficiente de lo que pensamos, y parece estar más acabado de lo que mencionaba Ortega⁴⁰, merced a lo cual –por su lengua materna, por su patria, por su tradición, por el lugar donde ha crecido, por la naturaleza que le rodea– el filósofo de la cabaña de Todtnauberg⁴¹ defendió en los Coloquios una suerte de *primum habitare deinde construere*.

La técnica y la loca de la casa

En el *Darmstädter Gespräch* Ortega provocó a Heidegger⁴². Sus palabras giraron alrededor de la antropogénesis y de la condición técnica del hombre. A aquel

³⁵ José ORTEGA Y GASSET, “En torno al «Coloquio de Darmstadt, 1951». – III. [Borrador]” (1952), en *Meditación de la técnica. Ensimismamiento y alteración*, ed. cit., p. 221. En *Obras completas*, X, 379.

³⁶ Martin HEIDEGGER, *Construir Habitar Pensar*, ob. cit., p. 19.

³⁷ De entrada, no parecen palabras muy originales, pues la idea de habitación como la forma del hábito era muy antigua y sobradamente conocida. Que el hombre es un habiente capaz de darle la forma de su vida a lo circundante; al espacio, convirtiéndolo en habitación, y la relación entre hábito y *taxiá*, “disposición”, ya fue tratada, entre otros, por Aristóteles, que se refiere al vestido o prenda como la primera envolvente. Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*. Madrid: Alianza, 2014, V, 19 y 20, 1022b, p. 196.

³⁸ Cfr. Émile BENVENISTE, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Madrid: Taurus, 1983, pp. 193-194.

³⁹ Sobre la superación del plano instrumental y su carácter trascendental, cfr. Jorge ACEVEDO GUERRA, “Introducción a la pregunta por la técnica”, en *Martin Heidegger. Filosofía, Ciencia y Técnica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997, pp. 97-109.

⁴⁰ Cfr. Julián MARIAS, ob. cit., pp. 328-329.

⁴¹ Cfr. Adam SHARR, *La cabaña de Heidegger. Un espacio para pensar*. Barcelona: GG, 2008.

⁴² “Allí se confrontó con el pensamiento del segundo Heidegger”, Antonio REGALADO, *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*. Madrid: Alianza Editorial, 1990, p. 275.

auditorio le habló no de cuestiones técnicas, sino de la técnica. Un tema nuclear en su pensamiento, sin el cual no terminaría de entenderse su *corpus* filosófico.

Para Ortega el hombre es un intruso en la naturaleza y nunca termina de habituarse a ella. Para la naturaleza, el hombre es un ser inesperado, un “imposible”⁴³. Sin técnica, la humanidad se habría extinguido. El hombre necesariamente inventa y construye artefactos, *technai onta*, una suerte de sobrenaturaleza⁴⁴ o circunstancia artificial donde morar porque el mundo natural le es sumamente extraño⁴⁵ y adverso. Semejante hostilidad es grande, pero no total. Si fuera absoluta, el hombre no tendría nada que hacer, sería vencido y se extinguiría. Si no hubiese dificultad, el hombre tampoco tendría nada que hacer, y sería un animal como los demás⁴⁶. La amenaza debe ser pues relativa, no absoluta, y esa relatividad, “ese mundo, más o menos estorbo”⁴⁷, es suficiente para que el hombre siempre esté cerca de no serlo⁴⁸.

El hombre “es una anomalía que surge del mundo y que luego se mantiene voluntariamente como anomalía”⁴⁹. No puede adaptarse al mundo, puede adaptarlo. Porque no se habitúa crea su habitación. He ahí su libertad y eterna juventud frente a la mecanización biológica y, por qué no decirlo, vejez de las demás especies. El hombre es joven. El animal es viejo. El animal está vinculado a un espacio concreto, a su hábitat zoológico. El hombre no está adscrito a ninguno; puede habitar en cualquier espacio, siempre que lo humanice y, justamente por eso, porque no tiene un espacio fijo y definido de antemano, puede deformar la naturaleza con su libertad, puede habitar en todos los espacios que domestica, tal es su condición ecuménica: “El habitar no le es dado desde luego sino que se lo fabrica él (...). Y como en cualquier lugar del planeta puede construir –y en cada uno con diferente tipo de construcción– es capaz *a posteriori* de habitar en todas partes”⁵⁰.

El hombre tiene un “mundo interior”⁵¹ donde puede retirarse y fantasear. Ése es el ámbito más alejado de la naturaleza. En su interioridad el hombre

⁴³ José ORTEGA Y GASSET, *Meditación de la técnica. Ensimismamiento y alteración*, ed. cit., pp. 189-220. En *Obras completas*, VI, 814 y ss.

⁴⁴ Cfr. *ibidem*, p. 63.

⁴⁵ Cfr. *ibidem*, p. 187.

⁴⁶ Cfr. *ibidem*, p. 81.

⁴⁷ Jorge ACEVEDO GUERRA, *Hombre y mundo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1984, p. 37.

⁴⁸ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, *Meditación de la técnica. Ensimismamiento y alteración*, ob. cit., p. 155.

⁴⁹ Josep M. ESQUIROL, ob. cit., p. 26.

⁵⁰ José ORTEGA Y GASSET, “En torno al «Coloquio de Darmstadt, 1951».- III. [Borrador]” (1952), en *Meditación de la técnica. Ensimismamiento y alteración*, ed. cit., pp. 220-221. En *Obras completas*, X, 378-379.

⁵¹ Cfr. “El mito del hombre allende la técnica” (1952), en *Meditación de la técnica. Ensimismamiento y alteración*, ed. cit., p. 191. En *Obras completas*, VI, 815.

camina con la misma soltura con que el animal se mueve por la naturaleza⁵². El animal no posee semejante cobijo. Si el animal, un ser en alerta permanente, pudiese despistarse y sumergirse en su intimidad, acabaría devorado por la naturaleza. El hombre es capaz de imaginar en su interioridad mundos y situaciones distintas de aquellas que le rodean. Su memoria, su imaginación y su fantasía son facultades que posibilitan la invención de artefactos y comportamientos poco naturales: sin fantasía, imaginación y memoria no habría humanidad. El hombre es un animal fantástico más que un animal racional. Conill señala que: “pensar es fantasear y poetizar. Todo entendimiento es imaginación. La racionalidad supone la fantasía. La razón es un modo de funcionar la fantasía”⁵³.

El mundo originario que es dado a las especies animales satisface a todas excepto a la humana. ¿Por qué aspira el hombre a crear mundos distintos del que le es dado?⁵⁴ ¿Qué son esas creaciones técnicas de nuevos mundos donde se sumerge para vencer la extrañeza de su mundo y su naturaleza anómala? La arquitectura, que es fruto de “deseos fantásticos”⁵⁵, es una de esas creaciones y para Ortega su condición es instrumental. Aunque podría considerarse una de las bellas artes, como la pintura, la escultura, la danza o la música, la arquitectura no puede obviar su condición utilitaria. Los edificios que el hombre es capaz de construir no son propiamente obras de arte de condición superflua, que diría Winckelmann⁵⁶. Ortega nos dice que el desgaste es lo propio de los instrumentos. Los útiles y las herramientas, las cosas que hemos inventado para vencer a la naturaleza y poder habitarla se gastan con el uso. Las obras de arte, por el contrario, no son cosas que funcionan, y por eso no se usan ni se gastan. El hombre no se demora ante las herramientas, ni ante los medios, pero sí lo hace frente a las obras de arte. Los instrumentos se desgastan o sencillamente dejan de ser útiles porque son superados por otros más perfectos, porque se ha inventado una forma de satisfacer la necesidad por otros medios, o simplemente porque el hombre ya no tiene esa necesidad. Las obras de arte no se superan, no caducan, siempre dan de sí. Los objetos artísticos no son, en rigor, útiles técnicos⁵⁷.

La arquitectura es una disciplina técnica. Todos los edificios son artefactos técnicos, son entes artificiales. La naturaleza no hace arquitectura y los animales tampoco. ¿De qué suerte de naturaleza estamos pensando cuando hablamos del hombre para que, generación tras generación, tenga la necesidad de inventar nuevos mundos? Ortega nos dice que el hombre ha de estar hecho extrínse-

⁵² Cfr. *Meditación de la técnica*, ob. cit., p. 152.

⁵³ Jesús CONILL, “«La victoria de la técnica», según Ortega y Gasset (una alternativa a Heidegger)”, *Revista Internacional de Tecnología, Ciencia y Sociedad*, 2, 1 (2013), p. 50.

⁵⁴ Cfr. *Meditación de la técnica*, ob. cit., p. 185.

⁵⁵ Jesús CONILL, ob. cit., p. 51.

⁵⁶ Cfr. Joachim WINCKELMANN, *Historia del arte de la Antigüedad*. Madrid: Akal, 2011, p. 15.

⁵⁷ Cfr. *Meditación de la técnica*, ob. cit., p. 186.

camente a ese mundo; no es propiamente del mundo. No duda que el hombre esté en la naturaleza, pero no pertenece a ella como lo hacen los demás animales. ¿Cómo es posible que un viviente que pertenece a la naturaleza, al mismo tiempo, no pertenezca a ella?⁵⁸ El madrileño ofrece la hipótesis mítica de una enfermedad⁵⁹. Solo una alteración patológica pudo alterar el acompasamiento del hombre respecto a su entorno más inmediato. Esa dolencia no lo condenaba a su extinción, sino que fue la causa de una suerte de deformaciones o hipertrofias anatómicas, sin las cuales resulta imposible explicar su conciencia, su imaginación, su memoria, su fantasía, en definitiva, su mundo interior. Dice Ortega que aquellos primeros hombres enfermos estaban locos, porque loco es aquel viviente lleno de fantasía⁶⁰. El hombre es el animal con más intimidad. Ese mundo interior es el más seguro de los refugios. A su interioridad se fuga ensimismándose. Ese albergue es impensable para el resto de animales: “Los animales dirigen su atención (...) totalmente hacia el mundo *exterior*, (...) un horizonte lleno de peligros y riesgos”⁶¹. Los hombres y las demás especies pueden prestar atención, pero los hombres consiguieron curvar la mirada hacia su interioridad. El hombre es, según Ortega, el animal que puede flexionarse y por eso reflexionar; puede tenerse como objeto de su atención. Eso es posible porque es un ser fantástico. Al hombre le pertenecen simultáneamente el mundo exterior y el interior. El hombre puede vivir en dos mundos a la vez⁶². Para el filósofo de Madrid, la vida humana es hija de la exterioridad y de la fantasía, esa compañera de la que Whitman se despidió antes de morir⁶³. Los animales están saturados de instintos. El hombre, en cambio, instintivamente es el animal más menesteroso y frágil. Si fuera por su dotación instintiva estaría condenado a morir. Solo el hombre es capaz de sacar fuerzas de flaqueza para no sucumbir en su entorno. Esas fuerzas inéditas que el hombre inventa –y que no están previstas naturalmente– son hijas de la fantasía y de la imaginación. No le falta razón a Ortega

⁵⁸ Cfr. *ibidem*, p. 187.

⁵⁹ Esta idea también fue defendida por Unamuno, quien señalaba que, desde el punto de vista natural, tiene conciencia quien está enfermo y que esa enfermedad activa la razón. Unamuno decía que: “Si eso de la salud no fuera una categoría abstracta, algo que en rigor no se da, podríamos decir que un hombre perfectamente sano no sería ya un hombre, sino un animal irracional. Irracional por falta de enfermedad alguna que encendiera su razón. Y es una verdadera enfermedad, y trágica, la que nos da el apetito de conocer por gusto del conocimiento mismo, por el deleite de probar de la fruta del árbol de la ciencia del bien y del mal”, Miguel de UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Renacimiento, 1913, p. 25.

⁶⁰ José ORTEGA Y GASSET, “El mito del hombre allende la técnica” (1952), en *Meditación de la técnica. Ensimismamiento y alteración*, ed. cit., p. 191. En *Obras completas*, VI, 815.

⁶¹ *Idem*.

⁶² Cfr. Antonio REGALADO, ob. cit., p. 271.

⁶³ “¡Adiós, mi Fantasía! / ¡Adiós, querida compañera, / amada mía! / Me voy no sé a dónde, ni a qué fortuna o si alguna vez te volveré a ver, / así pues, adiós, mi Fantasía”, Walt WHITMAN, *Hojas de hierba. Antología bilingüe*. Madrid: Alianza Editorial, 2003, p. 265.

cuando subraya que la historia universal es el empeño del hombre por poner orden a la “loca de la casa”⁶⁴. Los animales están suficientemente equipados para conseguir los fines que la naturaleza ha previsto en ellos. Esa suficiencia instintiva los vuelve mecánicos y previsibles. Los animales no tienen libertad, no pueden elegir ni seleccionar, su naturaleza se lo impide. Los hombres sí pueden hacerlo y el caso es que lo hacen constantemente. Quien elige bien es elegante, pero para serlo se ha de ser libre. El hombre sólo “se hizo libre porque se vio obligado a elegir, y esto se produjo porque tenía una fantasía tan rica, porque encontró en sí tantas locas visiones imaginarias”⁶⁵. A lo largo de la historia, el hombre se ha encontrado en infinidad de circunstancias donde su menesteroso instinto poco o nada podía hacer, pero donde su libertad podía actuar. La historia del hombre es la historia de sus elecciones, de sus decisiones, de sus aciertos y errores, en suma, es la historia de su imaginación y fantasía. Los hombres pueden, a diferencia de los animales, sentirse dichosos o desgraciados, alegres o tristes, colmados o vacíos, felices o infelices. El hombre es un animal que puede experimentar la frustración y puede sentirse insatisfecho, que, a decir de Ortega, es el estímulo más valioso⁶⁶. El hombre no es un animal como los demás.

El hombre está “expulsado a la historia”⁶⁷, próximo “a la condición de «arrojado» (*Geworfenheit*) de Heidegger”⁶⁸. La naturaleza y el mundo le resultan recurrentemente extraños. Pueden aburrirle las condiciones que a otros animales le satisfacen. Nunca está completamente adaptado al mundo, por eso nunca lo está habitando definitivamente. El único lugar que habita para siempre es su tumba. Cuando habita lo hace de manera provisional. No hay una forma de habitar el mundo *ad aeternum*. El hombre siempre está inquieto, nunca está adaptado, nunca está completamente en paz ni en calma. No encaja en el mundo originario donde viven el resto de las especies. Aquel mundo fue el lugar donde el hombre enfermó y merced a aquella dolencia originaria fue posible adquirir las inéditas y extrañísimas condiciones para segregarse del mundo y poder dominarlo⁶⁹. El hombre es el *dominus* de una *domus* que inventa. El hombre es un inventor de mundos, el mayor de los cuales es él mismo. Su sí mismo constantemente tiene que hacerlo y revisarlo “paso a paso”⁷⁰, verso a

⁶⁴ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, *Meditación de la técnica*, ob. cit., p. 192. Aquí se refiere Ortega a la expresión atribuida a Teresa de Jesús. Según una traducción francesa que hizo fortuna, la imaginación era como “la loca de la casa”, SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la vida*, ed. de Fidel Sebastián. Madrid: RAE / Galaxia Gutenberg, 2014, XVI, 1, pp. 110-111.

⁶⁵ “El mito del hombre allende la técnica” (1952), en *Meditación de la técnica. Ensimismamiento y alteración*, ed. cit., p. 193. En *Obras completas*, VI, 816.

⁶⁶ Cfr. *ibidem*, p. 194.

⁶⁷ Antonio REGALADO, ob. cit., p. 273.

⁶⁸ Josep M. ESQUIROL, ob. cit., p. 26.

⁶⁹ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, *Meditación de la técnica*, ob. cit., p. 195.

⁷⁰ Antonio REGALADO, ob. cit., p. 272.

verso, golpe a golpe. Porque tiene interioridad y fantasía puede crear técnicamente sobrenaturalezas donde meterse cuando el mundo resulta incompatible con su modo de existencia. Ese sobremundo se ha convertido en una suerte de inmensa prótesis artificial, cada vez más sofisticada y cambiante. Su nivel de opacidad resulta singularmente llamativa y preocupante en el mundo moderno porque, a diferencia de otras ortopedias técnicas más transparentes, el mundo creado por la técnica actual ha devenido tan extraño para el hombre de hoy como pretéritamente lo fue la naturaleza para el hombre del Paleolítico.

Hasta aquí las palabras que Ortega pronunció en el *Darmstädter Gespräch*, muchas de las cuales recogían bastantes ideas de su *Meditación de la técnica* (1933). Apenas transcurrido un año de aquella conferencia ofreció su parecer sobre la disertación de Heidegger. Puso en valor la maestría del profesor de Friburgo, aunque también hizo unas breves matizaciones etimológicas y conceptuales⁷¹, dejando atrás sus pareceres sobre la originalidad cronológica de algunos temas heideggerianos y que ya hemos tenido ocasión de mencionar más arriba.

¿Qué nos queda por comentar de la conferencia de Ortega? Los peligros que barruntaba en la construcción técnica de sobremundos y que no citó en agosto de 1951. Aunque es más optimista que el filósofo de Messkirch, coincide con éste en que la tecnificación de la vida conlleva algunos riesgos que no se pueden soslayar. 1. La técnica es opaca, antes era más transparente. En la actualidad, a diferencia de épocas más artesanales, el hombre sabe usar las cosas que utiliza, pero no sabe lo que son, ni en rigor cómo funcionan, o lo que es peor, pierde la conciencia de que los artefactos técnicos son *technai onta* y no *physei onta*, merced a lo cual tiende “a creer que (...) todo aquello está ahí por sí mismo: que el automóvil y la aspirina no son cosas que hay que fabricar, sino cosas, como la piedra o la planta, que son dadas al hombre sin previo esfuerzo de éste”⁷²; 2. La técnica no puede proporcionar al hombre sus fines. Es la intimidad el lugar donde deben alumbrarse los fines de la existencia de cada cual. Ese papel no puede recaer en la técnica porque, si así fuese, la vida perdería autenticidad; 3. Las técnicas pueden saturar la sensibilidad, dejando al sujeto anquilosado para ejercer libremente sus elecciones, esas por las que del hombre se dice que es un ser elegante e inteligente; 4. El hombre puede quedar subordinado a la técnica. A diferencia del técnico auroral y del artesano medieval, el técnico contemporáneo no siempre puede señorearse sobre los artefactos que fabrica, a menudo queda convertido en un súbdito de la máquina⁷³, y 5. La

⁷¹ Cfr. Enrique GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, ob. cit., pp. 137-138.

⁷² José ORTEGA Y GASSET, “Meditación de la técnica” (1933), en *Meditación de la técnica. Ensayo de mimamamiento y alteración*, ed. cit., p. 126. En *Obras completas*, V, 598. Cfr. *La rebelión de las masas*. Madrid: Espasa, 2011, p. 123.

⁷³ Cfr. *Meditación de la técnica*, ob. cit., p. 127.

capacidad técnica que el hombre ha desarrollado para inventar mundos artificiales donde morar, protegiéndose de la hostilidad relativa de la intemperie, es la misma capacidad que puede desarrollar para devastar el mundo en el que vive⁷⁴. Este hecho es fácilmente constatable en la era atómica. Por primera vez en la historia, el contenido puede destruir el continente, y eso es posible por la capacidad técnica que el hombre ha desarrollado para independizarse de la naturaleza, como nunca antes lo hizo.

En todo caso, y esto es de singular alcance, la idea de técnica que propone Ortega no puede quedar reducida a su dimensión instrumental; eso sería incorrecto y justo, pero no del todo verdadero. Qué sea la técnica no se agota en la superficialidad de la relación neutral de medios a fines, ni en la modificación del medio en orden a la satisfacción de necesidades. Lo esencial de la reflexión orteguiana resulta estar en el vínculo que existe entre la técnica y la vida humana que somos, mostrándonos que la técnica no es un además, ni un añadido a nuestra naturaleza, sino un elemento esencial.

La técnica tampoco es sólo un modo de hacer las cosas, es algo más que “trasciende”⁷⁵ al hombre, es “el modo como la realidad radical se relaciona con el mundo”⁷⁶ pues el hombre “es algo que aparece en esa realidad radical”⁷⁷; precisamente por eso, la técnica es, desde el punto de vista de la vida humana, “expresión de la ontología de un ser”⁷⁸.

Primum habitare

A diferencia de Ortega, que defendió la precedencia del construir (*bauen*) sobre el habitar (*wohnen*), Heidegger propuso una suerte de *primum habitare*. Ciertamente, Heidegger era mucho menos optimista que Ortega⁷⁹, en cuanto a la tecnificación del mundo se refiere. No era anti-técnico, pero advirtió que el modo de desocultación del Ser se había unilateralizado, impidiendo una comprensión del espacio como lugar⁸⁰. Qué cosa fuera el habitar era indiscernible de una meditación sobre la técnica que desarrolló, dos años después, en la exitosa conferencia impartida en la Academia Bávara de Bellas Artes, con título “La pregunta por la técnica”.

⁷⁴ Cfr. *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1947), IX, 951.

⁷⁵ Jorge ACEVEDO GUERRA, “Introducción a la pregunta por la técnica”, ob. cit., p. 108.

⁷⁶ Javier SAN MARTÍN, “Ortega y la técnica”, *Revista de Occidente*, 372 (2012), p. 20.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 21.

⁷⁸ Nicolás ALARCÓN CID, “Entre Ortega y Heidegger: en torno a la pregunta por la técnica”, *Síntesis. Revista de filosofía*, VI, 1 (2023), p. 19.

⁷⁹ Para Heidegger la técnica se ha vuelto radicalmente autónoma y no tenemos posibilidad de controlarla. Para Ortega, la técnica también se ha vuelto un problema, pero puede ser domeñada por la política. Javier SAN MARTÍN, “Ortega y la técnica”, ob. cit., p. 18.

⁸⁰ Cfr. Adam SHARR, *Heidegger. Sobre la arquitectura*, ob. cit., pp. 21.

El maestro de Friburgo intervino la mañana del 5 de agosto en los segundos Coloquios de Darmstadt. Nada más comenzar su conferencia sentenció que “no todas las construcciones son viviendas”⁸¹. Igual que Ortega, Heidegger no aludió a cuestiones técnicas, constructivas o arquitectónicas. Propuso un objetivo distinto: meditar sobre la esencia del habitar, pues el problema acuñante de vivienda escondía una cuestión previa sobre la que urgía pensar. Esa cuestión era que la esencia del habitar había caído en el olvido, provocando un desarraigo como nunca antes había padecido el hombre. Si había caído en el olvido es porque alguna vez esa esencia fue conocida y el habitar habría sido posible. Algo ha sucedido, no se sabe bien cuándo, para haber perdido el recuerdo de aquel habitar poético-originario. La consecuencia ha sido la transformación del hombre en un ser apátrida⁸² reducido a recurso disponible.

Por todas partes oímos hablar, y con razón, de escasez de viviendas. No solo se habla; también se buscan remedios. Se intenta remediar esta necesidad procurando viviendas, promoviendo la construcción de casas, planificando toda la empresa arquitectónica. Pero por muy dura y penosa, por muy grave y peligrosa que sea la falta de viviendas, la auténtica penuria del habitar no consiste simplemente en la ausencia de viviendas. La auténtica penuria es más antigua que las guerras mundiales y sus destrucciones, más antigua que el aumento de la población terrestre y la situación de los obreros industriales. La verdadera penuria del habitar consiste en el hecho de que los mortales siempre tienen que volver a buscar la esencia del habitar, de que tienen que aprender primero a habitar⁸³.

Con estas palabras subrayó que el problema fundamental no era técnico, ni constructivo ni arquitectónico. El problema era que el hombre moderno no sabía qué era habitar porque no era consciente de su esencia. Este olvido había generado una sensación de desamparo y desarraigo apátrida que la técnica no era capaz de solventar. Ortega, que estaba sentado detrás de él, se debió percatar de la divergencia de estas palabras respecto a las que él pronunciaría por la tarde. Para Heidegger la técnica no era la solución, más bien era el problema. Antes de construir, el hombre debía saber qué es propiamente habitar y primero ha de habitar.

El autor de *Ser y tiempo* se había propuesto como tarea pensar aquella esencia olvidada. En efecto, sin casa no se puede habitar, pero Heidegger se distanció de la consideración del construir y el habitar como si de dos actividades separadas se tratase. En absoluto contempló una concepción de la arquitectura

⁸¹ Martin HEIDEGGER, *Construir Habitar Pensar*, ob. cit., p. 11.

⁸² Cfr. Alfredo RUBIO DÍAZ, “Enraizamiento/Extrañamiento: M. Heidegger y J. Ortega y Gasset en Darmstadt”, en *Baética. Estudios de Arte, Geografía e Historia*, 19, 1 (1997), p. 290.

⁸³ Martín HEIDEGGER, *Construir Habitar Pensar*, ob. cit., p. 49.

como un mero medio para un fin. La arquitectura no es sólo una herramienta, no es un instrumento que nos sirve para refugiarnos y habitar. Hay una suerte de relación intrínseca entre construir y habitar que no permite pensarlas aisladamente. Un tipo de discusión sobre el orden jerárquico de las actividades estaría condenado al fracaso. Al respecto es muy sintomático que el título de su conferencia no llevase comas. Numerosos autores y publicaciones introducen comas, pero el hecho es que no las llevaba. *Construir Habitar Pensar* no son tres actividades distintas que puedan pensarse desde una relación de medios a fines. Heidegger fue muy explícito: “El construir no es solo un medio y una forma para el habitar. El construir ya es en sí mismo un habitar”⁸⁴. O el hombre descubre qué es y en qué consiste el habitar, o no podrá construir sin caer en el desarraigo. Poseer un espacio no es suficiente para morar en él. Ocupar el espacio construido no conlleva habitarlo. Heidegger invirtió el orden técnico construir-habitar: “Solo si tenemos la capacidad de habitar, podemos construir”⁸⁵. No obstante, ese *primum* no ha de entenderse mecánicamente como un primero esto y luego lo otro. Ese tipo de esquema vuelve a situar el pensamiento en la esfera de la tecnicidad mundana y moderna “que da al mundo esa forma que hoy se llama «organización total»”⁸⁶. Éste es, a nuestro juicio, el problema de la comprensión de las palabras de Heidegger. No se trata de una relación instrumental, primero habitar y luego construir, se trata más bien de comprender que ambas actividades han de darse y experimentarse unidas⁸⁷, a la vez, sin poder desligarse del pensar. Ésta es la razón por la que el título deliberadamente carece de comas: “Construir Habitar Pensar. La ausencia de comas indica que estos tres conceptos forman una experiencia. El hombre debería estar integrado en la naturaleza, en un lugar construido por sí mismo sin mucho artificio, en una casa dedicada a pensar”⁸⁸.

Heidegger expuso una comprensión experiencial del habitar que no debía deslindarse del modo de construir ni del pensar. Esa experiencia trinitaria estaba íntimamente relacionada con el concepto de cuidado (*orge*), pues “el «estar-en-el-mundo» tiene la impronta del ser del cuidado”⁸⁹. Habitar está vinculado con el cuidar, un cuidar, todo sea dicho, que es al mismo tiempo cuidar de algo y dejarse cuidar. Se trata de un cuidar el mundo, protegerlo y custodiarlo, pero al mismo tiempo es dejarse cuidar por él. No se trata de proteger el mundo, también de dejarse proteger. La esencia del habitar se corresponde con la

⁸⁴ *Ibidem*, p. 13.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 47.

⁸⁶ Gianni VATTIMO, *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa, 2009, p. 86.

⁸⁷ Cfr. Antonio REGALADO, ob. cit., p. 275.

⁸⁸ Richard SENNETT, *Construir y habitar. Ética para la ciudad*. Barcelona: Anagrama, 2019, p. 167.

⁸⁹ Martín HEIDEGGER, *Ser y tiempo*. Madrid: Editorial Trotta, 2020, §42, p. 216.

esencia del ser humano que cuida y es cuidado, protege y es protegido⁹⁰. Esta noción del cuidado ya había sido tratada en *Ser y tiempo*, pero en la conferencia de Darmstadt adquirió un nuevo protagonismo al vincularlo con la esencia del ser humano que es el habitar. Para el filósofo de la Selva Negra el hombre ha olvidado la esencia del habitar y al hacerlo se ha desarraigado: “el arraigo del hombre de hoy está amenazado en su ser más íntimo”⁹¹. Lo que está en juego es, ni más ni menos, su humanidad porque ser un hombre es necesariamente ser un habiente que habita. No poder habitar porque no sabemos qué es, porque hemos olvidado su esencia, porque el mundo se ha vuelto inhabitable o por la falta de “tierra natal”⁹², porque ni siquiera pensamos en ello, es la gran penuria de nuestro tiempo. El maestro alemán analizó esta situación y vio en el imperar de la técnica la causa primera del proceso de deshumanización y barbarie. No puso en duda el importante papel de la técnica, ni minusvaloró los hallazgos que habían permitido al hombre vencer al medio, garantizando una forma de sobrevivencia, inédita en tiempos pretéritos. A juicio de Heidegger el problema más serio era la unilateralidad del pensar técnico y de los haceres mecánicos. La concepción instrumental de la técnica no es incorrecta “sino en la medida en que se propone como única”⁹³. Acevedo insiste en este particular cuando sentencia que “el desocultar técnico que mide y calcula, se erige como el único, excluyendo todos los demás y ni siquiera viendo que él mismo es un desocultar, y solo un modo de él –del verificar”⁹⁴. Los actos técnicos habían creado una sobrenaturaleza, pero ésta era algo que al hombre no lo humanizaba cabalmente. La razón era la moderna violencia de la *poiesis* técnica. Ésta no había conseguido hacer un abrigo donde el hombre pudiera sumergirse, conquistando para sí la excelencia de lo humano. Más bien lo había expuesto a la intemperie de una forma más extrema, pues ese mundo artificial le era sumamente ajeno, pues no sabía propiamente lo que era, sólo sabía usarlo y disponer de él. Para el filósofo de Messkirch, las construcciones funcionalistas, meramente utilitarias, ni crean lugares ni son espacios para la experiencia humana del habitar. El abrigo técnico nos aleja del mundo, de la naturaleza y de nosotros mismos. En las casas modernas, el hombre no se siente en casa, más bien se encuentra destemplado, falto de la serenidad y la paz que, tiempo atrás, propiciaban las construcciones insertas en el entorno, realizadas con técnicas vernaculares y manos no expertas. Heidegger dejó ver su admiración por la arquitectura sin arquitecto⁹⁵, por

⁹⁰ Cfr. Pau PEDREGOSA, “Habitar, construir, pensar en el mundo tecnológico”, *Investigaciones Fenomenológicas*, 3: “Fenomenología y política” (2011), p. 363.

⁹¹ Martin HEIDEGGER, *Serenidad*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1988, p. 21.

⁹² *Ibidem*, p. 20.

⁹³ Antonio LÓPEZ PELÁEZ, “La técnica como lugar hermenéutico privilegiado: Ortega y Heidegger”, *Éndoxa: Series filosóficas*, 4 (1994), p. 181.

⁹⁴ Jorge ACEVEDO GUERRA, “La técnica en Heidegger”, *Revista de filosofía*, 15, 1 (1977), p. 99.

⁹⁵ Cfr. Adam SHARR, *Heidegger. Sobre la arquitectura*, ob. cit., p. 22.

esas construcciones de ganaderos, pastores y carpinteros rurales. Berciano nos dice: “El campesino sin reflexionar mucho y de manera natural era capaz de coordinar el construir con el habitar y de integrar aquél en éste. Esta capacidad se la daba el saber vago, implícito, atemático, que se tiene en el mundo de la vida”⁹⁶. Heidegger admiraba ese tipo de construcciones que parecen hechas por la propia naturaleza, por la costumbre y la tradición de los lugareños, tal era el caso de su cabaña en Todtnauberg, situada en las montañas de su amada Selva Negra. La técnica artesanal y las construcciones tradicionales –las arquitecturas hechas por las manos provincianas de inexpertos tecnológicos que construyen en sintonía con sus cuerpos, con los recursos de la zona, con sus emociones y costumbres, con sus dioses y sus santos, sus fiestas y sus estaciones– son las que garantizan la proximidad y cercanía con el mundo. Esa sintonía no es la que explica una *primum habitare*, sino la simultaneidad y unidad de construir, habitar y pensar. La Trinidad sólo se entiende si todas sus personas se piensan en relación. La conexión tierra, cielo, divinos y mortales es la que hace del habitar una experiencia donde lo humano se gana para sí, sin descuidar ni desproteger el lugar que lo circunda, cuyo cuidado nos pone a salvo.

Heidegger se dirigió a aquellos arquitectos de Darmstadt bendiciendo las pericias olvidadas por la técnica moderna, aplaudiendo las artesanías como medio de protección de un entorno que nos cuida y protege. Ese habitar en la proximidad y la cercanía con las cosas es quien construye. Heidegger dice: “un oficio, que surgió del habitar mismo, ha construido la casa. Un oficio que usa sus herramientas y sus andamios todavía como cosas”⁹⁷. Ese oficio que brotó del lugar es el que edifica sin generar desarraigo. Ese construir pertenece al habitar y “recibe su esencia del habitar”⁹⁸. Sólo ese construir hace viable que en las casas sea posible sentirse en casa. Esta idea de la arquitectura como surgida de la misma naturaleza ya fue defendida por Adolf Loos en 1910 durante la conferencia dictada en el *Akademischer Verband für Literatur und Musik*, y cuyo título fue “Ornamento y delito”. Las palabras del arquitecto austriaco tienen un enorme paralelismo con las que el filósofo de Messkirch pronunció en 1951 y vale la pena recordarlas por su similitud.

¿Quiere usted acompañarme a la orilla de un lago de montaña? El cielo es azul, el agua verde y todo está en profunda calma. Las montañas y las nubes se reflejan en el lago y también las casas, granjas y capillas. No parecen hechas por la mano del hombre, sino surgidas del taller de Dios. Lo mismo que las montañas y árboles, las nubes y el cielo azul. Y todo respira belleza y calma... ¿Y allí? ¿Qué es aquello? Un tono discordante en esta paz. Como

⁹⁶ Modesto BERCIANO, “Construcción arquitectónica y vivir humano según Heidegger”, *Naturaleza y Gracia*, 1 (2009), p. 89.

⁹⁷ Martin HEIDEGGER, *Construir Habitar Pensar*, ob. cit., p. 47.

⁹⁸ *Idem.*

una estridencia innecesaria. En medio de las clases de los campesinos, que no las hicieron ellos, sino Dios, hay un chalet. La obra de un arquitecto, ¿bueno o malo? Lo ignoro. Solo sé que han desaparecido la paz, la calma y la belleza⁹⁹.

Heidegger no detestaba la tecnología, pero deploraba su esencia y lo que ella escondía. Eso que ocultaba, pero que a sus ojos era poderosamente evidente, era algo de lo que Ortega, en rigor, no habló. Se trata de algo que meditó en “La pregunta por la técnica”. En esta conferencia, el maestro de Friburgo nos dice que la técnica es un modo de desvelamiento del ser: “La técnica no es pues un mero medio, la técnica es un modo del salir de lo oculto. Si prestamos atención a esto se nos abrirá una región totalmente distinta para la esencia de la técnica. Es la región del desocultamiento, es decir, de la verdad”¹⁰⁰.

En cada época el Ser se desoculta de una forma y al hacerlo oculta otras. En la cultura griega, el ser se desveló como *physis*. En la Edad Media, como *creatura*. En la Edad Moderna lo hizo como representación que el sujeto se hacía de lo real. En la Edad Contemporánea el ser se ha desvelado como *Gestell*, es decir, como engranaje o dispositivo y en él, el hombre se encuentra de antemano sin ser responsable, no “decide”¹⁰¹. En cada periodo histórico el desvelamiento fue al mismo tiempo una ocultación porque lo desvelado velaba las otras formas del traer ahí delante. Heidegger hizo notar que en la era de la técnica el desvelarse fue exclusivamente provocador. Si recordamos el modo de traer a presencia mediante la *poiesis* griega, en seguida constataremos que aquella *techné* no era irrespetuosa con la naturaleza ni con los dioses. En cambio, el *Gestell* es provocador, no es neutral, y todo lo que trae a presencia lo hace asumiendo la condición de recurso o *Bestand*. Hemos visto que Ortega detectó algunos problemas en la técnica moderna, sin embargo, Heidegger subrayó algo más nocivo. El maestro de Friburgo advirtió que el imperar técnico lo reducía todo a recurso y esa condición alcanzó al mismo hombre, he ahí el peligro. El problema no eran los artefactos que el hombre fabricase, sino la esencia misma de la técnica que podía convertir a los seres humanos en fondo de reserva disponible, sin dignidad individual: “el tipo de hombre que en ella surge, –señala López Peláez– no es el producto de la mera intencionalidad humana, y por lo tanto el hombre concreto no es responsable”¹⁰² de la configuración de la sociedad. Esta situación explicaría que muchos hombres fuesen tratados como cosas de las que se puede disponer a placer, sustituyéndolos y reemplazándolos como piezas de un engranaje. El alemán señaló que la verdad de la realidad moderna se desocultó

⁹⁹ Adolf LOOS, *Ornamento y delito y otros escritos*. Barcelona: Gustavo Gili, 1980, p. 221.

¹⁰⁰ Martin HEIDEGGER, “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2001, p. 14.

¹⁰¹ Antonio LÓPEZ PELÁEZ, ob. cit., p. 184.

¹⁰² *Idem*.

como lo disponible y funcional, pero al hacerlo “el hombre estaba puesto (*gestellt*), exigido y provocado por un poder que se evidencia en la esencia de la técnica y que él mismo no domina”¹⁰³.

La técnica y la fabricación de instrumentos están orientados a la mera utilidad. Para Heidegger este dominio tecnológico, peligrosamente provocador, es correlativo del funcionalismo radical. Todo ha de funcionar y justamente esto, nos dice en *Der Spiegel*, es lo más inhóspito, lo que más desamparo y desarraigo provoca porque “el funcionar lleva cada vez más a un continuo funcionar”¹⁰⁴ en un proceso ilimitado. Si la arquitectura cae en las redes del funcionalismo extremo, si sólo es considerada como un instrumento o medio para un fin, todo se reduce al uso, y la proximidad y cercanía con el mundo se desvanecen. Este destino es el que vendría a explicar el deterioro del medio ambiente, la fuga de los dioses, y la incapacidad para la desocultación de algo más originario e inicial, que ya sólo pueden ofrecernos el arte o la poesía:

el peligro de la técnica no está en que con ella estemos propiciando la destrucción de la naturaleza o de las culturas. El peligro auténtico es que la comprensión tecnológica del Ser se torna exclusiva, incluyendo bajo ella al ser humano, y queda oculto el hecho mismo de que la técnica nos desvela el Ser de un modo peculiar, limitado y excluyente¹⁰⁵.

La diferencia entre la técnica antigua, especialmente la griega, y la moderna, es que la primera no era una forma de *poiesis* artificial que violentase la naturaleza. Los viejos puentes y las viejas cabañas no interferían en el curso natural de los ríos, ni alteraban la silueta de las montañas. La técnica moderna se caracteriza por su imperar, que es de naturaleza violenta, calculadora y provocadora. La forma con que un moderno nombra la verdad de lo real es *Gestell*, en cambio para el hombre griego era *physis*: “En ambos casos –dice Esquirol– se trata de un proceso de desocultamiento, de revelación, pero mientras la técnica antigua lleva a que la planta crezca, en la técnica moderna se provoca que crezca”¹⁰⁶. El mundo moderno ha unilateralizado la desocultación de una manera extrema y las cosas sólo se muestran como provisiones. Más aún: “Los poderes que en todas partes y a todas horas retan, encadenan, arrastran y acosan al hombre bajo alguna forma de utillaje o instalación técnica, estos poderes hace ya tiempo que

¹⁰³ Entrevista con Martin Heidegger realizada por la revista *Der Spiegel* y publicada póstumamente con el título “Sólo un dios puede salvarnos aún”. Martin HEIDEGGER, “Política, técnica y filosofía”, *Revista de la Universidad Nacional de Colombia*, 15 (1977), p. 60.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 58.

¹⁰⁵ Antonio DIÉGUEZ LUCENA, “La filosofía de la técnica de Ortega como guía para la acción. Una comparación con Heidegger”, *Revista Internacional de Tecnología, Conocimiento y Sociedad*, 2, 1 (2013), p. 79.

¹⁰⁶ Josep M. ESQUIROL, ob. cit., pp. 54-55.

han desbordado la voluntad y la capacidad de decisión humana”¹⁰⁷. No es que el artífice griego no utilizase la materia para construir; si no lo hubiese hecho no habría construido nada. Pero para el griego esa forma de desvelamiento no era la única. Lo peculiar del *technites* moderno es que toda su realidad se le presenta como mero recurso (*Bestand*), tal es la fuerza unilateral de la desocultación técnica. El precio a pagar es altísimo porque al sujeto moderno se le acaba privando la experiencia de una verdad más originaria. Heidegger es muy explícito:

la esencia de la técnica moderna, como un sino del hacer salir lo oculto, es el peligro. (...) Lo que amenaza al hombre no viene en primer lugar de los efectos posiblemente mortales de las máquinas y los aparatos de la técnica. La auténtica amenaza ha abordado ya al hombre en su esencia. El dominio de la estructura de emplazamiento amenaza con la posibilidad de que al hombre le pueda ser negado entrar en un hacer salir lo oculto más originario, y de que este modo le sea negado experimentar la exhortación de una verdad más inicial¹⁰⁸.

Las palabras de Heidegger sobre la arquitectura, la técnica y el habitar como mortales en la tierra debieron sorprender a muchos de los asistentes al Coloquio. Mucho más cuando el mago de Friburgo se aventuró por terrenos místico-poéticos para concluir su intervención. ¿Qué vino a proponer Heidegger como alternativa a la penuria del imperar técnico que hacía imposible un habitar plenamente humano? Por un lado, que estar en el mundo es habitarlo, pues estar, *sein*, significa habitar. Estar-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*) no es un estar “junto a” o “dentro de”, como lo está un hombre junto a una puerta. El estar-en no es de índole espacial, sino existencial, podríamos decir familiar (en la patria y la tradición)¹⁰⁹, pues el “en”, (“in”) “procede de *innan-*, residir, habitar”¹¹⁰. Por otro lado, Heidegger propuso una comprensión poética del mundo, dado que ésta lograría una forma de desocultación que permitiría una relación de proximidad y cercanía con el entorno, pues sólo el pensar y la poesía pueden proseguir “un poder sin violencia”¹¹¹.

Muy lejos del funcionalismo de la arquitectura moderna y de la idea de que la casa es sólo un producto de la técnica¹¹², una “*machine à habiter*”, que diría Le Corbusier¹¹³, está la noción del habitar poético sobre la tierra. Este habitar es el que hace posible el cuidado y la protección de uno mismo y del mundo en torno. Heidegger se refirió a la idea de Cuaternidad, *Geviert*, como

¹⁰⁷ Martin HEIDEGGER, *Serenidad*, ob. cit., p. 24.

¹⁰⁸ Martín HEIDEGGER, “La pregunta por la técnica”, ob. cit., p. 26.

¹⁰⁹ Cfr. Martin HEIDEGGER, “Política, técnica y filosofía”, ob. cit., p. 59.

¹¹⁰ Martin HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, ob. cit., §22, p. 75.

¹¹¹ Martin HEIDEGGER, “Política, técnica y filosofía”, ob. cit., p. 59.

¹¹² Modesto BERCIANO, ob. cit., p. 86.

¹¹³ LE CORBUSIER, *Hacia una arquitectura*. Barcelona: Apóstrofe, 1998, p. 73.

única alternativa para superar el desarraigo que la tecnificación funcional había provocado. El funcionalismo es, de suyo, desarraigante, y la planificación espacial y urbana también. La famosa *Carta de Atenas* (1933)¹¹⁴ sería la máxima expresión de la arquitectura racionalista y tecnocrática. Aspirar a un refugio únicamente constructivo, otorgando una primacía exclusiva a lo medible, en el sentido cartesiano del vocablo¹¹⁵, oculta la idea de lugar, provocando el mayor de los desarraigos.

El problema de la escasez de vivienda no es el más urgente a solucionar, sino el de recuperar la esencia del habitar, pues en ello se juega el hombre su propia esencia. Este habitar no es un ocupar una construcción pues ésta no es sólo un mero medio para un fin. Para poner a salvo lo humano resulta completamente imperativo redescubrir el sentido último del habitar más allá de los parámetros de la planificación tecnológica porque “Construir, en el sentido de proteger y cuidar, no es un producir”¹¹⁶. Sólo así es posible que el hombre pueda aproximarse al mundo, cabe las cosas, y sólo así puede cuidarlo y dejarse cuidar, dado que:

El rasgo fundamental del habitar es este preservar y tener cuidado. Este rasgo atraviesa el habitar en toda su extensión. Dicha extensión se nos muestra tan pronto recordamos que el ser humano descansa en el habitar; un habitar que se entiende en el sentido de la estancia de los mortales sobre la tierra¹¹⁷.

Este cuidar es posible cuando el hombre habita el mundo como mortal. Sólo así se puede salvar la tierra, salvarse uno mismo y recibir el cielo esperando a los dioses. La Cuaternidad es la alternativa al *Gestell*. Si éste provoca el máximo desarraigo y la mayor hostilidad, el *Geviert* provoca la máxima hospitalidad y cercanía. La Cuaternidad consigue hacer del mundo lo habitable porque lo que se deja cuidar es a un tiempo lo que más cuida. Si aquellos arquitectos y técnicos carraspeaban sus gargantas y se miraban unos a otros, retorciéndose en sus sillas¹¹⁸, preguntándose qué eran esas palabras, el desconcierto aumentó

¹¹⁴ Se trata del manifiesto urbanístico moderno concretado en el IV CIAM celebrado a bordo del *Patris II* en el año 1933, durante el trayecto Marsella-Atenas-Marsella.

¹¹⁵ Cfr. Josep Maria MONTANER, “Ensayo sobre arquitectura moderna y lugar”, *Boletín Académico. Escola Tècnica Superior de Arquitectura da Coruña*, 18 (1994), p. 6.

¹¹⁶ Martín HEIDEGGER, *Construir Habitar Pensar*, ob. cit., p. 17.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 21.

¹¹⁸ Años después del Coloquio, Heidegger diría que “uno de los participantes en el coloquio se extendió en violentos ataques a mi conferencia” y con agradecimiento recordaba las ingeniosas palabras de Ortega, quien con gran caballerosidad salió en su defensa y consiguió calmar los ánimos. Martín HEIDEGGER, *Experiencias del pensar (1919-1976)*. Madrid: Abada, 2014, p. 89. A fecha de hoy sabemos que el participante que levantó la voz contra Heidegger fue Paul Bonatz, el arquitecto de la Estación de trenes de Stuttgart y del Museo de arte de Basilea. Su nombre aparece en la “Nota a la edición” (VI, 994) de “El mito del hombre allende la técnica”.

cuando Heidegger concluyó su conferencia ofreciendo una salida a la penuria de nuestro tiempo. Esa salida tampoco era técnica, bastaba pensar en la penuria. Ese pensar no solucionaría el desarraigo, éste es insuperable, pero al menos permitiría alumbrar el fondo de significación donde habitar como humanos. Sólo al ser conscientes del imperar técnico estaremos en condiciones de que un Dios venga y nos salve¹¹⁹.

Conclusiones

Para el madrileño, el hombre es un ser técnico y depende de la técnica. Para el de Messkirch el hombre también depende de la técnica pues: “Sería necio arremeter ciegamente contra el mundo técnico. Sería miope querer condenar el mundo técnico como obra del diablo; dependemos de los objetos técnicos; nos desafían incluso a su constante perfeccionamiento”¹²⁰. El filósofo madrileño ve amenazas en la manera de usar los artefactos tecnológicos. El pensador de la Selva Negra las ve en el *Gestell*, y en la forma con que esta desocultación del ser se ha vuelto radicalmente exclusiva, reduciéndolo todo a *Bestand* o fondo disponible de reserva. La naturaleza, dirá Heidegger, se ha convertido en “una única estación gigantesca de gasolina, en fuente de energía para la técnica y la industria moderna”¹²¹. Para Ortega el ser es una invención humana llevada a cabo a partir de unas determinadas circunstancias y de unas concretas concepciones vitales, precisamente por eso la teoría de Ortega es más abierta y pluralista y hace al hombre responsable de su vida. Para Heidegger el ser es el marco dado de significación de lo real que se da bajo la forma de un envío y donde el hombre no puede hacerse responsable, pues se haya sumergido en él como en un destino decidido¹²².

Según Ortega, primero es construir y luego habitar, pues si no domesticamos nuestra circunstancia ésta no nos salva, más bien nos devora. Para Heidegger, primero es habitar, aunque este *primum habitare* no puede considerarse en un orden jerárquico o cronológico. El maestro de Friburgo ofrece una relación articulada y unitaria entre construir-habitar-pensar. Las partes de esa trinidad han de pensarse en relación, por eso no terminamos de defender que Heidegger plantease una tesis rigurosamente contraria a la orteguiana, sino distinta. Insistimos, para Heidegger todo es a la vez y en relación: *Construir Habitar Pensar*.

En la filosofía orteguiana, la fórmula “yo soy yo y mi circunstancia” permaneció inalterable desde 1914. La circunstancia no es algo al lado de mí, sino

¹¹⁹ Recordemos que en la entrevista en *Der Spiegel* a Martin Heidegger éste dijo “sólo un dios puede salvarnos aún”, Cfr. Martin HEIDEGGER, “Política, técnica y filosofía”, ob. cit., p. 60.

¹²⁰ Martin HEIDEGGER, *Serenidad*, ob. cit., p. 27.

¹²¹ *Ibidem*, p. 23.

¹²² Antonio LÓPEZ PELÁEZ, ob. cit., pp. 187 y ss.

que forma parte de mí, y “si no la salvo a ella, no me salvo yo”¹²³, merced a lo cual es razonable pensar en una suerte de humanismo tecnológico¹²⁴. Según Heidegger, el hombre es un ser que está en el mundo y esta intuición también permaneció estable. Sin embargo, Ortega no se refiere en Darmstadt a un estar, sino a un bienestar: “El bienestar y no el estar es la necesidad fundamental para el hombre, la necesidad de las necesidades”¹²⁵. El estar en el mundo no basta, el hombre quiere “bien-estar”. Puede estar en la tierra, pero no la habitará hasta que no la convierta en su habitación. Mientras semejante objetivo no sea alcanzado, su vida será una suerte de errancia insatisfecha, aunque, dicho sea de paso, la satisfacción nunca será plena, pues la sobrenaturalidad que la imaginación y la técnica humanas construyen, sean tan atinadas como fueran, tiene una condición cultural, esto es, variable e histórica. Heidegger vinculó el “estar en” con el habitar y con el ser. Para el maestro de Friburgo, decir “yo soy” es lo mismo que decir “yo habito”; el ser y el habitar resultan indiscernibles. Ortega no podía llegar tan lejos porque “estar bien” le es imperativo al ser humano: no se trata de estar, sino de “bien-estar”.

En lo que a arquitectura se refiere, Ortega es más moderno que Heidegger, y tiene muchas más cosas que decirle al hombre de nuestro tiempo, probablemente porque confía más en él. El desencanto que el mundo moderno pudo producirle al filósofo español no empañó en absoluto su confianza en la condición técnica del hombre. Sin duda que esa confianza no es absoluta, porque las hazañas técnicas tienen mucho de históricas y no gozan de vigor indefinido. Cuando cambian los hábitos, las mentalidades y los deseos, simultáneamente lo hacen el concepto de felicidad y de bienestar. Por eso Ortega es más moderno, porque moderno, para bien y para mal, es el que siempre está mirando hacia delante, siempre es positivo, siempre está debutando. Ortega había escrito antes de Darmstadt algunos textos sobre arquitectura; de hecho, escribió sobre esta disciplina más que su homólogo alemán. Significativos fueron sus artículos sobre el Barroco¹²⁶, sobre el Monasterio del Escorial¹²⁷, o el estimulante texto “Nuevas casas antiguas” donde decía que:

¹²³ José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, ed. cit., p. 77. En *Obras completas*, I, 757.

¹²⁴ José Luis MOLINUEVO, “Ortega y la posibilidad de un humanismo tecnológico”, *Revista de Occidente*, 228 (2000), pp. 5-18.

¹²⁵ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, “Meditación de la técnica” (1933), en *Meditación de la técnica. Ensimismamiento y alteración*, ed. cit., p. 68. En *Obras completas*, V, 561.

¹²⁶ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, “La voluntad del Barroco” (1915), *Arquitectura*, n.º 22, año II, febrero de 1920, pp. 33-35. En *Obras completas*, I, 898-900; la segunda parte, inédita hasta 1981, en VII, 307-321.

¹²⁷ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, “El Monasterio” (1915), *Arquitectura*, n.º 50, año V, junio de 1923, pp. 161-167. En *Obras completas*, “Meditación del Escorial”, *El Espectador VI*, II, 658-664. También *vid.* “Temas del Escorial”, VII, 405-421.

Al amueblar una habitación o construir un edificio es un deber vital, inspirado por la estimación hacia sí mismo, intentar la belleza, partiendo de las formas y necesidades actuales. Y es preferible equivocarse al servicio de este empeño que acertar en la trivial resolución de copiar un viejo estilo¹²⁸.

El tono orteguiano no es el de un aldeano pesimista, sino el de un optimista moderno. De los arquitectos decía que no podían ser “constructores de ruinas y fabricantes de antigüedades”¹²⁹. La arquitectura ha de responder a las necesidades de un tiempo y al concepto de bienestar característico de cada periodo cultural. Según Ortega, el arquitecto es un joven, un artífice que lo tiene todo por hacer, todo por domesticar e inventar en cualquier parte del planeta. No es un viejo que mira la vida desde el final, que sólo sabe repetir las cosas que le circundan sin aportar novedad alguna. Ortega destila juventud.

Las palabras de Heidegger, “el último pensador «filoagrario»”¹³⁰, de entrada, nos pueden parecer más aldeanas por su vínculo al territorio, la patria, la lengua y la tradición. En él han encontrado muchos autores postmodernos la fuente nutricia de sus reflexiones para justificar la necesidad del lugar y el respeto por la naturaleza. En todo caso, está por ver que la idea de *Gestell* sea la única forma de interpretar un mundo caracterizado por el pensar metafísico que ha olvidado el Ser. Más todavía: “Aceptar que no hay salida, o que, a lo sumo, la salida es dejar que se cumpla lo que tiene que cumplirse, no lleva a ninguna parte, sólo añade más nihilismo al nihilismo tecnológico”¹³¹.

Para Heidegger la relación entre hombres, cielo, naturaleza y dioses no acontece en el espacio, sino en los lugares existenciales. Ésta no era una fórmula tan novedosa como pudiera parecer, pues ya fue trabajada en los años cuarenta por los arquitectos adscritos al organicismo y al *new empiricism* nórdico tales como Arne Jacobsen y Alvar Aalto. Sí lo sería, en cambio, para algunos modernos de la tercera generación arquitectónica, como Luis Barragán en Guadalajara, José Antonio Coderch en Cataluña, Fernando Távora o Álvaro Siza en Matosinhos y Leça Palmeira, Jørn Utzon en Sídney o Baleares, y así ha sido, a tenor de la cantidad de referencias a sus escritos realizada por una enorme plétora de historiadores y críticos de la arquitectura. A Heidegger no le debían parecer nada oportunas las ideas del funcionalismo moderno; de hecho, no mantuvo ninguna relación con los maestros de la Bauhaus alemana. No conocemos ningún texto de admiración por alguno de los arquitectos y expertos de su tiempo, excepción hecha de Alvar Aalto con quien quiso contactar en alguna ocasión¹³². Sabemos

¹²⁸ José ORTEGA Y GASSET, “Nuevas casas antiguas” (1926), *El Sol*, n.º 2911, año X, 3 de diciembre de 1926, p. 2. En *Obras completas*, II, 657.

¹²⁹ *Idem*.

¹³⁰ Josep M. ESQUIROL, ob. cit., p. 47.

¹³¹ Antonio DIÉGUEZ LUCENA, ob. cit., pp. 94-95.

¹³² Cfr. Adam SHARR, *Heidegger. Sobre la arquitectura*, ob. cit., p. 141.

que Heidegger conoció la capilla *Notre Dame du Haut* en Ronchamp (1950-1955), obra del gran Le Corbusier. No era nada moderna sino, más bien, la ruptura con la Modernidad y el funcionalismo arquitectónico, y ni aún así le resultó sugerente. A Heidegger le parecía más sugestiva la arquitectura sin arquitecto, la arquitectura sin destrezas y pericias de expertos. Lo que más valoraba era que el oficio fuese la propia naturaleza y las costumbres en acción. Quizá por ello le agradó que el gran arquitecto finlandés, Alvar Aalto, tuviese sobre su escritorio la conferencia *Construir Habitar Pensar*. ●

Fecha de recepción: 01/03/2024
Fecha de aceptación: 21/05/2024

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACEVEDO GUERRA, J. (1977): "La técnica en Heidegger", *Revista de filosofía*, 15, 1, pp. 93-107.
- ACEVEDO GUERRA, J. (1984): *Hombre y mundo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- ACEVEDO GUERRA, J. (1997): "Introducción a la pregunta por la técnica", en *Martin Heidegger. Filosofía, Ciencia y Técnica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, pp. 97-109.
- ACEVEDO GUERRA, J. (2012): "Una nota sobre Ortega y Heidegger", *Revista de Estudios Orteguianos*, 25, pp. 109-117.
- ACEVEDO GUERRA, J. (2014): *Heidegger: existir en la era técnica*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.
- ALARCÓN CID, N. (2023): "Entre Ortega y Heidegger: en torno a la pregunta por la técnica", *Síntesis. Revista de filosofía*, VI, 1, pp. 1-22.
- ALONSO FERNÁNDEZ, M. (2019): "La técnica en Ortega: más allá de *Meditación de la técnica*", *Revista de Estudios Orteguianos*, 38, pp. 147-172.
- ALONSO FERNÁNDEZ, M. (2021): *Ortega y la técnica*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- ARISTÓTELES (2014): *Metafísica*. Madrid: Alianza.
- BENVENISTE, É. (1983): *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Madrid: Taurus.
- BERCIANO, M. (2009): "Construcción arquitectónica y vivir humano según Heidegger", *Naturaleza y Gracia*, 1, pp. 65-92.
- CONNILL, J. (2013): "«La victoria de la técnica», según Ortega y Gasset (una alternativa a Heidegger)", *Revista Internacional de Tecnología, Conocimiento y Sociedad*, 2, 1, pp. 43-58.
- DIÉGUEZ LUCENA, A. (2013): "La filosofía de la técnica de Ortega como guía para la acción. Una comparación con Heidegger", *Revista Internacional de Tecnología, Conocimiento y Sociedad*, 2, 1, pp. 73-97.
- ESQUIROL, J. M. (2011): *Los filósofos contemporáneos y la técnica*. Barcelona: Gedisa.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, E. (2023): "La controversia entre Ortega y Heidegger sobre construir y habitar, clave para la comprensión de tres tesis Orteguianas", *Quién*, 18, pp. 121-145.
- HEIDEGGER, M. (1977): "Política, técnica y filosofía", *Revista de la Universidad Nacional de Colombia*, 15, pp. 43-70.
- HEIDEGGER, M. (1988): *Serenidad*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- HEIDEGGER, M. (2001): "La pregunta por la técnica", en *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, pp. 9-32.
- HEIDEGGER, M. (2014): *Experiencias del pensar (1919-1976)*. Madrid: Abada.
- HEIDEGGER, M. (2015): *Construir Habitar Pensar. Bauen Wohnen Denken*. Madrid: La Oficina.
- HEIDEGGER, M. (2020): *Ser y tiempo*. Madrid: Editorial Trotta.
- JUDT, T. (2007): *Postguerra. Una historia de Europa desde 1945*. Barcelona: Círculo de Lectores.

- ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882
- LE CORBUSIER (1998): *Hacia una arquitectura*. Barcelona: Apóstrofe.
- LEYTE, A. (2015): "Lo inhabitable", en M. HEIDEGGER, *Construir Habitar Pensar. Bauen Wohnen Denken*. Madrid: La Oficina, pp. 76-85.
- LOOS, A. (1980): *Ornamento y delito y otros escritos*. Barcelona: Gustavo Gili.
- LÓPEZ PELÁEZ, A. (1994): "La técnica como lugar hermenéutico privilegiado: Ortega y Heidegger", *Éndoxa: Series filosóficas*, 4, pp. 179-203.
- MARIAS, J. (1983): *Ortega: Las trayectorias*. Madrid: Alianza.
- MITCHAM, C. (1989): *¿Qué es la filosofía de la tecnología?* Barcelona: Anthropos.
- MOLINUEVO, J. L. (2000): "Ortega y la posibilidad de un humanismo tecnológico", *Revista de Occidente*, 228, pp. 5-18.
- MONTANER, J. M. (1994): "Ensayo sobre arquitectura moderna y lugar", *Boletín Académico. Escola Técnica Superior de Arquitectura da Coruña*, 18, pp. 4-11.
- NAGEL, U. P. W. (2000): "El silencio de José Ortega y Gasset", *RA. Revista de Arquitectura*, 4, pp. 57-66.
- NORBERG-SCHULZ, C. (2008): "El pensamiento de Heidegger sobre la arquitectura", *Discusiones filosóficas*, 13, pp. 93-110.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1920): "La voluntad del Barroco", *Arquitectura*, 22, febrero, pp. 33-35.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1923): "El Monasterio", *Arquitectura*, 50, junio, pp. 161-167.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1926): "Nuevas casas antiguas", *El Sol*, 2911, 3 de diciembre, p. 2.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2011): *La rebelión de las masas*. Madrid: Espasa.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2015): *Meditación de la técnica. Ensimismamiento y alteración*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2019): *Ideas y creencias y otros ensayos*. Madrid: Alianza.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2023): *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Cátedra.
- OTT, H. (1992): *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*. Madrid: Alianza.
- PEDREGOSA, P. (2011): "Habitat, construir, pensar en el mundo tecnológico", *Investigaciones Fenomenológicas*, 3, pp. 365-378.
- REGALADO, A. (1990): *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*. Madrid: Alianza.
- RUBIO DÍAZ, A. (1997): "Enraizamiento/Extrañamiento: M. Heidegger y J. Ortega y Gasset en Darmstadt", *Baética. Estudios de Arte, Geografía e Historia*, 19, 1, pp. 287-299.
- SAFRANSKI, R. (2022): *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. Barcelona: Austral.
- SAN MARTÍN, J. (2012): "Ortega y la técnica", *Revista de Occidente*, 372, pp. 11-23.
- SANTA TERESA DE JESÚS (2014): *Libro de la vida*, ed. de Fidel Sebastián. Madrid: RAE / Galaxia Gutenberg.
- SENNETT, R. (2019): *Construir y habitar. Ética para la ciudad*. Barcelona: Anagrama.
- SENNOTT, R. S. (ed.) (2002): *Encyclopedia of 20th-Century Architecture*, vol. 1. Chicago: Fitzroy Dearborn Publishers.
- SHARR, A. (2002): *Heidegger. Sobre la arquitectura*. Barcelona: Editorial Reverté.
- SHARR, A. (2008): *La cabaña de Heidegger. Un espacio para pensar*. Barcelona: GG.
- UNAMUNO, M. de (1913): *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Renacimiento.
- VASARI, G. (2002): *Las vidas de los más excelentes arquitectos, pintores y escultores italianos desde Cimabue a nuestros tiempos*. Madrid: Cátedra.
- VATTIMO, G. (2009): *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa.
- WHITMAN, W. (2003): *Hojas de hierba. Antología bilingüe*. Madrid: Alianza.
- WINCKELMANN, J. (2011): *Historia del arte de la Antigüedad*. Madrid: Akal.



Escuela de Ortega

< Antonio Rodríguez Huescar

Sobre la condición contingente de nuestras vidas

Una reflexión de Antonio Rodríguez Huéscar

Introducción de José Lasaga Medina

ORCID: 0000-0001-8825-9874

Sed contingentiae sua jura conservo

LEIBNIZ

1

Cuando Jaime de Salas, entonces director del Centro de Estudios Orteguianos, me pidió que eligiera y editara para esta revista un texto de Antonio Rodríguez Huéscar (1912-1990), dudé de cuál preferir, aunque éste, sobre la contingencia, fue uno de los primeros candidatos. Sólo me hacía dudar su dificultad, escrito en un castellano sin concesiones a la imprecisión, lo que en metafísica exige mucha matización, distinciones, incluso repetición o, mejor, reiteración. El rigor a la hora de exponer ideas complejas en contextos abstractos exige la sintaxis y la semántica con que está redactado el ensayo sobre la *contingentia mundi*, una de esas categorías que atraviesa la historia de la filosofía desde que Aristóteles la sistematizara como una modalidad del ente entre lo necesario y lo posible. Pero no tema el lector, porque, a pesar de lo dicho, el texto se deja penetrar con un poco de atención y otro poco de paciencia.

Como en otros discípulos –pienso en José Gaos o en Manuel Granell– el peso de la “leyenda negra” sobre la filosofía de Ortega, a saber, que aquello no era “filosofía” sino “literatura”, que carecía de sistema, etc., actuó en Huéscar, y ello desde el principio de su obra, como exigencia de presentar la filosofía del maestro, justamente, como un pensar sistemático de suyo, independientemente de que Ortega hubiera escrito un “tratado” o “mamotreto” (Gaos *dixit*) que presentara en orden escolar las ideas. Lo que Huéscar sabía y demostró más allá de toda duda es que las categorías centrales de la razón vital o histórica son de suyo sistemáticas. El tema de su tesis doctoral, luego publicada en libro, *Perspectiva y verdad* (1966), es la prueba de que una idea –lo real se da al yo viviente siempre como perspectiva–, capaz de involucrar las grandes cuestiones que históricamente reclaman sistematicidad, está presente en el pensamiento de Ortega desde el primer momento de madurez en *Meditaciones del*

Cómo citar este artículo:

Lasaga Medina, J. (2024). Sobre la condición contingente de nuestras vidas Una reflexión de Antonio Rodríguez Huéscar. *Revista de Estudios Orteguianos*, (49), 167–188.
<https://doi.org/10.63487/reo.vi49.24>

Revista de
 Estudios Orteguianos
 N° 49. 2024
 noviembre-abril



Quijote (1914) hasta el final. Y junto a la idea de perspectiva, la de “vida”, muy pronto precisada como “humana” y más tarde como “biográfica”, la estructura de “nuestra vida” en sus dimensiones personal o íntima y social o colectiva, la reflexión sobre la constitutiva libertad de nuestra existencia y su inseparable dimensión ética, que, como veremos, se convierte en el tema del último trabajo de Huéscar: la inseparabilidad, en la metafísica de nuestra vida, de su dimensión “lógica” (de conocimiento de lo que hay) y su dimensión “ethológica” (de acción o quehacer). En resumen, todas las cuestiones enumeradas, centrales en la filosofía de Ortega –y de Huéscar– resultan ser sistematizadoras en el trato que reciben en la razón vital.

“La ecuación de la contingencia” es un ensayo que muestra la intención, coronada por el éxito, a mi juicio, de mostrar que la lengua castellana se presta a pensar y comunicar los temas de la filosofía primera, que desde Grecia ha de responder a esa primera pregunta: ¿qué es lo que hay y por qué (o cómo es que) lo hay?, sirviéndose de los métodos tradicionales e innovando, por ejemplo, con el uso la “razón etimológica”¹, para esclarecer las estructuras subyacentes de nuestra vida. Decir que nuestra vida es una articulación de circunstancia y “yo-proyecto” no es sino un primer enunciado que tiene que ser descompuesto analíticamente hasta describir las formas en que se da la circunstancia y la forma en que se nos da ese yo obligado a proyectar su existencia. Huéscar se propuso describir esas categorías y atributos en un breve libro, *La innovación metafísica de Ortega*², cuya segunda parte, la más extensa, se titula, precisamente, “Superación del idealismo: categorías de la vida humana”. La concisión en las descripciones de las mencionadas categorías fue posible porque Huéscar había estado impartiendo cursos sobre esa temática en la Universidad de Río Piedras (Puerto Rico), durante los veinte años de docencia que ejerció en la isla, entre 1956 y 1971.

Después de que apareciera *La innovación* en 1983, el año del centenario del maestro, Huéscar emprendió la tarea de redactar, aparte de otros trabajos ocasionales, y de recopilar sus ensayos sobre Ortega en un libro que envió a Soledad Ortega para su publicación pero que ésta no pudo publicar, titulado *Semblanza de Ortega*, la tarea, decía, de su propio tratado de metafísica en la estela de la filosofía de la vida humana³, pero con tesis originales que se

¹ El lector hallará en el texto notables empleos de etimologías de palabras de uso frecuente en nuestra vida cotidiana, que ocultan en su interior un sentido filosófico inesperado, como el juego entre lo “duro” y lo “durable”, o el uso de neologismos como “in-surgente” o “instancial”.

² Una primera edición en Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia, 1982. (Prólogo de Julián Marías). La segunda edición en Biblioteca Nueva, 2002, con prólogo de Javier Muguerza, estuvo a cargo de Jorge García-Gómez.

³ Huéscar reivindicó públicamente su condición discipular en una polémica con Aranguren en que éste elogiaba como mérito la “heterodoxia” en los lectores de Ortega. Cfr. “Diálogo con Ortega”, *El País*, 16 de diciembre de 1985.

adentraban por caminos aún no explorados ni por Ortega ni por otros discípulos. El tratado en que trabajaba y que, sin terminar, quedó inédito, fue publicado años después de su muerte. Se llama *Étbos y Lógos* y “La ecuación de la contingencia” es su capítulo séptimo⁴.

2

Precisamente, una de las mayores dificultades de la metafísica de la vida humana es conciliar dos características: una, la de ser “realidad radical”, no por ser el fundamento, en el sentido de que los entes lo precisan, sino porque es la realidad en que hacen acto de presencia, aparecen, todas las demás realidades⁵; y dos, la característica de ser transparente, y tan inmediata a la conciencia (en el sentido del mero “darse cuenta”) que, como el cristal para el que repara en un paisaje, pasa desapercibida. Por eso ha tardado tanto la filosofía en “tematizarla” como objeto de reflexión. Pero esa transparencia no es idéntica a la del cristal, que es una “cosa”, un “ente”, sino que se da en algo que es puro acontecer, puro devenir en el sentido que desde Heráclito tiene el término. De ahí que Huéscar comience su texto con una advertencia que el lector hará bien en no ignorar: su análisis de la contingencia se sitúa “fuera del horizonte conceptual de la ontología clásica, que es el de la *modalidad* del *ser* o del *ente*”. Y a la legítima pregunta de ¿en qué horizonte se sitúa, entonces?, contesta: nuestra vida “se constituye” como algo “esencialmente *dramático* (...). Tiene, por tanto, un carácter de *acontecimiento*, no *natural*, sino *historial*”.

“Contingencia” no es un término exclusivamente filosófico, aunque ha ocupado un lugar importante en la historia de la filosofía desde la teología tomista⁶ hasta el existencialismo. El sentido común lo encaja en la vida cotidiana sin dificultad. El diccionario de la Academia de la Lengua define “contingencia” como “posibilidad de que algo suceda o no”. En efecto, nuestra vida es de suyo tiempo medido y limitado, abierta al azar y a lo imprevisto, que puede irrumpir en cualquier momento y, aún más determinante, pendiente de un futuro enigmático del que nos llegan cosas y acontecimientos con los que en ocasiones no sabemos bien qué hacer. Que la vida, la de cada cual, es constitutivamente inseguridad es una de las marcas que con más insistencia reiteró Ortega en su obra tardía, al punto de servirse del lema de un caballero borgoñón del

⁴ Para las distintas publicaciones de “La ecuación de la contingencia”, véase la primera nota de la edición del texto. *Étbos y Lógos*. Madrid: Ediciones UNED, 1996.

⁵ El lector advertirá muy pronto que el análisis de la contingencia que realiza Huéscar parte justamente de este rasgo de toda vida humana.

⁶ Tomas de Aquino lo usó como el opuesto al atributo que definía la esencia misma del ser divino, la “aseidad” o el ser que existe por sí mismo, siendo el humano, junto con el resto de las criaturas creadas, seres que tienen la existencia “prestada”, de modo que pueden perderla en cualquier momento; pueden ser o no ser.

siglo XIV, que reza “Sólo me es segura la inseguridad”, para describir ese carácter contingente que determina y “destina” nuestra existencia. Huéscar se hace eco de otra aproximación al tema de la contingencia en el precioso análisis que hizo Ortega de la pintura de Velázquez y que nuestro autor extracta en unas pocas líneas: “Velázquez se pasó la vida pintando o tratando de pintar la contingencia misma, entendida en este sentido del carácter surgente de la realidad”.

Éste es el complejo asunto en que pone orden y claridad Huéscar, al punto de conseguir sistematizar uno de los atributos más complejos cual es éste de la contingencia al afectar por igual a cada uno de los ingredientes, el yo y la circunstancia o mundo. Curiosamente, de la “contingencialidad” del yo se ocupa menos en este texto⁷ que del carácter in-surgente que la contingencia inscribe en las cosas de la vida. Creo además que este sesgo del análisis de la contingencia hacia la “*contingentia mundi*” descrita aquí a partir del aspecto de “surgimiento o insurgencia del mundo en cada «ahora»”, le lleva a conectar el hecho de que en cada instante o “ahora” surge o insurge el mundo ante nosotros con el carácter instancial de las cosas, entendiendo por tal que las cosas son tan activas, insurgentes y “dramáticas” como el mismo yo-consciente⁸. Esto lo resume señalando que al yo-proyecto de nuestra vida corresponde la condición “dinámica de las cosas”. A la primera dificultad de comprensión de la vida humana, que señalamos más arriba, que no se repara lo suficiente en que la vida humana es una realidad no-cósica, que escapa, como el agua por un canasto, a la malla categorial de la metafísica tradicional, Huéscar añade una segunda preocupación, evitar otra mala comprensión de la razón vital o histórica: no se trata de que nuestra vida sea “dos en uno”, sino que es, por el contrario, “uno en dos”. Nuestra vida es la *única* realidad que se escinde en dos realidades derivadas, no existentes como tales sino en la unidad que las subyace⁹. Esto explica la insistencia con que Huéscar reitera que la contingencia no es atributo del yo libre o de la cosa que adviene sin ser esperada, sino de ambos, por predicarse la contingencia de la vida como un todo. Y en la definición de la contingencia

⁷ Hay algunas menciones decisivas a la libertad del yo que surge también de esa “afección” que la contingencia instala en el todo de nuestra existencia. Es en el capítulo VIII de *Étmos y Lógos* dedicado a estudiar el temple personal donde se trata con más detalle la relación entre contingencia y libertad en el yo-vocación.

⁸ Aunque no sin un punto de exageración, podría decirse que las cosas, en su aparecer no pautado, pueden decir “no” al proyecto del viviente, a sus planes y deseos, en resumen, resistiendo al yo. Las cosas no sólo nos afectan, sino que, insiste Huéscar, nos instan y en ese sentido son también “oportunidades”. Ciertamente todas esas intervenciones de las cosas en nuestras vidas carecen de intencionalidad.

⁹ Aunque el propio Ortega acuñó la metáfora de los *Dii consentes* o “dioses unánimes”, como una metáfora apropiada para ejemplificar la unión inseparable entre sujeto y objeto, no consigue expresar esa novedad que es la vida humana como unidad dramática que deviene sin tener un ser permanente, aunque la teoría de la vida humana pueda aislar categorías y atributos constantes y a su manera “esenciales”.

que propone Huéscar se destaca precisamente el sujeto a quien se atribuye: “la vida es siempre *expectativa de lo inesperado* estar esperando lo inesperado”.

Ésta es la magnífica paradoja en la que Huéscar encapsula ese rasgo que hace de nuestra vida al mismo tiempo un drama y una aventura.

No creo menester resumir el texto que, como dije, se abre al lector que tenga un poco de paciencia. Después de la definición que acabamos de dar y que Huéscar ha ido destilando analíticamente de aquellas categorías de nuestra vida de las que depende y a las que afecta, como las ya mentadas de la temporalidad (o “temporeidad”, como dice), de la instancialidad, de la presencia, etc., aclara la paradoja que encierra su definición, extrayendo algunas consecuencias que menciono brevemente: lo “esperado nunca es seguro” porque lo previsto y esperado, aquello con lo que contamos, y que hace posible nuestra vida —la mínima facilidad que tiene que darnos la circunstancia para llevar adelante nuestros quehaceres—, se encuentra cercado por un horizonte, Huéscar dice exactamente por “un contexto universal misterioso o enigmático”, que nos llega desde el futuro y que es contrarrestado por el pasado que funciona como el terreno firme de soluciones, la parte “dura, durable” de nuestra vida, lo consabido, “lo de todos los días”. Esta oposición entre las dos dimensiones de nuestra vida que confluyen en el fugaz presente tiene distinto peso en una vida u otra dependiendo de la determinación de una u otra instancia “tempórea” y, en última instancia, del proyecto vital que nos anima. Si se vive hacia el pasado, se cuenta poco con lo inesperado; si hacia el futuro, se tiene la sensibilidad abierta a “la expectativa de lo inesperado”. Huéscar propone que cada vida tiene una “ecuación de contingencia” distinta dependiendo de las mencionadas orientaciones proyectivas y tempóreas.

Como señalé en su momento, Huéscar no desatiende la forma en que la contingencia afecta al yo: las cosas, los acontecimientos, ese “carácter inventivo” que tiene el mundo ante el yo que hace su vida, “marca mi participación en la contingencia”, escribe. “Participar en la contingencia” es una expresión oscura si no se traduce por participar necesariamente en el quehacer que es mi vida. Y para aclarar ese papel del yo en la contingencia, Huéscar recurre a una venerable metáfora, pero con un giro distinto: no soy yo quien decide, apuesta su vida a una carta, sino que “la vida «se pone» ella misma en cada instante «a la carta» del momento”. Y añade un comentario que aclara la complejidad de la metáfora¹⁰: “En cada ahora, pues, y en la medida en que él [cada momento] se constituye en ese «juego» de contingencia, destino y decisión, «me juego la vida»”. Si lo interpreto bien, la contingencia, al serlo de nuestra vida, se convierte en el origen de la doble dimensión de libertad y destino que

¹⁰ La oscuridad de la metáfora de la apuesta cuyo análogo es nuestra vida explica la perplejidad que suele producir Ortega en sus intérpretes cuando remite la libertad al destino y el destino a la libertad.

constituye la estructura en drama de nuestra vida, que es libre porque está obligada a elegir en cada momento lo que tiene que ser en el momento siguiente; pero que es destino porque dicha elección se hace de cara al futuro, el lado oscuro de nuestra vida, donde reina la contingencia.

3

La vida de Antonio Rodríguez Huéscar se resume en pocas palabras¹¹ y algunas fechas. Nacido en 1912, ingresó en la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid en la primera promoción del “Plan Morente”, la que habría de jubilarse en junio de 1936, a un mes de la guerra civil, que se convirtió en el escenario determinante de su existencia, si no para siempre, sí para muchos años, pues no sólo condicionó sus pasos durante la guerra, sino que terminada ésta, su condición de “orteguiano” se convirtió en una grave objeción para encontrar empleo. Después de la muerte de Ortega en octubre de 1955 decidió aceptar una oferta para enseñar filosofía en la Universidad de Río Piedras en San Juan de Puerto Rico, ya se ha dicho. Allí coincidió con otros ilustres exiliados. Mencionemos a Juan Ramón Jiménez, que recibió el Premio Nobel de literatura en 1956 estando en la isla. Regresó a España al cabo de veinte años en los que, además de impartir numerosos cursos, fue secretario de redacción de la revista de la Universidad, *La Torre*, a la que convirtió en una de las publicaciones más rigurosas de filosofía y humanidades del continente hispano. Se incorporó a la docencia como catedrático de instituto hasta su jubilación al cumplir setenta años, en el curso 1982-1983. Vivió de espaldas a la universidad española, cómoda en sus tradiciones escolásticas, desde donde saltó sin solución de continuidad a las modas europeas, en donde triunfaban dos filosofías del siglo XIX, como Huéscar no se cansó de repetir, el neopositivismo y el marxismo. Su producción filosófica no fue muy extensa. Ya hemos mencionado sus principales obras. Su primer libro, *Del amor platónico a la libertad* (1957) recoge sus trabajos como historiador de la filosofía en las tareas de edición de la prestigiosa colección “Biblioteca de Iniciación Filosófica” que la editorial Aguilar publicaba en Argentina¹²; su segunda, *Con Ortega y otros escritos* (1964)

¹¹ Puede consultarse el monográfico *Antonio Rodríguez Huéscar: una vocación filosófica*, en la revista de filosofía *Bajo Palabra*, época II, n.º 11 (2015). Dirección URL: www.bajopalabra.es.

¹² En 2009 tuve ocasión de reeditar el libro en la colección “Clásicos del pensamiento” dirigida por Jacobo Muñoz (Madrid: Biblioteca Nueva, 2009). Contiene una bibliografía y una cronología que pueden ampliar los someros datos que aquí ofrezco. En el portal *Biblioteca virtual Miguel de Cervantes*, puede consultarse una página dedicada a Rodríguez Huéscar que contiene algunas de sus publicaciones. El autor del portal es Juan Padilla Moreno, que hizo la tesis doctoral sobre nuestro filósofo, publicada más tarde con el título *Antonio Rodríguez Huéscar. La apropiación de una filosofía*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2004. Dirección URL: https://www.cervantesvirtual.com/portales/antonio_rodriguez_huescar/.

revela a un escritor interesado por otros temas “mundanos” más allá o acá de la metafísica, especialmente, la literatura y el arte¹³. Sus últimas ocupaciones se orientaron hacia la novela. Cuando le sorprendió la muerte colaboraba con Ferrater Mora en la preparación de un curso de verano sobre filosofía y narrativa¹⁴.

Termino agradeciendo a las herederas de Antonio Rodríguez Huéscar, Helena, Carmen y Eva, las facilidades concedidas al Centro de Estudios Orteguianos para la publicación del presente ensayo. Pendientes de que el legado de su padre reciba la máxima difusión, donaron hace unos años los archivos del filósofo a la Biblioteca “Escuela de Madrid” de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, donde pueden consultarse los numerosos inéditos, correspondencia y notas de trabajo que contiene.

¹³ Fue autor de una novela, *Vida con una diosa* (1955).

¹⁴ En relación con ese tema, puede consultarse la correspondencia que mantuvieron ambos filósofos, publicada en el *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, n.ºs 16 y 17, 1993.

ANTONIO RODRÍGUEZ HUÉSCAR

*La ecuación de la contingencia**

Nuestra idea de la *contingencia*, al plantearse fuera del horizonte conceptual de la ontología clásica, que es el de la *modalidad* del *ser* o del *ente*, elude gran parte de los problemas que esta manera de entender la realidad inevitablemente suscita; aunque, como contrapartida, al quedar adscrita a una visión metafísica según la cual la *vida humana*, –en definitiva *mi vida*– constituye la “realidad radical” (en los diversos y precisos sentidos de esta expresión que ya conocemos), origina otros nuevos, y no menos terribles. No vamos a entrar ahora en ellos, por lo menos a fondo; me interesa por el momento abordar este concepto sólo en relación estricta con las exigencias temáticas de nuestro propósito exploratorio, lo cual equivale a hacer de él una presentación de un carácter más bien descriptivo.

La *contingencia*, para nosotros, se relaciona directamente con la *presencia* y con la *temporeidad*, otras dos categorías de la vida, igualmente primarias. Más aún, se identifica con ellas, tomadas en otro de sus aspectos, el del *surgimiento* o *insurgencia* del mundo en cada “ahora”.

Si recapitulamos brevemente los puntos más salientes de los capítulos precedentes que nos han traído a ocuparnos de esta noción de la “contingencia”, podríamos resumirlos en la siguiente serie esquemática:

* Se señalan en adelante entre corchetes las notas del editor. Se conservan dos versiones del capítulo dedicado a la contingencia. La primera, titulada “La ecuación de la contingencia” fue redactada, a partir de las notas del curso *Éthos y Lógos*, como artículo para el homenaje a José Ferrater Mora, proyectado a principios de los ochenta, y que había de ser editado por Javier Muguerza. Motivos de diversa índole impidieron finalmente su publicación por lo que el texto quedó inédito (cfr. la nota de Javier MUGUERZA en “Correspondencia entre J. Ferrater Mora y A. Rodríguez Huéscar”, *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, n.º 16, abril 1993, p. 33). Rodríguez Huéscar lo empleó como base para la segunda versión, elaborada como contribución al coloquio que el I. B. “Príncipe de Asturias” celebró para conmemorar el centenario del nacimiento de José Ortega y Gasset y que vería la luz en el volumen que se publicó posteriormente (“Categorías de la vida. La contingencia”, en Ana Esther VELÁZQUEZ y Belinda ÁLVAREZ (eds.), *Conversaciones sobre Ortega. (Actas de las Primeras Jornadas Culturales de Aller)*. Madrid: I. B. “Príncipe de Asturias” / Aller, 1983, pp. 363-379). Hemos seguido la primera versión por ser la más completa, puesto que el autor decidió simplificar algunos desarrollos de su texto, habida cuenta de que una parte del público asistente al coloquio eran alumnos de Bachillerato.

La *presencia* es un atributo –una “primalidad”, decíamos– de la *vida* (es decir, afecta a sus dos factores integrantes: a las “cosas” y al “yo”). Las cosas *hacen* “acto de presencia” (y sólo así, y por ello, *son* o pueden “ser”; el aparecer funda el ser –contra la tradición). Pero, a su vez, el acto de presencia exige la pertenencia originaria de lo *a-presentado* a ese ámbito de realidad primaria que, por incluir constitutivamente la capacidad y el ejercicio del *darse cuenta* (del que el “yo” es el órgano), posibilita la *presencia* misma. Ahora bien, esa *a-presentación* es un *surgir* o *in-surgir*: el acto de presencia es “surgente” o “insurgente”; la presencia no es meramente *ostensiva*, sino originariamente *conflictiva* –ambos aspectos van implicados en su carácter *instancial*; no es, pues, un mero *estar-abí* o *ser-abí* de las cosas, sino un *funcionar* de ellas, un *actuar* “en función de...” –en suma, un instar. Y aquello “en función de lo cual” *actúan* es mi situacional *pre-tensión*. Por ello, ese *proceso conflictivo* en que la *presencia* (léase ahora: la *contingencia*) se constituye es esencialmente *dramático* (pues es el de mi propio *vivir*) y tiene, por tanto, un carácter de *acontecimiento*, no “natural”, sino “historial”. Y como en él entra la complejión dinámica de *todas* las cosas, la dinamo-estructura totalitaria que llamamos “mundo”, podemos decir que éste es el primer sentido en que se nos ofrece la *contingencia*: el de la “*contingentia mundi*”. Pero esta expresión significa ahora, justamente, esa *unidad de acontecimiento* que implica o complica radicalmente nuestra función *advertidora*, *percatadora* o “perceptora”, al par que nuestra *pretensión* “proyectiva” –así, pues, nuestra esencial participación en ella, en sus diversos y conjugados respectos; todo ello queda integrado en el *acto unitario y total* de la *presencia*.

Nos interesa por el momento subrayar como primer atributo o rasgo peculiar de la “contingencia” ese carácter de “acontecimiento”, de *ocurrir*, *pasar* o *suced*, que tan primariamente conviene a la vida en su espontánea ejecutividad o “pragmaticidad”. En la vieja fórmula de Ortega, “lo que hacemos y lo que nos pasa”¹ –que, en su sencillez, encierra una enorme riqueza de virtualidades significativas–, el *pasar* o *pasarnos* corresponde, pues –repetimos– a este primer sentido de la “contingencia”.

Señalaba yo en mi libro *Perspectiva y verdad* que en el juvenil ensayo de Ortega “Adán en el Paraíso”² (1910), algunas de sus frases se podrían interpretar ya plenamente como visiones anticipatorias de lo que iba a constituir su original teoría de la realidad. Una de ellas decía: “*Todas las cosas viven*”³. E indicaba yo que ese vivir de las cosas consiste en su esencial “funcionar” en una vida concreta. Por tanto, no ya solo en su ser relaciones –Ortega proponía

¹ [“Prólogo para alemanes” (IX, 125-165) y *¿Qué es filosofía?* (VIII, 233-374), entre otros lugares. Las referencias aluden a la edición de las *Obras completas* en diez tomos de 2004-2010, señalando el tomo en números romanos y las páginas en arábigos].

² [II, 58-76].

³ [*Ibid.*, 65].

sustituir la categoría de “sustancia” por la de “relación” – sino más concreta y radicalmente en su ser *funciones* –se entiende funciones de una vida. Y agregaba que incluso se podría prolongar esta interpretación hasta afirmar que “lo que Ortega entrevé al hablar aquí de la «vida de la cosas» es el *ocurrir* de las mismas; o mejor, su *ocurrirnos*, subrayando por igual los dos núcleos semánticos del vocablo ocurrir, es decir, el *ob-*, que significa «hacer frente a», y el *currere*, que significa «el correr»: *o-currir*. El *ob-*, por cuanto su ocurrir es un hacer frente al sujeto, al yo; el *currere*, por cuanto es un pasar o pasarle a éste, al sujeto, al yo. Las cosas son, así, acontecimientos, ocurrencias, en este sentido: algo que *pasa* o *nos pasa*, y por eso son «vida», –la parte o aspecto de la vida que en la citada fórmula de Ortega completaba el “hacer” al par que lo posibilita. Advertía también que “en la raíz de los verbos impersonales latinos” que se llaman “de acontecimiento”, porque efectivamente “son los que significan «ocurrir», «suceder» o «acontecer»”⁴ hallaríamos fácilmente otras facetas semánticas que apuntan a esta dinámica condición de las cosas. Las cosas son *accidentes* –del verbo *accidit*–, lo que implica, entre otras cosas, su no ser sustancial. Las cosas son *eventos* –de *evenit*. En fin, las cosas son *contingencias* –del verbo *contingit*. Por último, llamaba la atención –en una nota– sobre la aguda intuición con que el lenguaje vivo, pragmático, había penetrado en este hecho básico “al designar el pasar o acontecer, precisamente, con verbos *impersonales*, que, en efecto, lo son porque su «sujeto» son siempre las cosas, nunca las personas”... “El hombre, la persona nunca *ocurre*; las cosas siempre; y siempre le ocurren precisamente al hombre”⁵ –le *ocurren*, esto es, *corren a su encuentro*.

Pues bien, nuestra noción de la “contingencia” se deriva de este sentido literal del *contingit*. En otros lugares destacaba también el “advenire”, venir hacia (nosotros), como modo de “dar-se” la realidad, y el carácter de *aventura*, es decir, de *aventura*, el carácter aventuroso, de aventurosidad, que tiene la vida. Y decía que esa esencial aventurosidad de la vida estaba ínsita en el seno mismo de lo que nosotros llamamos contingencia. *Ad-venire* y *ob-currere* tienen pareja significación, aunque con importantes diferencias de matiz; uno y otro verbo aluden, por lo pronto, a este *venir-hacia-nosotros* de las “cosas”, ese ocurrir o advenir. Y si preguntásemos –lo que parece obvio que se haga– de dónde vienen las cosas, tendríamos que contestar que “según se mire”. Si las miramos como “resultantes” de otras, diríamos que *vienen del pasado* –es la vieja relación causal; pero, por lo pronto, del inmediato pasado. Y así consideradas, pueden ser, hasta cierto punto, previsibles o *esperadas*. Pero si las miramos en su puro surgir, en esa *compleción* del surgimiento que *com-plica* la *vida*, y, por tanto, la libertad; si las miramos como es normal y sólito –por lo menos tanto como el verlas resultar del pasado–, en su puro *acaecer* o *acontecer*, en su puro *aparecer* o

⁴ [*Perspectiva y verdad*. Madrid: Revista de Occidente, 1966, p. 56].

⁵ [*Ibid.*, p. 424, nota 105].

presentarse “instando” en cada momento, es decir, en su carácter no sólo *instante*, sino *instantáneo* –y esto es lo que ante todo queremos ahora destacar en el *surgimiento o insurgencia*–, entonces de donde vienen las “cosas” no es del pasado, sino del futuro, (de ese fondo arcano e imprevisible que en todo instante está ahí, ante nosotros, diríamos *en inminencia y amago*), entonces lo que ofrecen las cosas son sus aspectos novedosos e inesperados, en los que primordialmente la *contingencia* radica.

Ortega ensayó una interpretación de la pintura de Velázquez como un perpetuo estar apareciendo de lo contenido o representado en sus cuadros; es decir, como una “pintura de instantes”. Así, Velázquez habría perpetuado en cada lienzo suyo justamente lo más inestable y fugitivo que pensarse pueda, a saber, el instante mismo, con toda su titilación y temblor de tiempo vivo. Quien haya visitado el Museo del Prado se habrá “sorprendido”, en efecto –entrecomillo la palabra porque esa sorpresa es precisamente, como veremos, esencial a la vivencia de la realidad en su contingencia ante esa como inmarchitable frescura de las telas velazqueñas, y ese sabor de *realidad actual*, de presencia, de algo que *está ocurriendo* justamente *ahora* en el ámbito de cada uno de sus cuadros⁶. Hay varios párrafos en el texto de Ortega que exhiben, por decirlo así, deícticamente, ese aspecto primario de la *contingencia*. He aquí algunos de los más expresivos: “Convertir lo cotidiano en permanente sorpresa” (85)... “la realidad en cuanto apariencia. Pero entiéndase esta palabra en su significación verbal: la apariencia de una cosa es *su aparición, ese momento de la realidad que consiste en presentárenos*”... “En el cuadro, de pronto, «aparece» un hombre o una mujer o un cántaro –es indiferente qué sea. Lo importante estéticamente es que ese acto de aparecer está siempre repitiéndose, que *el objeto está siempre apareciendo, viniendo al ser, al existir*” (87)... “Le atrae [a Velázquez] sólo eso: que las cosas *estén ahí*, que surjan sorprendiéndonos, con aire espectral, en el ámbito misterioso –indiferente al bien y al mal, a beldad y fealdad– *que es la existencia*” (88)... “La *realidad apareciendo*”... “Velázquez descubre que, *en su realidad*, es decir, en tanto que visibles, los cuerpos son imprecisos (...). Las cosas en su realidad son «poco más o menos», son sólo aproximadamente ellas mismas, no terminan en perfil riguroso, no tienen superficies inequívocas y pulidas” –esto es lo propio de los primitivos, precisamente, el pintar la realidad con esa precisión de perfiles y de superficies; pero Velázquez es el primer realista absoluto en la pintura, como Cervantes lo fue en la literatura–, “sino que flotan

⁶ El escrito en cuestión de Ortega es, como se sabe, *Papeles sobre Velázquez y Goya* (Madrid, Revista de Occidente, 1950). He suprimido aquí la lectura del texto interesado (pp. 85 a 90 de la señalada edición) a la que se refieren también las cifras entre paréntesis que siguen a los párrafos citados. [Cfr. VI, 645-647. Como un poco más abajo observa el autor, los subrayados son suyos, a excepción del primero de la cuarta cita: “estén ahí”, y del que aparece en la sexta cita: “en su realidad”].

en un margen de imprecisión, que es su verdadera presencia. La precisión de una cosa” –termina Ortega– “es su leyenda”. “Habría hecho [Velázquez] el descubrimiento más impopular, y es éste: que *la realidad se diferencia del mito en que no está nunca acabada*”. Digo, pues, que los párrafos reproducidos –y subrayados por mí– describen diversos aspectos de la contingencia misma, en esta su significación primera. Podríamos decir, entonces, que ése es el verdadero tema de Velázquez, lo que Velázquez se pasó la vida pintando o tratando de pintar la contingencia misma, entendida en este sentido del carácter surgente de la realidad. Y por eso es su arte una inigualada quintaesencia de realismo, más, sin duda: la quintaesencia del realismo pictórico, una cifra, pues, de éste jamás alcanzada ni posiblemente alcanzable ya en toda la historia de la pintura; por tanto, un *unicum*, en el sentido de una irrepetible e irreductible culminación.

En el *surgimiento* de la *contingencia*, en lo que ésta tiene de “acontecimiento”, de “eventualidad”, de “suceso” encontramos la esencia misma del “ahora”. No digo su esencia completa, pero sí uno de los ingredientes constitutivos de esa “síntesis originaria” que es la vida en cada momento y que en otro lugar he llamado *nunceidad* (de *nunc*): lo que hay de indominable, de, en alguna medida, “imprevisible” y de “maravilloso” en el hecho de que *ahora* suceda precisamente “esto”, de que mi “ahora” consista precisamente en que *pase* o *me pase* tal o cual cosa (la que sea, incluso lo aparentemente más cotidiano y banal). Se trata justamente de esa especie de magia cotidiana y permanente –de todo momento– que irradia del hecho de que algo o alguien aparezca ahora ante mí con su ráfaga o embestida de *sabor de presente*, de tiempo vivo. Se trata de ese *misterio* –pavoroso si bien se mira, al par que siempre admirable– de que el *ahora*, *mi ahora*, sea la *aparición* de ese hombre, de esa mujer, de ese niño, de ese perro, de ese vehículo, de esa casa, de ese árbol, conocidos o desconocidos, poco importa, con quienes me cruzo en la calle, por ejemplo, que para mí apenas significan nada, igual que yo seguramente para ellos, y que sin embargo constituyen nada menos que el “poblamiento” de mi situación (de mi aquí y ahora) y por tanto son ahora mi vida, esta parte, este momento insustituible, irrepetible de mi vida. Se trata, pues, de esa especie de prodigio perpetuo de “estrenar” cada instante, de recibir el impacto de “novedad” de cada situación, la impresión de “frescura” del acontecer mismo, en cuanto tal. Trátase, en suma, de esa extraña mezcla de *desmesuramiento* y *medida* que es el vivir, en cuanto vivir-en-el-mundo: desmesuramiento del misterio, del enigma del mundo mismo como unidad de acontecimiento –unidad con mi propio vivir, naturalmente– que me trasciende por todas partes. Pero, a la vez, e inseparablemente, medida, modo y medida del vivir –en el peor de los casos, y, por lo menos, como exigencia inexorable–; es decir, necesidad de vivir siempre de un cierto modo y de encontrar su norma –la norma de ese modo– no sólo en mí, sino justamente en la “medida” en el “sentido”, es decir, en el *lógos* de las “cosas” mismas. Mi proyección hacia el desmesuramiento del misterio es, pues, contrarrestada o “compensada”, si no

neutralizada, por un *re-cogimiento* en mí mismo que busca hallar ese *lógos* de las cosas; por tanto, sus limitaciones, sus aspectos aprehensibles, para atemperarse a él. Y en ese peculiar dinamismo y tensión consiste también la contingencia, que, vista a esta luz, aparece ya en efecto como modo de ser de la vida misma en su integridad, y no sólo del acontecer mundano, ni, claro es, tampoco sólo de mi hacer o de mi libertad ni siquiera tampoco como *dos* “contingencias”, (como, por ejemplo, pretende Sartre quien habla de “la contingencia misma de la libertad y el mundo que rodea a esta contingencia con su propia contingencia”⁷ y define la situación por esa doble contingencia⁸).

Esta manera de hablar que supone dos contingencias no sólo me parece inapropiada, porque disgrega la inescindible unidad del *acto de vivir*, sino también porque implica la tesis, para nosotros inaceptable, de que se pueden encontrar atributos o propiedades que convengan en el mismo sentido al yo y a las cosas; en el lenguaje de Sartre, al *para-sí* o libertad y al *en-sí* ya sea la contingencia, ya sea la facticidad, de la que habla Sartre, y a la que pretende reducir esa contingencia –“*Contingence et facticité ne font qu’un*”⁹, dice. Sartre en realidad percibe la insuficiencia de sus conceptos, y hace esfuerzos por salvar las dificultades que suscita. Pero no puede lograrlo por estar preso en su ontologismo, es decir, empeñado en seguir interpretando la realidad en términos de *ser* y de *no-ser*. Ello le lleva a fórmulas paradójicas y, lo que es peor, casi ininteligibles a veces¹⁰. Pero no es mi intención entrar en la crítica de Sartre. Con estas citas y referencias sólo quiero señalar, como oportuno ejemplo que sale al paso, los desvíos y aún extravíos a que puede conducir cualquier intento, por superador que se pretenda, de entender metafísicamente hablando la realidad de las llamadas cosas y del llamado yo, o de los llamados *en soi* y *pour soi*, por más que no sean conceptos totalmente equivalentes, como términos, más o menos independientes, o, simplemente, como entes o seres.

⁷ “...la contingence même de la liberté et le monde qui environne cette contingence de sa propre contingence”. *L'être et le néant*, París, Gallimard, 1957, p. 567.

⁸ Escribe Sartre: “C’est parce que la liberté, est condamné a être libre, c’est-à-dire une plénitude de contingence au sein de laquelle elle est elle-même contingence; c’est par la assumption de cette contingence et par dépassement qu’il peut y avoir a la fois un choix et une organization des choses en *situation*; et c’est la contingence de la liberté et la contingence de l’en-soi qui s’expriment en *situation* par l’imprévisibilité et l’adversité des entours. Ainsi, suis-je absolument libre et responsable de ma situation. Mais aussi ne suis-je jamais libre qu’en situation”. *Ibid.*, p. 591.

⁹ *Ibid.*, p. 567.

¹⁰ He aquí un botón de muestra: “...il y a un être que la liberté a être sous forme de n’être pas (c’est-à-dire de la néantisation). Exister comme *le fait* de la liberté ou avoir être un être au milieu du monde, c’est une seule et même chose et cela signifie que la liberté est originellement *rapport au donné*” (*ibid.*). Abundan en Sartre estos ejemplos, mezcla inextricable de errores y aciertos. (Vea quien se interese por la cuestión las pp. 566 a 569 de la citada obra).

Con respecto a la contingencia, en efecto, como con respecto a cualquier otro atributo metafísico básico de la realidad, esa realidad a la que el “atributo” es atribuible no puede ser otra que la “radical”, es decir, la vida humana en su indisoluble integridad. Lo que sí se puede, más aún, lo que se tiene que hacer es considerar tales atributos, propiedades o aspectos básicos de la realidad –y, así, en nuestro caso, la contingencia–, desde un punto de vista perfectamente “circunstancial” o, diríamos, mündico (desde el punto de vista de “lo-otro-que-yo”, de lo que no soy yo) o desde uno preferentemente “personal” o “yoico” (es decir, desde mí mismo o desde “mi-hacer-con-lo-otro”). Entonces, según tomemos uno u otro punto de vista, en la contingencia se destacará principalmente su carácter de *surgente* o *in-surgente*, es decir, “aconteciente” o “instancial” –carácter referido siempre propiamente a *lo-otro*, puesto que el “surgimiento” lo es *ante-mí*¹¹– (pero que, como vemos, me “complica” esencialmente *a mí* –es decir, un “yo”, un “alguien”–); o bien, si el punto de vista es el de mi “hacer-con-lo-otro”, se destacarán los caracteres aproximadamente contrarios: los del *in-venire*, que apunta al originario *encontrarse-con* las “cosas”, especialmente en lo que el *in-surgir* de éstas tiene de “problemático”, y, como consecuencia inexorable de este primario “encuentro”, apunta también a un segundo “encontrar”, que es respuesta al primero, a saber, el “encontrar” soluciones, el cual, en su forma radical, implica el *inventar* la vida. Aspectos o requisitos suyos son los rasgos que señalábamos como propios de la *mesura*: el *re-cogerse*, incluso el *poseerse* uno a sí mismo, justo para entrar en posesión y dominio de lo otro –es decir, de lo que empieza a “aparecerse” como “indominable”–, un dominio, por lo pronto, *entendedor* –mejor que “intelectual”– o, quizá mejor todavía, *comprensivo*, obtenido mediante el encuentro del sentido o *lógos* de las “cosas”, que son, antes que nada, “las cosas de la vida”.

Por todo ello, la contingencia lo es siempre, en definitiva, de la vida, del “hecho de los hechos”, que, como sabemos, resulta no ser un hecho sino un *por hacer* o *que-hacer* un *faciendum* –participio de necesidad, lo que hay que hacer. Y esta originaria “hacendosidad” que no “*facticida*” (como dice Sartre) determina su peculiar sentido.

Voy a limitarme ahora a describir uno de los aspectos de la contingencia, a mi juicio, más sugestivos –dejando para otra ocasión los restantes, que son muchos–, y que podríamos caracterizar, como punto de arranque en los siguientes términos: desmesuramiento y medida de *vivir en el mundo*, esto es, engranado en un curso constante de *acontecimientos* o *insurgencias* y por tanto en la paradójica situación que podemos llamar, creo que con estricta propiedad, situación de “expectativa de lo inesperado”. (Sería otra definición posible de la vida: la vida es siempre “*expectativa de lo inesperado*” estar esperando lo inesperado).

¹¹ Y aquí, de nuevo, otra discrepancia con Sartre, quien suele hablar de “surgimiento” refiriéndose precisamente a la “libertad”.

Comencemos por advertir que la expectativa de lo inesperado es una expresión que no pretende agotar el campo entero de la expectativa pero que describe, –repito, con toda propiedad– la “contingencia” *aparte mei*, es decir, por parte del yo –bien que en constante, estrechísima y esencial referencia a la *contingentia mundi* o a *parte mundi*. Es, diríamos, el modo específico de percibir o mejor de vivir la “contingencia” como tal, quiero decir, en su esencia última o por lo menos en su sentido quizás más radical, esto es, más afinado en las “raíces” de la vida. Esa “expectativa”, en efecto, es constitutiva de toda situación de todo ahora y, como todo lo que goza de tal condición, se puede considerar como una categoría básica o “primalidad” de la vida humana. Y decimos que no pretende agotar el campo entero de la “expectativa” porque claro es que esta “espera de lo inesperado” va siempre inserta o articulada en la expectativa en el sentido estrecho (o “estricto” y literal) de la palabra, es decir, en la de lo *esperado* o *pre-visto*¹². Lo que se quiere decir con nuestra paradójica expresión es que en la *expectativa* sin más o “literal”, esto es, la de “lo esperado”, entra siempre como ingrediente suyo esencialísimo, incluso constitutivo, el esperar lo inesperado. Lo que viene a confirmar una vez más la paradójica, si no contradictoria, condición, tantas veces señalada, de esta realidad, al par la más extraña y la más familiar e inmediata –de nuevo la paradoja– que llamamos “la vida humana”.

Lo paradójico de nuestra expresión le viene, pues, del hecho mismo que intenta expresar o “trasumir”, hecho tan paradójico que empieza como sabemos, por no ser “hecho”: no es *factum*, es un *faciendum*, y esto es importantísimo. Ese entrar en toda expectativa lo “inesperado” se produce en los siguientes sentidos o modos, y por las siguientes razones:

1º) Porque “lo esperado” nunca es *seguro* –se entiende, absolutamente seguro. El futuro, en efecto, es, por excelencia, el ámbito metafísico de la “inseguridad”, de la esencial inseguridad de la vida –por muy previsibles que los acontecimientos sean o parezcan ser. Por tanto, “lo esperado” *puede* no llegar, no producirse –una de las más notorias “posibilidades permanentes” de la vida. Y entonces ese no *producirse lo esperado* es justamente lo *inesperado*, puesto que, en su lugar, forzosamente, ha de producirse algo, algo que precisamente, por definición, *no esperábamos*.

¹² Nuestro nivel descriptivo es aquí, en su elementalidad, previo a toda problemática de la esperanza, tan actuante y decisiva en la mayor parte de las filosofías de orientación “existencial” –y especialmente en las de inspiración cristiana–, y tan extensa y agudamente escrutada en España por Laín Entralgo. [Cfr. *La espera y la esperanza*. Madrid: Revista de Occidente, 1957]. Es evidente, sin embargo, que una continuación a otro nivel, de nuestra marcha analítica nos conduciría necesariamente a ella, dada la esencial conexión entre ambos “temas” –en rigor, dos estratos de un solo gran “tema” abarcador.

2º) Porque, aunque “lo esperado” llegue, es casi seguro –y no quito el “casi”, para no contradecir, en este punto, mi propia tesis– que llegará *en forma distinta* de como ha sido *previsto* imaginativamente, y ello, ya en sí mismo, en la propia “consistencia” interna del acontecimiento (“consistencia”, por otra parte, nunca unívoca, sino siempre oscilante dentro de un margen de posibles variaciones de “sentido”¹⁵), ya, también en el *convoluto de acontecimientos concomitantes* o integradores del futuro “total” o “múndico”, que *ahora se hace presente* (siempre, en rigor, en ambas formas a la vez y en muy variables proporciones). Lo previsto y esperado lo es siempre dentro de un contexto universal misterioso o enigmático, que, al desvelarse o revelarse en acontecimiento presente, constituye justamente lo por esencia “inesperado”. Lo *surgente* o *insurgente* de todo presente “actual” –y no es redundante o tautológica la expresión– viene o *ad-viene* siempre como brotando de ese horizonte de arcanidad que es el futuro, y de ahí su radical “contingencia”, en nuestro sentido, que no es ya el de “poder ser otra cosa o de otro modo” –que es el sentido que tenía la contingencia en Aristóteles– o simplemente el “poder no ser o no haber sido” –que es el sentido, mucho más profundo, que tiene la contingencia en el pensamiento cristiano–, sino, por el contrario, el carácter rotunda y terminantemente *positivo*, y aun *impositivo*, del *acaecer* real de cada instante, en su incontrastable *presencia* y *novedad*, en la fuerza efectiva –si no en la “necesidad” de su “*facticidad*” (ahora sí se puede emplear el término, si bien sólo en la acepción precisa dada en el contexto), siempre en alguna medida imprevisible. Y es justamente esa dimensión de lo *no-previsto* o *inesperado*, por tanto, de lo que parece escapar a mi control, la que principalmente le confiere ese carácter *impositivo*: misteriosamente *surge*, *brot*a, *aparece*, donde y cuando menos se espera, e inmediatamente –en rigor, simultáneamente–, *insurge*, *insta*, *resiste*, y en todo ello radica su incoercible *fuerza de realidad* y su incomparable, irreductible, intraducible *sabor de vida* de actualidad de efectivo presente –en suma, de lo “reciente”, “matinal”, “estrenado”, “virgen”. Sabemos por supuesto que todo esto no sería posible sin [que] la vida que efectivamente siempre *se estrena* en algún grado y medida, no fuese también, al mismo tiempo, un encontrarse viviendo *ya ahí*, donde ese *ya* y ese *ahí* conectan con un pasado más o menos definido y por tanto siempre más o menos reconocible, algo en lo que la vida se apoya porque es lo único duro, durable, lo único relativamente consistente y seguro que posee: lo consabido, consuetudinario, lo de todos los días, lo de siempre. Es decir, que no hay un absoluto *surgir* según señalábamos más arriba oponiéndonos a una idea de Sartre, que todo surgir supone un “en”, cuyo ámbito es mi vida, *ya ahí*: nadie *asiste*, en efecto, a su propio nacimiento, como se ha hecho notar repetidamente. Me nacieron, solía decir Unamuno con escatológico desgarró. Sí, eso es cierto; pero en compensación y contraste, nadie

¹⁵ Ferrater Mora diría que se trata de un hecho en el que el aspecto *tendencial* “sentido” prima ampliamente sobre el aspecto *tendencial* “ser” –según su básica distinción en *El ser y el sentido*.

tampoco deja de *re-nacer* en cada momento. (Esta doble gravitación de la vida, consecuencia estricta de su consistencia temporéa, puede variar ampliamente en uno u otro sentido, según la índole de sus situaciones, —a cada una de ellas le correspondería, definiéndola en ciertos aspectos fundamentales, lo que he llamado una determinada “ecuación de la contingencia”).

3º) Así como decimos que en *lo esperado* anida siempre lo inesperado, como en la manzana el gusano, así también podemos decir, viceversa, que, precisamente por ello, lo *inesperado* es *esperado* por nosotros en todo momento. Vivimos, pues, a la expectativa de ello. Sabemos que *no sabemos* lo que nos depara o reserva el *porvenir* —ni siquiera, insisto en ello, el inmediato, ni siquiera, aunque corresponda a la sazón vital más consuetudinaria o rutinaria (o, en su caso, al hecho más “científicamente” previsible). Y hasta tal punto es constitutivo del vivir humano este saber de la imprevisibilidad de lo *por-venir*, este “esperar lo inesperado”, este aguardar la sorpresa, que, si ésta tarda en presentarse, si todo pasa *como estaba previsto* —en la medida siempre relativa en que, como sabemos, esto puede suceder—, esa misma ausencia de lo inesperado (sobre todo si se prolonga) puede constituir, y de hecho constituye, una enorme “sorpresa”. Nos sorprendemos, entonces, de que, contra *lo que esperábamos*, lo inesperado no *se presente*, no *sobrevenga*, de que sólo pase o suceda “lo que estaba previsto”. Pero entonces advertimos que justamente ese *pasar sólo lo que estaba previsto*, por tanto, lo *esperado*, se convierte en el más *inesperado* de los “acontecimientos” —y de ahí la sorpresa. (Hasta tal punto es esto así, que, si de pronto, en nuestra vida todo comenzase a suceder *exactamente* tal y como lo habíamos previsto y esperado —tratemos de imaginarlo de verdad—, en una situación prolongada, lo que sentiríamos no sería ya sorpresa, sino verdadero terror, como si nos hubiésemos salido de la vida y hubiéramos entrado en otro plano o, literalmente, en otro mundo, quizá en “el otro mundo”. A lo mejor el otro mundo es eso, quién sabe. Yo, al menos, no puedo imaginarme una situación tal sin sentir un escalofrío). Una vez más, contra Sartre —quien del hecho de este esperar lo imprevisible saca la consecuencia de que el hombre no se sorprende por nada—, de nuestro análisis se desprende la consecuencia contraria: que el hombre espera siempre la sorpresa —“Donde menos se espera, salta la liebre”, dice con una profunda sabiduría el refrán popular. Y si ésta alguna vez no llega, este mismo *no llegar* se traduce, precisamente, se transmuta, en *sorpresa*. La sorpresa, entonces, podemos decir, llega siempre puesto que incluso llega con su no-llegar. (Ortega hace de esta imprevisibilidad del futuro la raíz de la esencial “perplejidad” que es siempre, más o menos, la vida humana, relacionándola con el estado y función de las *creencias*¹⁴). La vida, pues, siempre “reserva sorpresas”. Y vivir consiste, a este respecto, en el progresivo “descubrimiento” de que las cosas

¹⁴ Véase especialmente *La idea de principio en Leibniz* [IX, 927-1174].

no son *como las preveíamos*. Es esta una de las faces básicas constituyentes de la llamada “experiencia de la vida”¹⁵.

4º) Por último, la vida es también *expectativa de lo inesperado*, por cuanto ni siquiera mis propias decisiones –no hablemos ya de las de los demás– puedo prever con seguridad (el hecho primario de la “forzosa” libertad que es la vida lo impide ya *a radice*). Y también en este orden de mis “haceres” se conjuga lo “imprevisible”, con lo previsible, es decir, con lo que “espero de mí mismo”. Por lo demás, al ser tomadas mis decisiones en función de las *posibilidades* en cada caso “ofrecidas”, dependen en alguna forma, dentro del margen de libertad en que se producen, del carácter aleatorio de éstas, o sea, de la *contingentia mundi*. Mas también hay aquí un “viceversa”. También lo que a cada instante encuentro, lo que ante mí *surge* o *aparece*, depende, “en alguna forma y grado”, y dentro del margen de imprevisibilidad de su “contingencia”, de lo que yo en cada momento *decida* y *haga*. Mis encuentros con las “cosas” y en general con lo otro que yo, son, ya lo hemos dicho, *eventos* (del verbo *evenit*). Mas también, por cuanto son *míos*, puedo llamarlos *inveniencias* o, quizá mejor todavía, ¿por qué no?, *inventos* (de *invenire*) –tomando el término en este significado metafísico preciso. Podemos, pues, decir que los acontecimientos *vienen a mi encuentro* (*advienen*), y de ahí la repetidamente aludida *aventurosidad* de la vida; pero también que yo voy a su encuentro, y, muchas veces, si no todas, “advienen” justamente porque yo voy a su encuentro. La vida es siempre “aventurosa”, pero puede serlo en muy diversos modos, y, por lo pronto, en estos dos. Unas veces la “aventura” nos salta al paso, o nos asalta; otras veces “salimos” nosotros “en su busca”, como don Quijote. Y sería de apasionante interés describir las formas que toma, o que puede tomar, la vida, según el *cómo*, el *cuándo*, el *por qué* y, desde luego, el *cuánto* de esos dos modos, siempre en alguna “proporción” presentes en todo vivir. Si yo no hubiera decidido salir a la calle, o quizá quedarme en casa, “hacer”, en suma, esto o aquello, mi “ahora” no consistiría en encontrarme con tales o cuales cosas o personas, con tales o cuales “hechos” o “acaecimientos”. Desde este punto de vista, pues, soy yo el que los “encuentro”, “descubro” o “invento” –en el señalado sentido, que coincide en gran parte con el etimológico–, aunque desde otro punto de vista sean ellos los que “vienen a mi encuentro”. Las “cosas” y acontecimientos son, así, a la vez, eventos e “inventos”, y ese carácter “inventivo” marca mi participación en la contingencia. Yo intervengo, yo colaboro, incluso, de algún modo, yo “construyo” o “constituyo” cada uno de mis ahora en su contingente *poblamiento* y *cualificación*¹⁶. Pero también,

¹⁵ [Véase *Sobre una nueva interpretación de la historia universal* (IX, 1185-1408) y “Goethe sin Weimar” (X, 20-35)].

¹⁶ Con anterioridad he desarrollado ampliamente el concepto de “situación” cuyo núcleo esencial radica en un “aquí-ahora” concretado en cada instante por lo que he llamado su

recíprocamente, la *contingentia a parte mundi* de cada “ahora” me “construye” –“edifica”– y “constituye” (y a veces también me “destruye”) a mí. Y este doble y mutual juego constituye, en suma, *la vida misma*; es, visto en otra de sus múltiples perspectivas, el *juego de la vida*. Lo cual quiere decir, ciertamente, que la vida *es* ese juego, consiste en él; pero, además, que lo que en ese juego “se juega”, la *puesta* de él –lo que en él va jugado– es la vida misma. La vida “se pone” ella misma en cada instante “a la carta” del momento (el momento *es* esa “puesta”). En cada ahora, pues, y en la medida en que él se constituye en ese “juego” de *contingencia*, *destino* y *decisión*, “me juego la vida”. Y este decir me parece más claro y preciso que el que afirma –hablando aproximadamente de lo mismo, aunque en otro lenguaje metafísico– que “al ser del *ser-abí*”, o simplemente al “*ser-abí*, en su ser, le *va* esencialmente este ser mismo”¹⁷. “Jugarse la vida” significa literalmente “arriesgarla”, “exponerla” a *pérdida* o *ganancia*. Sólo que este riesgo y exposición no son optativos, sino, según vengo señalando, “constitutivos”, y éste es uno de los más profundos sentidos en que podemos decir que todo “ahora” tiene una dimensión *trascendente*. “Contingencia” y “trascendencia”, pues, en nuestro concepto, lejos de excluirse u oponerse, en esta presencia primaria y temporal que es la vida, se implican mutuamente. La “gravedad” o “pesadumbre” de la vida –de que hablamos en otras ocasiones– no está reñida con su “contingencia”, en efecto, sino que, por el contrario, le pertenece a ésta intrínsecamente, en cuanto que en ella entran “constitutivamente” mi decisión y mi hacer, que se producen, justo, en función de mi “*invención* de la vida”, y que, en tal sentido, condicionan los *encuentros*. Lo fortuito, lo aleatorio, el “acaso” o azar, la “casuidad” o “casualidad” de los “acontecimientos” o “eventualidades” no se *da* sin algún modo de “intervención” mía, de “proyección” mía en ellos, y su relativa “gravedad” lo es siempre en referencia a la *gravedad básica* de mi necesaria *decisión* de cada “ahora”, a la *importancia suma* de acertar en ella. (Ni que decir tiene que esta gravedad varía dentro de un amplio margen de “inminencia” y de “trascendencia”, según la índole y peculiaridades de cada *situación*). De ahí la necesidad del “cuidado” (*cura* –*sorge*–, *preocupación*, como estructura radical de la vida) que hay que *poner* en cada *elección*. A la “sabia” o “ignara” administración de ese “cuidado” corresponderán cualificaciones y valores de la vida del tipo de la “*eligencia*” (*elegancia*, “exigencia”) o de la “*in-eligencia*” (“*neg-ligentia*”, “negligencia”), la *incuria*, etcétera. Cualificaciones y valores que ofrecen peculiares configuraciones mutuales “etho-lógicas”, o que dependen de ellas. Todas las “estratificaciones” de la “verificación” de la vida, en sus formas plenificativas o frustrativas –verdad

“poblamiento” y su “cualificación”. [La nota remite a continuación a una sección de *Éthos y Lógos* (Madrid: UNED, 1996), titulada justamente “Poblamiento y cualificación”, pp. 99 y ss., y a *La innovación metafísica de Ortega* (Madrid: MEC, 1982), de nuestro autor, pp. 105 y ss.].

¹⁷ Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 99 [parece referirse a la traducción de José Gaos. México: FCE, 1951].

del “Ser”, del creer o del *pensar*, es decir verdad “que se es”, en “que se está” o a “que se llega”–, con sus correlativos aspectos *lógicos* y *éticos* –“autentificación”, “falsificación”, etcétera– y su estricta dependencia (es decir, su complejión “ethológica”) se constituyen en este “juego” de la vida entre la “contingencia” como *contingentia mundi* y la forzosa, inexorable *libertad de decisión*.

Todos esos son aspectos de la “contingencia” que se relacionan directamente con el hecho de que todo “ahora” se dé en un proceso de *pérdida* o *ganancia*. (Ya sabemos que estas pérdida y ganancia lo son de “posibilidades” y por tanto que en todo “ahora” se *pierde* o se *gana* tiempo –no hay “ahora” neutro¹⁸–, y con el hecho de que la “inserción” de cada “ahora” en tal proceso corresponda a una cierta “posición” en él (por ejemplo: “inicial”, “medial”, o “final”; “crítica” o meramente “secuente”; etcétera).

Otros rasgos de la “contingencia” que afectan a la “cualificación” y al “poblamiento” –y que también de un modo u otro han sido aludidos ya– son la “etaneidad” como el “nivel” y la “fehabilidad” que se podrían resumir en su carácter *historial*. Sabemos que en cada ahora está *gravitando* la vida entera; pero como esa vida no se realiza si no es engranando –simultánea y sucesivamente– con otras, pues vivir es a la vez *sub-vivir*, *pre-vivir* y *con-vivir* podemos decir también que en cada “ahora” en su “contingencia” gravita también la historia, cuando menos en el sentido de estar necesariamente inserto y articulado con más o menos conexiones o articulaciones en lo que podríamos llamar el “ahora común” del “proceso histórico”.

Digamos para terminar, que es esencial, para *entender* una situación (y en el límite incluso una vida), es decir, para desvelar una de las claves básicas de su *sentido*, el encontrarse su peculiar *ecuación de la contingencia* –esto es la peculiar proporción, función respectiva y entreluzgo en ella de lo *esperado* y lo *inesperado*. Ahora bien, el sentido último de dicha ecuación no lo aprehendemos si no es como un también peculiar genuino “saber” que en realidad es un *sabor* y que viene a ser la “resultante *vivencial*” de esa “ecuación”, –algo a lo que ya he aludido alguna vez con las expresiones “sabor de realidad”, “sabor de actualidad”, “sabor de instante”, “sabor del tiempo”, incluso “sabor de la vida”– y cuyo nombre más adecuado en cuanto “disposición receptiva” y en cuanto “apertura”, y también en cuanto “disposición activa” o “predisposición” y en cuanto “disposición afectiva” (“estado de ánimo”), etcétera... (todo ello es en él inseparable) cuyo nombre más apropiado, digo, si atendemos a esa variedad de aspectos, variedad que intentan recoger pero que sólo lo logran parcialmente, las voces alemana y española respectivamente, *Stimmung* –sobre

¹⁸ Cfr. mi artículo “Sobre el perder y el ganar”, en *Überlieferung und Auftrag. Festschrift für Michael de Ferdinandy zum sechzigsten Geburtstag*, Wiesbaden, Guido Pressler, 1972, pp. 595-602.

todo en Heidegger– y “talante” –especialmente en Aranguren¹⁹– cuya mejor denominación, repito, es *temple*.

“La ecuación de la contingencia”, cap. VII, en *Éthos y Lógos*.
Madrid: UNED, 1996, pp. 141-160.

¹⁹ [Cfr. Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, §§ 29-30; José Luis L. ARANGUREN, *Ética*. Madrid: Revista de Occidente, 1958, cap. 11].

LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE ORTEGA EN DISCUSIÓN

BRIOSO, Jorge y DÍAZ ÁLVAREZ, Jesús M.: *La lucidez confrontada. La filosofía política de Ortega en contrapunto*. Madrid: Tecnos, 2024, 195 p.

AGUSTÍN SERRANO DE HARO

ORCID: 0000-0002-3020-5782

El original libro que a cuatro manos publican Jorge Brioso y Jesús Miguel Díaz Álvarez sobre el pensamiento político de Ortega reexaminado en perspectiva contemporánea es una obra de contrapunto. Así lo declara el subtítulo de la pieza: *La filosofía política de Ortega en contrapunto*. No se trata desde luego de que cada uno de los autores emita en una voz distinta, con su melodía propia, pues ambos firman conjuntamente los siete capítulos, así como la significativa introducción que han titulado “Algo más que un prólogo”. La página de agradecimientos de *La lucidez confrontada* sí deja caer una mínima reserva acerca de que los dos autores no estén siempre en consonancia total, hasta el último detalle, pero yo debo confesar que mi oído

no ha detectado en ningún momento a la voz Brioso por sobre la voz Díaz, o al revés, al tono Díaz interfiriendo en la onda Brioso. La polifonía es, pues, de otro orden y tiene que ver por lo pronto con el tema mismo de la obra: la filosofía política de Ortega. Esa apertura del libro es más que un prólogo porque defiende ya, con planteamiento claro y sobre base textual bien elegida, que Ortega fue un pensador de la política, no ya un metafísico que distrajera ocios en ella o un filósofo de la Historia que proyectara consideraciones especulativas sobre ella; pero además –añaden ellos– fue a la vez un pensador político, es decir ahora, un filósofo implicado en las circunstancias y coyunturas de la vida pública de su tiempo, algunas esperanzadoras, otras desastrosas. Esta dualidad del filósofo político y del político de ideas, que no se dejaría fundir en una identidad compacta ni tampoco escindir en dos vertientes jerarquizables, constituiría en la persona de Ortega –se dice agudamente– “una radical y agónica intimidad” (p. 30): “Para

Cómo citar este artículo:

Serrano de Haro, A. (2024). La filosofía política de Ortega en Discusión. Reseña a "Lucidez confrontada. La filosofía política de Ortega en contrapunto", de Jorge Brioso y Jesús M. Díaz Álvarez. *Revista de Estudios Orteguianos*, (49), 189–193. <https://doi.org/10.63487/reo.vi49.26>

Revista de
Estudios Orteguianos
N° 49. 2024
noviembre-abril



nosotros, no cabe duda de que desde la perspectiva aquí manejada [Ortega] fue y es un filósofo político eminente y también un «político» intuitivo, penetrante y problemático del que todavía podemos aprender en la actualidad” (p. 29).

Pero la tensión de voces que se inscribe en el centro temático del libro se extiende asimismo al modo específico en que Brioso y Díaz examinan las trayectorias filosófico-políticas cruciales de Ortega. Los autores se alejan a conciencia de lo que llaman “excesivo internalismo” (p. 18) de buena parte de los estudios orteguianos: esa concentración restrictiva sobre los solos textos de Ortega, con vistas a su comprensión y cotejo adecuados, que sin duda es consecuencia de la necesidad, tal como ellos mismos indican, de defender al gran filósofo de tanta incomprensiones y animadversiones. Pero, cumplidas a estas alturas las tareas defensivas, entienden los autores que hoy es hora de leer a Ortega como una voz potente en el debate de la filosofía política contemporánea, y que justamente por ello ha de llevarse a un diálogo cruzado con otros grandes nombres del pensamiento político, algunos de los cuales son contemporáneos suyos y otros nuestros. Un Ortega desde dentro, pero hacia fuera, si cabe decirlo así, y en el afuera de la intensa conversación pública del siglo XX y del XXI.

El contenido del libro refleja cabalmente esta actitud *aperturista*, a falta de mejor nombre, de lectura y análisis. En los ocho capítulos la lucidez de Ortega cobra relieve en el contraste con la potencia teórica de los interlocutores dialécticos que Brioso y Díaz incorporan a la conversación y, como en las

verdaderas discusiones, los mediadores, los armadores de este encuentro de ideas e interpretaciones no prejuzgan de entrada o por principio de qué lado cae la lucidez mayor. Únicamente el capítulo primero del libro revisa una polémica efectiva que el catedrático de Metafísica planteó por iniciativa propia, a saber: la que le llevó a impugnar la apología de Max Scheler de la causa alemana en la Gran Guerra. Pero el enfoque de *La lucidez confrontada* es, también aquí, realmente original, ya que en un sesgo retrospectivo los autores incorporan al examen la reflexión inicial de *Meditaciones del Quijote* sobre España y Europa, con lo que la crítica orteguiana de la violencia bélica como trasunto del poder espiritual dejaría ya sobre el tapete un Ortega quizá demasiado confiado acerca de las formas de discriminar la nobleza de la vulgaridad y de integrar en la coexistencia social y política las “desigualdades legítimas”. En el siguiente capítulo es Carl Schmitt quien es puesto en el papel de interlocutor, pues también el escenario se mueve a los años treinta y cuarenta en que el germano asumía una “guerra civil mundial”, en la que podría prevalecer un *Reich* alemán sin coexistencia de naciones, mientras que el español detectaba un estado de guerra civil europeo y en las naciones europeas producto del socavamiento de las creencias compartidas. En este capítulo los autores aportan ya un primer esbozo de su caracterización del “nuevo liberalismo” de Ortega: es no-racionalista en la medida en que no asume una determinación atemporal de la libertad y del buen gobierno; es conservador por sentir ante todo que la anomia, la anarquía, la violencia civil son el mal político por exce-

lencia, y es además multicultural, pues reconoce la pluralidad determinante de destinos nacionales y entidades estatales que han de encarnarlo. Esta comprensión matizada del nuevo liberalismo, que va avanzando con las décadas y con los interlocutores, resulta, a mi juicio, una de las aportaciones teóricas más valiosas de *La lucidez confrontada*.

Pero, todavía antes de redondear en la segunda parte de la obra la tematización de ese nuevo liberalismo, el tercer capítulo mueve el foco hacia la Guerra Civil española, recreando, componiendo un posible diálogo entre las interpretaciones del conflicto civil por parte de Gaos, de Marías y de Ortega. En rigor, el cotejo se plantea entre lo que Gaos dijo inequívocamente de la contienda en 1936, lo que Marías sugirió en alegorías en 1937 y lo que Ortega insinuó en el período de la Guerra Civil entre silencios, actitudes y alusiones indirectas. Este cuadro de las tomas de postura de intelectuales tan próximos, un triángulo básico de “La Escuela de Madrid”, pero a la vez discrepantes sobre el acontecimiento determinante de la vida española del siglo XX, resulta extraordinariamente sugerente y de enorme interés. Tanto que este mismo reseñista se anima a plantear un reparo menor a la exposición. Y es que, a mi juicio, los autores proceden con un punto de brusquedad, por una vez, en el descarte de la noción de la Tercera España, que ciertamente es problemática. El criterio que invocan no me resulta del todo convincente, ya que parecen exigir de esa vía media una “estricta equidistancia” (p. 99) respecto de los dos bandos enfrentados, una neutralidad completa (p. 110). Mi opinión, en cambio, es que para admi-

tir una cierta operatividad de la noción bastaría con un desacuerdo básico respecto de ambos bandos enfrentados; o, mejor incluso, bastaría con el rechazo incondicional de los programas de eliminación de adversarios políticos y sociales, el programa que el bando sublevado acometió y que el republicano no acertó a conjurar. Aunque la locución “Tercera España” tome un perfil diferente en función de la mera e inmediata secuencia que va de 1936-1937 a 1939 o a 1945, hay un sentido nada irrelevante en que el Ortega liberal-conservador encaja de manera legítima en la doble resistencia, a la revolución y a la reacción.

Si la primera mitad del libro presenta con rigor al político de ideas filosóficas en el contexto dramático de las guerras del siglo XX (y del siglo XX como guerra), la segunda mitad concentra los análisis sobre el filósofo político que repiensa la tradición decisiva del liberalismo y que lo hace en una perspectiva cuya lucidez llega viva, interpellante, a los debates del siglo XXI –capítulos quinto y sexto. Entre ambas partes, un “Interludio filosófico-fenomenológico” –capítulo cuarto– pondera la idea o las ideas distintas de filosofía que impulsan las navegaciones orteguianas, haciendo de quicio o nexo de continuidad. Esta panorámica global del contenido del libro da testimonio de la profunda unidad interna que recorre la obra, por sobre el origen múltiple de los textos de procedencia, todos ellos ahora revisados y ampliados con “codas” que van recogiendo las líneas de fuerza de la interpretación de los autores. Pocas veces una obra que recopila textos previos habrá alcanzado la coherencia y cohesión de ésta.

Tal como anticipé, la caracterización original que Brioso-Díaz proponen del nuevo liberalismo de Ortega es la contribución más sólida y sustantiva de la segunda parte de *La lucidez confrontada*, en que los autores inician además la necesaria discusión teórica al respecto. Los dos últimos capítulos, los más extensos, asumen que la adhesión explícita de Ortega a la tradición liberal no debiera confundir a los lectores, como muchas veces ha ocurrido, acerca de lo peculiar e incómoda, de “lo difícil de urbanizar”, que resulta esta pertenencia. Frente a los referentes inequívocos en el siglo XX, un Popper, un Aron, un Hayek, el liberalismo de Ortega como filosofía política necesitaría de un apelido descriptivo e identificador, pues ni siquiera es suficiente con el añadido de “conservador”. Para el filósofo madrileño no se trataría sólo de que la evitación de la discordia política y la anarquía social marquen una condición absoluta del ejercicio de las libertades individuales, sino a la vez de que éstas últimas, “las libertades liberales”, son hijas de una historia contingente en la que la vida como libertad –he aquí el nudo del argumento– encontró otros cauces de realización y otras formas de concreción. El historicismo radical de la razón histórica permite a Ortega, pues, lanzar el desafío de que la experiencia humana de la libertad ha tenido lugar siempre que los individuos han vivido en instituciones que han sentido como propias, como las preferidas por ellos y para ellos, sin necesidad de justificarse en principios universales ni de invocar bienes políticos abstractos; el ciudadano romano con una mano en el arado y la otra en la espada no habría necesitado en absoluto de la libertad de conciencia o de comercio para

ser y sentirse libre. He aquí, por tanto, una versión “agonista” del liberalismo orteguiano, si se dijera con Isaiah Berlin, o todavía mejor, “neohobbesiana”, con John Gray. Pero Brioso-Díaz dibujan también con trazo certero las dos dudas capitales que suscita la formidable “andada” historicista de Ortega: la relativa a cuál sea entonces “la desconocida raíz común que permite que las diversas formas de entender la libertad se reconozcan precisamente como la *vivencia de la libertad*” (p. 178); y la de si esta perspectiva, en que falta un subconjunto necesario de libertades que salvaguardar, no se sitúa en ruptura con el liberalismo más que en continuidad creadora con él. En cierto modo, y si al reseñista le es dado incorporar un ejemplo a lo mucho que se aprende en estas páginas, se trata de saber si a los habitantes de Esparta o de tantas Espartas de los siglos XX y XXI no habría que asignarles entonces sus propias experiencias inconmensurables de libertad.

A esta luz apasionante se hace patente la relevancia del interludio filosófico-fenomenológico en que Brioso-Díaz han expuesto las dos ideas orteguianas de la filosofía, que coinciden con las que él mismo surcó, navegó. Y al reseñador le queda la duda de si “el giro radicalmente contingente, deflacionista e histórico de su filosofía en estos años” (p. 126), si este giro que rechaza toda meditación teórica fundamental acerca de la condición humana, más allá de su contingencia integral, no era saludado en aquel interludio con más fervor, al menos con más favor o cercanía del que las perplejidades políticas de los dos capítulos finales les van a permitir. En cierto modo, la meditación de la primera navegación sobre la vida como

realidad radical, tan próxima en aspectos significativos a la fenomenología del mundo de la vida, podría ser acaso una instancia teórica que, sin recaer en metafísicas del fundamento inconcuso, resistiera también “al lado salvaje de la razón histórica” (p. 185).

Pero no es el momento de prolongar la conversación, sino de un último comentario. Por si faltaba en *La lucidez confrontada* algo de multiplicidad bien temperada, la polifonía que Briosó-Díaz han compuesto con hondo saber y vitalidad reflexiva tiene todavía un último registro. Conciérne a la llamativa generosidad con que estas páginas acogen a los estudiosos contemporáneos

de Ortega, sean ellos españoles, hispanoamericanos, hispanistas, sean concordantes o discordantes, en la amplia gama de los muchos matices. Este ejercicio de lectura atenta del trabajo ajeno, de valoración y alusión justa de los colegas investigadores, no por exigible, resulta menos sorprendente en nuestros lares. Se acredita así a ojos vista la condición de Briosó-Díaz de auténticos dialogadores vocacionales, casi unos dialogantes profesionales. Me parece evidente que la calidad indiscutible del libro y su importancia teórica para las discusiones sobre la filosofía política de Ortega en el siglo XXI se han beneficiado no poco del talante notorio de sus autores.

GOBBI, ELVIRA GIULIA: *Perspectivas sobre el cuerpo en la filosofía de Ortega y Gasset*. Madrid: Universidad Complutense, 2024.

Tesis presentada en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, dirigida por los doctores Agustín Serrano de Haro y Ricardo Parellada Redondo.

El enfoque principal de esta investigación consiste en un estudio diacrónico y temático del asunto de la corporalidad en la filosofía de José Ortega y Gasset. La corporalidad se desglosa en diferentes matices que enriquecen el planteamiento filosófico y antropológico de la razón vital, que quiere indagar el individuo en su integridad, sin olvidar el núcleo holístico de la intimidad que deja su huella en la realidad. Se trata de un estudio pormenorizado del asunto de la corporalidad analizando los escritos orteguianos, desde su primer libro fundamental, *Meditaciones del Quijote*, hasta las obras póstumas en que se entrelazan otros aspectos metafísicos de la filosofía orteguiana, como se lee en *Meditación de la técnica* y, sobre todo, en *El hombre y la gente*. Se han destacado tres partes fundamentales de la filosofía de la corporalidad: la primera parte se centra en *Meditaciones del Quijote*, que pone en el centro la corporalidad que se entrelaza con la naturaleza en sus aspectos dinámicos. La segunda parte analiza las obras de los años veinte, en que se advierte más la influencia fenomenológica del cuerpo-*Leib*. El cuerpo representa un núcleo consciente y a la vez inconsciente identificándose con la *vitalidad*, definida también como *intracuerpo* o “alma carnal”. La tercera parte destaca la segunda navegación de la filosofía orteguiana, en la cual, la reflexión sobre el cuerpo deja espacio a una metafísica de la vida que se entrelaza con los asuntos de la técnica, de la circunstancia y de la alteridad.

La investigación parte de las *Meditaciones del Quijote*, en que se aprecia la influencia de las ciencias naturales y de la biología –y, asimismo, del positivismo–, que se advertirá también en los escritos de los años veinte. En las *Meditaciones*, Ortega describe minuciosamente el paisaje bucólico. Todos los elementos naturales –el bosque, el río, los pájaros–, hasta las ideas, tienen una dimensión física que se identifica con la intimidad corporal humana. En este sentido, la corporalidad

Cómo citar este artículo:

Gobbi, E. G. (2024). Perspectivas sobre el cuerpo en la filosofía de Ortega y Gasset. *Revista de Estudios Orteguianos*, (49), 195–198.
<https://doi.org/10.63487/reo.vi49.28>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 49. 2024
noviembre-abril



es el cimiento o la estructura de toda la realidad, a la cual se puede acceder a través del *cuerpo-carne* o *yo encarnado*, que representa una compleja configuración espacial y física. A lo largo de este escrito, a menudo Ortega hace referencia a la dimensión corporal en un sentido metafórico; por ejemplo, destaca “el cuerpo desnudo de una idea”, “la porción del cuerpo de la naranja”; y, aún más, se refiere al cuerpo definiéndolo como “carne”, y habla de “la carne de las cosas”. Esta última expresión peculiar hace vislumbrar el enfoque de esta tesis, es decir, la estructura –básicamente corporal– del planteamiento filosófico orteguiano. Además, la percepción auditiva y sensitiva de los elementos naturales –el brotar del arroyo, el susurro del bosque y el gorjeo de las oropéndolas– representan la manifestación patente del movimiento dialéctico que subyace en todas las cosas. Esta dialéctica está constituida por los dos pilares de la realidad, *profundidad* y *superficie*. Profundidad y superficie estructuran integralmente la realidad, otorgándole matizaciones y gradaciones que la dilatan, hasta constituir una realidad virtual, virtual porque es en *virtud-de* la mirada humana. La profundidad se esconde detrás de la superficie y, para desvelarla, hay que aprender a observar las cosas en torno que se desvelan gradualmente. Realidad y corporalidad tienen, entonces, la misma raíz, la verdad (*aletheia*), que se desdobra en los haces de profundidad y superficie –o de latencia y presencia–, los cuales se manifiestan siempre según una gradualidad o un desvelamiento. Por tanto, la relación dialéctica entre superficie y profundidad constituye el ejercicio propiamente humano que consiste en la visión, en la atención y, por consiguiente, en la conexión. Atención y conexión construyen un “horizonte de sentido”, es decir, un *logos*, que es visión intelectual y, a la vez, experiencia vivida y táctil.

A partir de los años veinte, el filósofo trata explícitamente la cuestión de la corporalidad, poniendo el acento en el asunto del entrelazamiento del cuerpo y de los procesos psíquicos y anímicos. Lo que es corporal lleva consigo la huella de una dimensión escurridiza e inconsciente –la vitalidad o alma corporal–, que determina los procesos psico-biológicos y, a la vez, la sensibilidad y la conciencia del cuerpo, sin la cual no sería posible tener experiencia del mismo cuerpo y, con ello, de la vida. Ortega describe la vitalidad como una película o una membrana transparente que involucra el cuerpo, casi confundiendo con éste. En suma, la dimensión anímica de la vitalidad representa la simbolización física de lo perceptivo y de lo sensible; es el cuerpo-*Leib* fenomenológico.

Además de la vitalidad, destacamos otro aspecto innovador del planteamiento filosófico orteguiano: la simbolización de la corporalidad. El cuerpo tiene un sentido, *logos*, validado por ese yo actuante y encarnado en él, en el que reside su núcleo fundante, la intimidad. Cada respuesta y cada gesto, como, por ejemplo, el de paralizarse frente a un peligro en lugar de huir, responde perfectamente a una necesidad fisiológica –*sobrenatural*, así la define Ortega en los años treinta– de comunicar algo sobre la propia personalísima condición psico-emocional, deslizándose así en el simbolismo creador humano. En este sentido, cada cuerpo resulta ser una compleja estructuración psico-simbólica y expresiva, que responde a un principio no utilitarista –y creativo– que brota de la vitalidad.

Después de los años treinta, el hilo rojo de la corporalidad se despliega entrelazándose con la metafísica de la vida, que abarca los asuntos de la circunstancia, de la alteridad y de la técnica. La dimensión histórica –que es también metafísica– permea el ser humano y su vida. Aquí se nota un cambio de rumbo, pues Ortega insiste, en varios escritos, en el hecho de que el ser humano no es ni su cuerpo, ni su alma. El cuerpo se convierte en “el instrumento de los instrumentos” y no es una casualidad que el filósofo utilice este término clave para la época del desarrollo del saber técnico y del avance de la máquina. Todo es cuerpo –también la técnica–, que necesita la materia corporal de la cual sacar su razón de ser y su raíz intencional, ya que el yo es proyecto y, en cuanto vida proyectante, construye, engendra, crea; en este sentido, la creación es el fruto más potente de la vida como realidad radical. Al constituir una presencia creadora y transformadora de la realidad, el ser humano tiene el papel fundamental de responsabilizarse, teniendo en cuenta sus potencialidades y sus límites, que, hoy en día, siguen representando el punto de partida de la reflexión filosófica contemporánea. Con este propósito, en el último capítulo, se hace referencia al filósofo Byung-Chul Han, actualmente profesor de la Universidad de Berlín, que en sus escritos reflexiona, de una manera tajante, sobre la sociedad tecnológica y sus implicaciones socioculturales, que impactan al ser humano y a su capacidad de relacionarse con la alteridad.

En la última parte de la reflexión orteguiana, la corporalidad sigue representando una envergadura conceptual de gran relevancia, pese a su aparente invisibilidad en los textos. Pero –teniendo en cuenta las palabras de Ortega–, lo que queda latente y profundo representa la clave de comprensión de la realidad; así que la presunta invisibilidad

del cuerpo en las reflexiones tardías se revela casi necesaria o, por lo menos, comprensible. En realidad, lo más fundamental es que la corporalidad –en su compleja matriz psico-biográfica–, es la *conditio sine qua non* de la interrelación del individuo con el mundo, en todos sus aspectos. El ser humano, en cuanto sujeto creador, tiene la necesidad de elevarse de su condición biológica –manteniendo sus raíces históricas–, y lo hace por medio de su capacidad de imaginar, inventar y crear. Sin duda, redescubrir el pensamiento orteguiano –y sus implicaciones actuales–, a la luz del impulso del desarrollo tecnológico contemporáneo, puede ayudarnos a profundizar en los aspectos metafísicos y biológicos de lo humano. De hecho, la lección básica que, aún hoy, ofrece Ortega es la transversalidad de la filosofía, que debe ser capaz de dialogar con otros saberes –científicos, tecnológicos, médicos– para tejer la complejidad de la existencia humana, que abarca la dimensión de la corporalidad en su secreto primordial.

ORCID: 0000-0002-7146-1336

JÁCOME GONZÁLEZ, SARA: *María Luisa Caturla: vida y obra en épocas de incertidumbre*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2024.

Tesis presentada en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Salamanca, dirigida por el doctor Domingo Hernández Sánchez.

María Luisa Caturla (1888-1984) fue una pionera historiadora del arte cuyos aportes teóricos, historiográficos y culturales resultaron de una importancia de primer orden para la cultura española del siglo XX. Sin embargo, y a pesar de su gran proyección internacional y del prestigio y reconocimiento que llegó a atesorar en el masculinizado mundo de la Historia del Arte de su época, su figura fue en gran parte olvidada por la crítica y la historiografía posterior.

La tesis *María Luisa Caturla: vida y obra en épocas de incertidumbre* centra sus esfuerzos en la recuperación de esa figura; esa persona a la que María de Maeztu describiría como muy inteligente, muy comprensiva y muy humana y que representaría durante la Edad de Plata y la época de postguerra a la más alta cultura en España; que formaba parte, para Eugenio d'Ors, del pódium de la Historia del Arte Contemporáneo; que ganó premios y reconocimientos; esa mujer cosmopolita, políglota extraordinaria, que llegó a hablar catorce lenguas; esa persona que llegó a ser una de las más importantes historiadoras españolas y teóricas del Arte del siglo XX, conferenciante por toda

Cómo citar este artículo:

Jácome González, S. (2024). *María Luisa Caturla: vida y obra en épocas de incertidumbre*. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (49), 198–202.
<https://doi.org/10.63487/reo.vi49.29>



Europa y Estados Unidos, máxima experta en Zurbarán, así como referencia de primera fila en el Arte del Siglo de Oro español y que, al mismo tiempo, formaba parte del exclusivo “núcleo de los curiosos e inteligentes del arte nuevo”.

El objetivo vertebrador de la investigación fue, así, la reivindicación del valor de la figura de María Luisa Caturla dentro de la historia de España, del Arte y de la Estética y Teoría de las Artes. Con este objetivo en mente, y teniendo en cuenta el estado de la cuestión, que veía una falta de investigaciones centradas en su persona, la tesis, estructurada en tres tomos, asumió un doble proyecto. Por un lado, ofrece la primera biografía intelectual sobre la autora y, por otro, recupera su obra, hasta el momento dispersa y descatalogada.

El primero de los tres tomos, *Biografía intelectual*, se divide en cuatro partes y aborda una investigación histórico-biográfica en la que cada uno de los periodos del recorrido vital de la autora son puestos en relación con el desarrollo de sus ideas, de su obra, y, en definitiva, de su trabajo profesional.

La primera de sus partes, “María Luisa Levi (1888-1907). Noticias sobre la familia y la infancia de María Luisa Caturla”, presenta la vida de nuestra protagonista desde su nacimiento, en 1888, hasta la edad de diecinueve años, cuando contrae matrimonio con Kuno Kocherthaler y cambia su apellido por primera vez. Esta parte se compone de dos capítulos e incluye asimismo un apartado que introduce la clave explicativa de la estructura del resto de la investigación, basada en los tres apellidos que María Luisa llevó en vida, que funcionan en la lógica interna de la narración como una suerte de diapasón estructural. El primer capítulo ofrece un estudio genealógico sobre los ancestros de la autora, proveniente de una familia extensa y muy heterogénea –de la que el mismo Albert Einstein, así como su segunda mujer, Else Einstein, formaban parte. Este análisis sirvió para arrojar luz sobre sus eclécticos orígenes y permitió observar cómo la mezcla paterna y materna, alemana e hispánica, judía y cristiana, prefiguraba, desde sus raíces, las características híbridas, cosmopolitas y mestizas que, más tarde, terminarían definiendo a la historiadora del Arte. A esta investigación se sumó un detallado estudio de las empresas familiares, fundadas por el padre y el tío de Caturla. Un análisis que evidenció cómo a la inmensa herencia económica y patrimonial de la autora se unía una inmaterial, social y cultural, que explica cómo María Luisa Caturla pudo estar relacionada, desde muy pronto, con personajes de la oligarquía económica, política y social

y llegó a formar parte –si bien no de la aristocracia de sangre–, de una suerte de “aristocracia intelectual”. En el segundo capítulo, dedicado a la infancia de Caturla, descubrimos la existencia de una hermana de la autora que había sido borrada de la memoria, así como de un retrato pintado por el pintor impresionista Joaquín Sorolla para el que la propia historiadora del Arte habría posado. Igualmente, se ofrecen datos sobre la prematura muerte de su padre, así como de las sorprendentes condiciones en que ésta tuvo lugar y de las importantes consecuencias derivadas de este traumático evento para la vida de la futura autora. En efecto, la muerte de Eduardo Levi Stein, fundador del entramado empresarial, acelera la llegada de Kuno, primo de Caturla y uno de los principales herederos del imperio de su padre, y es con Kuno, con quien la historiadora del Arte terminaría casándose poco tiempo después.

La segunda parte de este recorrido biográfico, “María Luisa Kocherthaler (1907-1927). Primera y segunda juventud de María Luisa Caturla”, se divide en dos capítulos. El primero abarca desde el año 1907, momento en que Caturla contrae matrimonio con Kuno Kocherthaler, hasta el año 1919, marcado por la muerte de su hijo más pequeño. Durante el siguiente periodo la autora comienza una carrera relacionada con el Arte, emprende sus primeros trabajos y proyectos e inicia una intensa relación con José Ortega y Gasset. El segundo capítulo analiza, así, desde el año 1919 hasta el año 1927, momento en que María Luisa Caturla se divorcia de Kuno, adoptando un nuevo estilo de vida, tomando un nuevo apellido y conduciendo su actividad hacia una profesionalización cada vez más clara. Durante este periodo destaca la acción cultural emprendida por la autora y, especialmente, su importante rol en el nacimiento y el desarrollo de la Sociedad de Cursos y de Conferencias y de la orteguiana *Revista de Occidente*. Se analiza, igualmente, la implicación de Caturla en la histórica visita de Einstein a Madrid, en 1923, en la que la autora no solo desempeñó el papel de anfitriona, sino que fue también una decisiva mediadora en su organización. Se ofrece, asimismo, un análisis sobre la importante y poco conocida colección de arte poseída por el matrimonio, con obras de Joos van Cleve, Hans Memling, Pinturicchio, Gerard David, Miguel Ximénez, Jan Gossaert, Stefan Lochner, Granacci, el Greco, Van Gogh, Courbet o Seurat.

La tercera parte de la *Biografía intelectual* lleva por título “María Luisa Caturla (1927-1939). Madurez y conquista del mundo del Arte”. Durante esta etapa María Luisa asume el apellido materno,

Caturla, que llevará hasta el final de su vida e inicia una segunda navegación, en la que, tras la ruptura de su vida familiar anterior, la historiadora del Arte se ve forzada a reinventarse. La nueva situación, desfavorable en muchos sentidos, sirvió, sin embargo, de impulso a la profesionalización de Caturla, que vive a partir de este momento tres etapas diferenciadas. De la primera, todavía muy centrada, como la anterior, en una tarea de mediación cultural, destacamos las primeras clases de Caturla en la Residencia de Señoritas, la organización de la exposición en Buenos Aires con motivo del centenario de la muerte de Goya o la celebración en el Jardín Botánico, en 1929, de la importante exposición de artistas españoles residentes en París, cuyo proyecto nació, precisamente, en las tertulias organizadas por la historiadora del Arte en su palacete madrileño. Con la llegada de la Guerra Civil, Caturla abandona Madrid para ir a Venecia, donde publica su primer artículo, en 1937, y a Suiza, poco después. Tras el fin de la guerra y su retorno a España, en 1940, María Luisa Caturla se hará de forma definitiva un hueco en el mundo artístico y, año tras año, publicará de forma reiterada y frecuente en algunas de las revistas más importantes relacionadas con el Arte del momento, como *Arte Español*, *El Correo Erudito*, *Revista de Ideas Estéticas* o *Archivo Español de Arte*.

La fase editorial de Caturla puede, a su vez, dividirse en dos bloques: el primero, más teórico y, el segundo, más historiográfico. Sobre el primero de estos periodos se centra, precisamente, la cuarta y última parte de la *Biografía intelectual*, “María Luisa Caturla, teórica del Arte (1940-1944)”, en la que se analizan las primeras publicaciones de Caturla y se ponen en relación con los dos libros más importantes desde nuestro enfoque estético: *Arte de épocas inciertas* y *La Verónica. Vida de un tema y su transfiguración por el Greco*. Descubrimos en este trabajo la orientación transhistórica de este periodo, con un foco puesto en el pasado y el otro dirigido hacia el Arte Contemporáneo, y rastreamos la influencia de Worringer, Riegl, Dvořák, Wölfflin, Spengler, Klages, Sánchez Cantón, Franz Roh, Weisbach, Huizinga, Gombrich, Henri Focillon, Pevsner, Pinder o Enrique Lafuente, y, de forma muy especial, la de Ortega. El esquema de las crisis orteguiano y su teoría de las generaciones se encuentra, en efecto, en las raíces del pensamiento de Caturla, pudiendo llegar a afirmarse que, en su conjunto, los trabajos de su época más teórica fueron a *En torno a Galileo*, lo que *La deshumanización del arte* había sido tiempo atrás a *El tema de nuestro tiempo*: el intento de aplicar las teorías filosóficas de

Ortega al tema específico del Arte. Caturla comprende la necesidad de llevar a cabo una genealogía de la cultura, un proyecto que, nutrido por su híbrida configuración historiográfica, pudo llevar a cabo con gran brillantez, situando su caso como un destacado ejemplo de orteguismo. A lo largo del análisis sobre la recepción de la filosofía orteguiana por parte de la historiadora del Arte se llega igualmente a la conclusión de que también debe tenerse en cuenta la influencia de Caturla en el pensamiento estético del filósofo madrileño, cuyo recíproco influjo, tanto a nivel biográfico como intelectual, fue muy relevante.

Completando la investigación de este primer tomo, *Biografía intelectual*, el segundo, titulado *Obras de María Luisa Caturla*, ofrece una presentación centrada en la última de sus fases profesionales, en la que la autora se embarca en un proyecto historiográfico más clásico, y, sin embargo, también fuertemente original. Dicha presentación sirve de introducción al conjunto de la obra publicada de la autora, cuidadosamente transcrita y presentada por primera vez en este volumen. Este tomo, el más voluminoso de los tres, presenta, así, textos de María Luisa Caturla publicados entre 1937 y 1982, aunque incluye también algún breve texto inédito de dudosa y temprana datación. Por último, el tercer tomo, *Anexo visual y fotográfico*, propone un recorrido visual en el que se presentan una serie de imágenes, en su mayoría inéditas, que atraviesan las diferentes etapas de la vida de María Luisa Caturla. La suma de estos recorridos biográfico, textual y visual permite acceder, desde tres documentos interdependientes, a perspectivas diversas de la vida y obra de esta importante figura que, a pesar de su trabajo como teórica del Arte olvidado y de su quehacer centrado en la recuperación de figuras que habían quedado fuera de la crítica erudita y biempensante, terminó siendo ella misma objeto de un cierto olvido.

PADULA, GIULIA: *La vocación en el pensamiento de Ortega y Gasset. Una hipótesis de lectura metafísica*. Roma: Pontificia Università Urbaniana, 2024.

Tesis presentada en la Facultad de Filosofía de la Pontificia Università Urbaniana de Roma, dirigida por los doctores Giambattista Formica y Ardian Ndreca.

El concepto de vocación, aunque es central en el pensamiento de José Ortega y Gasset, sigue siendo objeto de interés y debate entre los intérpretes, ya que ha dejado varias cuestiones abiertas, entre las cuales una de las principales se refiere a la pregunta sobre la naturaleza y el papel que tiene dentro de la filosofía orteguiana.

La perspectiva que más a menudo se ha adoptado para investigar este concepto es la ética o antropológica. El discurso sobre la vocación tiene, sin duda, consecuencias morales; sin embargo, el propio Ortega había afirmado que no se debe confundir el *deber ser* de la moral con el de la vocación. Por lo tanto, tanto la lectura ética como la antropológica resultarán complementarias a una lectura que, en mi opinión, es, en cambio, metafísica.

Por tales razones, la pregunta que ha guiado mi investigación ha sido: *¿es posible hablar de una naturaleza metafísica de la vocación y, por lo tanto, es plausible estudiarla desde esta perspectiva?*

La naturaleza de mi tesis es histórico-interpretativa y la investigación se ha llevado a cabo a través de una lectura comparativa y casi siempre transversal de los pasajes en los que se expone el concepto. Se trata, principalmente, de los escritos que pertenecen a la fase ontológico-metafísica de los años treinta. También he hecho referencia constante a las *Meditaciones del Quijote* (1914) y a *¿Qué es filosofía?* (1929), así como a otros textos anteriores o posteriores según los temas tratados.

La metafísica es constitutiva del ser humano en general y del ser español en particular, tanto que lleva a Ortega a afirmar que el hombre mismo es Metafísica. Además, sabemos que *hacer* metafísica para Ortega significa hacerlo por una necesidad íntima y no puede reducirse, sólo, a una práctica académica: significa, antes que nada, *vivir* según una actitud metafísica, es decir, seguir ese impulso inherente al hombre que lo lleva a buscar constantemente el sentido de lo que hace y de lo que es. No se trata, por lo tanto, sólo de llevar a cabo una reflexión teórica sobre la vida, sino de buscar el fundamento originario de la “realidad radical”. Hacer metafísica, consiste, además,

Cómo citar este artículo:

Giulia, P. (2024). La vocación en el pensamiento de Ortega y Gasset. Una hipótesis de lectura metafísica. *Revista de Estudios Orteguianos*, (49), 203–206.
<https://doi.org/10.63487/reo.vi49.30>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 49. 2024
noviembre-abril



según Ortega, en la búsqueda de una dirección cierta a seguir en la propia situación o circunstancia. Por eso, en primer lugar, la metafísica es “orientación radical”.

Como sabemos, el yo y la circunstancia son los elementos que componen la vida, y en la reflexión orteguiana, evoluciona la forma en que se considera la relación entre los dos términos: de una cierta concepción armónica en los primeros escritos a una relación cada vez más conflictiva. La pregunta que surge en este punto es: *¿qué es lo que une estos dos términos antagónicos?*

Para responder, me he valido de la reflexión de María Zambrano, según la cual la vocación está constituida siempre por dos aspectos: el primero es penetrar en profundidad, el segundo es manifestarse en superficie, y estos dos aspectos que parecen ser opuestos son en realidad complementarios. Cada vocación desempeñaría así un papel de mediación entre el plano profundo e íntimo del ser humano y lo que se revela en superficie en el *quehacer*, uniendo de este modo los dos planos de la realidad. He querido desarrollar esta instancia, buscando sus orígenes en el pensamiento de Ortega y llegando a la conclusión de que la vocación operaría como una mediación entre el yo y la circunstancia, convirtiéndose, así, en el papel de *co-relación*, en un principio común a ambos términos heterogéneos: yo y circunstancia –creando un vínculo de tipo metafísico.

He examinado algunos de los principales escritos en los que se presenta la vocación, adoptando una visión prospectiva con el objeto de reunir diferentes aspectos que aún no se habían captado en otros estudios. He observado, de hecho, en cada uno de los textos analizados, un rasgo emergente que constituye la vocación y pone de relieve tanto su papel de mediación como su naturaleza originaria de fundamento de la “realidad radical”. Estas perspectivas, una vez integradas entre sí, han permitido hacer patente lo que era latente en el mismo concepto de vocación, es decir, el papel de *co-relación* entre los diversos aspectos de la vida humana que remiten a un principio originario, “radical”.

Cito dos adquisiciones entre los varios textos analizados. En *¿Qué es filosofía?* (1929), Ortega se pregunta cuál es el nuevo concepto de ser, identificado luego con la “realidad radical”, gracias a una superación de las categorías del sustancialismo y de las abstracciones del idealismo. La vocación aparece como una forma determinada, concreta, personal que la vida –el nuevo ser– asume de vez en cuando. Se trata de un ser ejecutivo, dinámico, que está en continuo *fieri* y que

se va delineando gracias a la vocación. Se llega así a la afirmación, en 1930, en “¿Qué es la vida?”, de que el yo de cada uno es –en el sentido más radical de su ser– vocación. Además, emergen claramente dos aspectos: (1) la vocación es anterior a la misma vida y constituye su raíz más auténtica: precede al yo y precede a la circunstancia; se trata de un núcleo originario que no puede ser modificado y que predispone, orienta toda la vida. (2) La vocación por este motivo no puede ser elegida, en el sentido estricto del término; lo que se puede decidir es adherirse a ella y cómo hacerlo; a través, por ejemplo, de la decisión por un cierto tipo de carrera. Sin embargo, no se trata de una construcción nuestra, porque ya la encontramos dentro de nosotros y no podemos cambiarla. En la vida, que siempre se ve como cambio, lo que permanece es precisamente la vocación; de hecho, es sobre la base de ella que se deberían tomar las decisiones y llevar a cabo los cambios consecuentes.

Así, al cotejar lo que escribe Ortega en varios pasajes, es decir, “yo soy vocación”, con la primera formulación de 1914 “yo soy yo y mi circunstancia”, ha sido posible llegar a una nueva formulación: *mi vocación soy yo y mi circunstancia*.

En segundo lugar, en la terminología orteguiana hay un uso repetido de los términos “profundo”, “profundidad”; todo lo que es originario tiene, para Ortega, una colocación hacia abajo. Por tal motivo, se podría definir la de Ortega como una “metafísica de la profundidad”, aunque no propiamente una metafísica de la trascendencia. Lo que emerge es, por tanto, esta constante búsqueda de un fundamento, de lo que se oculta *más allá* de la superficie. Es, entonces, una filosofía que, aunque se mueve en el plano patente de la realidad, busca continuamente un sentido originario y latente.

Lo que es superficial no tiene menos valor; sin embargo, no es suficiente, porque encuentra su razón profunda en lo que está *más allá*. Es en esta dimensión profunda donde surge la voz de la vocación. Los pasajes analizados han puesto de manifiesto cómo la vocación es anterior a la vida misma, constituyendo así en este sentido un “principio”, utilizando una terminología tradicional. Dicho principio resulta ser originario, independiente tanto de la esfera intelectual como de la volitiva, fundando así el “ser radical”, en la terminología orteguiana, de cada persona humana, constituyendo un núcleo originario que no puede ser modificado, y que predispone y orienta toda la vida. Por otro lado, también hay un aspecto que se modifica en la circunstancia en la que uno se encuentra, en función de nuestra respuesta a ella.

De lo que resulta del estudio realizado, en particular de los pasajes en los que Ortega afirma que soy en el más radical ser de mí mismo “vocación”, se puede deducir que la vocación, el “ser radical”, requiere una orientación de tipo metafísico, es decir, entendida por el filósofo español precisamente como “radical”. Por lo tanto, el “ser radical”, escribe Ortega, necesita de una “orientación radical”. La vocación, además, según lo dicho, es lo que orienta toda la existencia; es la trayectoria que debe tomar el arquero para que la flecha llegue directa al blanco; por lo tanto, la vocación misma puede ser considerada esta “orientación radical” de la existencia de cada uno. De esta manera, la vocación y la perspectiva metafísica hallan su punto de encuentro.

En conclusión, la vocación desempeñaría un papel de mediación metafísica porque acerca los dos términos antagónicos: el yo y la circunstancia. “Mediación” (o co-relación) porque correlaciona el plano latente de la profundidad, donde reside el auténtico yo, con el plano patente, manifiesto, el del yo circunstancial, ejecutivo. Metafísica porque proviene de un lugar *más allá* –*meta*– respecto a lo manifiesto, de un fondo que no es inmediatamente conocido, pero reclama ser descubierto. La respuesta afirmativa a la vocación es capaz de “trasfigurar” el yo circunstancial, adecuando la vida a la vocación, a ese principio, a ese fundamento del que depende toda nuestra vida.

BIBLIOGRAFÍA ORTEGUIANA, 2023*

Iván Caja Hernández-Ranera

ORCID: 0000-0001-9364-9412

1. Obras de Ortega y Gasset

- 1.1. Textos inéditos
- 1.2. Nuevas ediciones
- 1.3. Reediciones y reimpressiones
- 1.4. Traducciones

2. Obras sobre Ortega y Gasset

- 2.1. Estudios
- 2.2. Tesis doctorales
- 2.3. Tesinas
- 2.4. Índice temático

1. OBRAS DE ORTEGA Y GASSET

1.1. TEXTOS INÉDITOS

"El intelectual en el exilio. El epistolario entre José Ortega y Gasset y Lorenzo Luzuriaga". Edición de Paolo Scotton. *Temps d'Educació*, n.º 65, 2023, pp. 211-226.

Entre el corazón y la razón. Cartas José Ortega y Gasset – Victoria Ocampo (1917-1941). Edición de Marta Campomar. Traducción y notas de Cecilia Verdi. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2023.

J. Ortega y Gasset: Correspondência com portugueses. Organización y traducción de Margarida I. Almeida Amoedo. Prefacio de Javier Zamora Bonilla. Coimbra: Grácio Editor, 2023.

"José Ortega y Gasset – Ramiro de Maeztu. Epistolario (1908-1926). Segunda parte". Presentación y edición de María Luisa Maillard. *Revista de Estudios Ortegauianos*, n.º 46, 2023, pp. 23-82.

"José Ortega y Gasset – Ramiro de Maeztu. Epistolario (1908-1926). Tercera parte". Presentación y edición de María Luisa Maillard. *Revista de Estudios Ortegauianos*, n.º 47, 2023, pp. 31-71.

"Notas de trabajo de la carpeta *El hombre y la gente*. Primera parte". Edición de Marcos Alonso Fernández e Iván Caja Hernández-Ranera. *Revista de Estudios Ortegauianos*, n.º 46, 2023, pp. 5-21.

"Notas de trabajo de la carpeta *El hombre y la gente*. Segunda parte". Edición de Marcos Alonso Fernández e Iván Caja Hernández-Ranera. *Revista de Estudios Ortegauianos*, n.º 47, 2023, pp. 5-29.

Relaciones intelectuales entre Nicolai Hartmann y José Ortega y Gasset en los años 1906-1914. Edición de Dorota Leszczyna. Berna: Peter Lang, 2023.

* Aunque esta bibliografía corresponde al año 2023, también se incluyen trabajos de años anteriores que no fueron recopilados en su día.

Cómo citar este artículo:

Caja Hernández-Ranera, I. (2024). Bibliografía Ortegauiana, 2023. *Revista de Estudios Ortegauianos*, (49), 207–226.
<https://doi.org/10.63487/reo.vi49.31>

Revista de
 Estudios Ortegauianos
 N.º 49. 2024
 noviembre-abril



1.2. NUEVAS EDICIONES

El hombre y la gente y otros ensayos. Madrid: Alianza Editorial (El Libro de Bolsillo; 15), 2023.

La caza y los toros. Prólogos de José Luis López-Schümmer Treviño y Chapu Apaolaza. Barcelona: Deusto, 2023.

Papeles sobre Velázquez y Goya y otros ensayos. Madrid: Alianza Editorial (El Libro de Bolsillo; 16), 2023.

1.3. REEDICIONES Y REIMPRESIONES

España invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos. Prólogo de Federico Trillo-Figueroa. Barcelona: Espasa Libros (Austral; 477), 2023, 31.ª edición, 9.ª reimpresión.

La deshumanización del arte y otros ensayos de estética. Introducción de Valeriano Bozal. Barcelona: Espasa Libros (Austral; 13), 2023, 1.ª edición, 6.ª reimpresión.

1.4. TRADUCCIONES

"[Apuntes para un comentario al *Banquete* de Platón]" (fragmento). Francés:

Qu'est-ce que lire? Traducción de Mikaël Gómez Guthart. París: Allia, 2023.

De Europa meditatio quaedam. Francés:

Une méditation sur l'Europe. Traducción y prefacio de Jean Canavaggio. París: Bartillat, 2023.

España invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos. Francés:

L'Espagne invertébrée. Ébauche de quelques considérations historiques. Traducción de François Géal. Prefacio de Benoît Pellistrandi. París: Les Belles Lettres, 2023.

La deshumanización del arte e Ideas sobre la novela. Turco:

Sanatın insansızlaştırılması ve roman üstüne düşünceler. Traducción de Gül Işık. Estambul: Yapi Kredi, 2017.

La rebelión de las masas. Chino:

[*La rebelión de las masas*]. Traducción de W. Zhang. Pequín: The Commercial Press, 2021.

La rebelión de las masas. Letón:

Masu sacelšanās. Traducción de Signe Sirma. Prólogo de Javier Zamora Bonilla. Riga: Universidad de Letonia, 2023.

La rebelión de las masas. Turco:

Kitlelerin Ayaklanması. Traducción de Gül Işık. Estambul: Türkiye İş Bankası Kültür, 2010.

Meditaciones del Quijote. Chino:

[*Meditaciones del Quijote*]. Traducción de J. Wang y X. Cai. Pequín: The Commercial Press, 2021.

Meditaciones del Quijote. Turco:

Quijote üzerine düşünceler. Traducción de Mehmet Sait Şener. Estambul: Yapi Kredi, 2018.

Misión de la Universidad. Turco:

Üniversitenin misyonu. Traducción de Gül Işik. Estambul: Yapi Kredi, 1998.

"No ser hombre de partido". Polaco:

"Nie być człowiekiem partyjnym". Traducción de Dorota Leszczyna. *Riczniki Filozoficzne. Annales de Philosophie*, vol. 67, n.º 2, 2019, pp. 185-195.

Sobre una nueva interpretación de la historia universal. Exposición y examen de la obra de Arnold Toynbee: A Study of History. Portugués:

Uma interpretação da História Universal. Acerca de Toynbee. Traducción de Felipe Denardi. Campinas (São Paulo): Vide Editorial, 2023.

"Vives"; "El Intelectual y el Otro"; "Prólogo a un *Diccionario enciclopédico abreviado*"; "Prólogo a *Cartas finlandesas y Hombres del norte*, de Ángel Ganivet"; "[Prospecto de unas lecciones sobre «El hombre y la gente»]"; "Juan Luis Vives (1492-1540)"; "Juan Luis Vives y su mundo"; "Pidiendo un Goethe desde dentro.- *Carta a un alemán*"; "Goethe, el libertador"; "Sobre un Goethe bicentenario.- [Conferencia en Aspen]"; "[Segunda conferencia sobre Goethe en Aspen].- [Introducción]"; "Goethe sin Weimar"; "[Goethe y los Amigos del País]"; "Alrededor de Goethe.- [Conferencia en la librería Buchholz]". Turco:

Hakikat Krizinde Entelektüel ve Öteki: Vives-Goethe. Traducción de Soykan Özyurt. Estambul: Babil Kitap, 2023.

2. OBRAS SOBRE ORTEGA Y GASSET

2.1. ESTUDIOS

ACEVEDO GUERRA, Jorge: "Francisco Soler Grima y la recepción de Ortega en Chile", *Otrosiglo. Revista de Filosofía*, vol. 7, n.º especial, 2023, pp. 111-125.

D'ACUNTO, Giuseppe: *Il logos della carne. Il linguaggio in Ortega y Gasset e nella Zambrano*. Assisi, Italia: Cittadella, 2016.

ALARCÓN CID, Nicolás: "Entre Ortega y Heidegger: en torno a la pregunta por la técnica", *Síntesis. Revista de filosofía*, vol. 6, n.º 1, 2023, pp. 1-22.

ALMEIDA AMOEDO, Margarida I.: "Introducción". En ORTEGA Y GASSET, José, et. al.: *J. Ortega y Gasset: Correspondência com portugueses*. Organización y traducción de Margarida I. Almeida Amoedo. Prefacio de Javier Zamora Bonilla. Coimbra: Grácio Editor, 2023a, pp. 21-29.

- ALMEIDA AMOEDO, Margarida I.: "La filosofía de la técnica de Ortega y Gasset. Fundamentos y actualidad", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 47, 2023b, pp. 207-212. [Reseña a: ALONSO FERNÁNDEZ, Marcos: *Ortega y la técnica*. Madrid: CSIC / Plaza y Valdes, 2021].
- ALMEIDA AMOEDO, Margarida I.: "Ortega y Gasset e a teoria das gerações" [Online], *I Colóquio Internacional "Gerações Hispânicas"*. 07/04/2017, en *Cidade Futura*, 2019, pp. 1-9.
- ALONSO FERNÁNDEZ, Marcos y ECHEVERRÍA EZPONDA, Javier: "Ortega ensimismado. Una propuesta de *Obras completadas* de Ortega y Gasset", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 46, 2023a, pp. 185-195.
- ALONSO FERNÁNDEZ, Marcos: "El problemático lugar de la animalidad en la filosofía de Ortega", *Areté. Revista de Filosofía*, vol. 35, n.º 1, 2023b, pp. 7-27.
- ALONSO FERNÁNDEZ, Marcos: "Ortega y la genética. Aportaciones del pensamiento de Ortega y Gasset a la discusión ético-filosófica sobre la edición genética" [Online], *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, n.º 68, 2023c.
- ÁLVAREZ DE MON, Ignacio y NÚÑEZ CANAL, Margarita: "Narciso ante el espejo: ¿prosumidor o interlocutor? Citas de McLuhan a Ortega y Gasset" [Online], *Estudios sobre el Mensaje Periodístico*, vol. 29, n.º 3, 2023, pp. 629-638.
- ANDRÉS-GALLEGO, José: "Ortega y la historia". En CARDELLS MARTÍ, Francisco (coord.): *Ortega y Gasset, su visión de España*. Córdoba: Sekotia, 2023, pp. 135-174.
- ANTÓN MORENO, Miguel: "¿Qué diría Ortega sobre los ataques a obras de arte?", *Filosofía & Co.*, n.º 4, 2023, pp. 60-61.
- ARAS, Roberto E.: "Ortega, lector de Dante", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 46, 2023a, pp. 145-173.
- ARAS, Roberto E.: "El viaje de Ortega a Chile y su Discurso en el Parlamento chileno", *Otrosiglo. Revista de Filosofía*, vol. 7, n.º especial, 2023b, pp. 62-74.
- ARAS, Roberto E.: "Presentación". En ORTEGA Y GASSET, José y OCAMPO, Victoria: *Entre el corazón y la razón. Cartas José Ortega y Gasset – Victoria Ocampo (1917-1941)*. Edición de Marta Campomar. Traducción y notas de Cecilia Verdi. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2023c, pp. 15-19.
- ARENAS, Luis: "¿Vivimos por debajo de nuestras posibilidades? Keynes, Ortega y el fin del trabajo asalariado". En VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis y MAISO BLASCO, Jordi (dirs.): *Laboratorio Weimar. La crisis de la globalización en Euroamérica (1918-1933)*. Madrid: Tecnos, 2020, pp. 395-406.
- ARNAU NAVARRO, Juan: "Ortega y Gasset: el filósofo de la ciencia", *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 870, 2023a, pp. 52-55.
- ARNAU NAVARRO, Juan: "El libro más importante (y temperamental) de Ortega y Gasset cumple un siglo" [Online], *El País*, 8 de febrero, 2023b.
- D'ASCANIO, Valentina: "La perspectiva en Ortega como clave entre la vida y la cultura: implicaciones pedagógicas", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 47, 2023, pp. 99-120.
- BAGUR TALTAVULL, Juan: *España como vocación y circunstancia. La idea de nación en el pensamiento y la acción política de José Ortega y Gasset*. Madrid: Dykinson, 2023.

- BALAGUER GARCÍA, Esmeralda: *Los límites del decir. Razón histórica y lenguaje en el último Ortega*. Madrid: Tecnos, 2023a.
- BALAGUER GARCÍA, Esmeralda: "La técnica como forma de estar bien en el mundo: consideraciones en Ortega y Blumenberg" [Online], *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, n.º 68, 2023b.
- BARDET, Anne: "Ortega y Gasset: el exilio en Argentina o la esperanza perdida". En CHIHAIA, Matei; FERRER ORTEGA, Jesús G.; PÉREZ-GATICA, Sergio y SCHMICH, Niklas (eds.): *Caminos cruzados: filosofía y literatura del exilio español en América Latina*. Madrid / Frankfurt am Main: Iberoamericana Vervuert, 2023, pp. 207-218.
- BEHIELS, Lieve: "Las traducciones al neerlandés de la obra de Ortega y Gasset", *Livius*, n.º 8, 1996, pp. 27-39.
- BERTINETTO, Alessandro: "«La vida es el absoluto». Materiali sulla relazione fra la *Lebenslehre* di Fichte e il raciovitismo di Ortega", *Rivista di Storia della Filosofia*, n.º 3, 2002, pp. 469-488.
- BLANCO ALFONSO, Ignacio: *Nací sobre una rotativa. Las empresas culturales de José Ortega y Gasset*. Madrid: Tecnos, 2023a.
- BLANCO ALFONSO, Ignacio: "El Sol, un proyecto político y cultural para la modernización de España", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 47, 2023b, pp. 195-198. [Reseña a: AUBERT, Paul: *El diario El Sol en su época (1917-1939)*. Zaragoza: Pressas de la Universidad de Zaragoza, 2022].
- BRAVO GUZMÁN, Ailyn: "Ética y vida. Diálogo entre José Ortega y Gasset y Francisco Varela en torno al cuerpo como espacio ético", *Otrosiglo. Revista de Filosofía*, vol. 7, n.º especial, 2023, pp. 162-170.
- BUSQUETS, Loreto: "Jaspers y Ortega ante su tiempo: encuentros y desencuentros", *Studi Ispanici*, n.º 48, 2023, pp. 115-154.
- CALADO, Adérito: "A influência de Ortega y Gasset no Brasil", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*, vol. 85, 1990, pp. 75-84.
- CALDAS, Sérgio: *A teoria da história em Ortega y Gasset: a partir da razão histórica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.
- CAMPOMAR, Marta: "Palabras preliminares de la editora". En ORTEGA Y GASSET, José y OCAMPO, Victoria: *Entre el corazón y la razón. Cartas José Ortega y Gasset – Victoria Ocampo (1917-1941)*. Edición de Marta Campomar. Traducción y notas de Cecilia Verdi. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2023a, pp. 9-14.
- CAMPOMAR, Marta: "Ortega y Gasset y el problema de la identidad inconclusa de los pueblos jóvenes de América", *Otrosiglo. Revista de Filosofía*, vol. 7, n.º especial, 2023b, pp. 37-61.
- CAMUS, Albert: "Diario de 27 de noviembre de 1954", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 46, 2023, pp. 183-184.
- CARDELLS MARTÍ, Francisco (coord.): *Ortega y Gasset, su visión de España*. Córdoba: Sekotia, 2023a.
- CARDELLS MARTÍ, Francisco: "Presentación". En CARDELLS MARTÍ, Francisco (coord.): *Ortega y Gasset, su visión de España*. Córdoba: Sekotia, 2023b, pp. 9-24.
- CARDELLS MARTÍ, Francisco: "La Reconquista y lo español". En CARDELLS MARTÍ, Francisco (coord.): *Ortega y Gasset, su visión de España*. Córdoba: Sekotia, 2023c, pp. 67-104.

- CARPINTERO ORTEGA, Rafael: "[Ortega y Gasset y la traducción]", *Kutadgu Bilig: Investigación en Ciencias Filosóficas*, n.º 8, 2005, pp. 77-84.
- CARRIAZO RUIZ, José Ramón: *Ortega. Vidas, obras, leyendas*. Madrid: Cátedra, 2023a.
- CARRIAZO RUIZ, José Ramón: "Una empresa Hispano-Alemana. Las *Gesammelte Werke* de Ortega y Gasset (1954-1956)", *Studi Ispanici*, n.º 48, 2023b, pp. 155-180.
- CARVALHO, José Maurício de: "Ortega y Gasset, a vida como realidade metafísica", *Transformação*, vol. 38, n.º 1, 2015, pp. 167-186.
- CARVALHO, José Maurício de y COSTA BESSA, Venessa da: "Ética e Direito no discurso político de Ortega y Gasset", *Kalagatos: Revista de Filosofia*, vol. 9, n.º 17, 2012, pp. 97-127.
- CARVALHO, José Maurício de: *Introdução à filosofia da razão vital de Ortega y Gasset*. Londrina: Cefil, 2002.
- CEREZO GALÁN, Pedro: "Tres paradigmas del pensamiento español contemporáneo: trágico (Unamuno), reflexivo (Ortega) y especulativo (Zubiri)". En: *Maestros de pensamiento en la España del siglo XX*. Madrid: Guillermo Escolar Editor, 2023a, pp. 15-52.
- CEREZO GALÁN, Pedro: "De camino hacia sí mismo (1905-1914)". En: *Maestros de pensamiento en la España del siglo XX*. Madrid: Guillermo Escolar Editor, 2023b, pp. 55-73.
- CEREZO GALÁN, Pedro: "El bosque y la retama ardiendo (apuntes sobre realismo poético en *Meditaciones del Quijote*)". En: *Maestros de pensamiento en la España del siglo XX*. Madrid: Guillermo Escolar Editor, 2023c, pp. 75-88.
- CEREZO GALÁN, Pedro: "*Páthos, éthos, lógos* (en homenaje a Antonio Rodríguez Huéscar)". En: *Maestros de pensamiento en la España del siglo XX*. Madrid: Guillermo Escolar Editor, 2023d, pp. 89-108.
- CEREZO GALÁN, Pedro: "Contingencia versus necesidad (la razón vital de Ortega frente al necesitarismo de Leibniz)". En: *Maestros de pensamiento en la España del siglo XX*. Madrid: Guillermo Escolar Editor, 2023e, pp. 109-132.
- CEREZO GALÁN, Pedro: "Idea y ámbito de la metafísica en J. Ortega y X. Zubiri". En: *Maestros de pensamiento en la España del siglo XX*. Madrid: Guillermo Escolar Editor, 2023f, pp. 135-166.
- CHALUPA, Jiri y REICHWALDEROVÁ, Eva: "Ortega y Gasset en la montaña rusa de la historia centroeuropea". En FERNÁNDEZ ULLOA, Teresa; SANTIAGO GUERVÓS, Javier de y SOLER GALLO, Miguel (coords.): *Cine, literatura y otras artes al servicio de las ideologías*. Berlín: Peter Lang, 2023, pp. 97-106.
- CIHAN, Mustafa: *José Ortega y Gasset de Insan ve Tarih Felsefesi*. [*Filosofía del hombre y la historia en José Ortega y Gasset*]. Konya, Turquía: Çizgi Kitabevi, 2010.
- CONDE MORA, Francisco Glicerio: "España invertebrada: lo religioso y la Iglesia". En CARDELLS MARTÍ, Francisco (coord.): *Ortega y Gasset, su visión de España*. Córdoba: Sekotia, 2023, pp. 121-134.
- CORDUA SOMMER, Carla: "Ortega y Gasset ayer y hoy", *Otrosiglo. Revista de Filosofía*, vol. 7, n.º especial, 2023, pp. 15-26.
- CORSI, Daniele: "*Literaturas europeas de vanguardia* (1925): Un diálogo intermedial con José Ortega y Gasset y Jean Epstein". En GARCÍA, Carlos (ed.): *Guillermo de Torre. 120 años*. Madrid: Albert Editor, 2020, pp. 273-294.

- CÓRTEZ, Norma: "Notas sobre a presença de Ortega y Gasset no Brasil (1930-1960)", *Revista Brasileira*, n.º 77, 2013, pp. 77-94.
- COSTA BESSA, Venessa da y CARVALHO, José Maurício de: "Ética e Direito no discurso político de Ortega y Gasset", *Kalagatos: Revista de Filosofia*, vol. 9, n.º 17, 2012, pp. 97-127.
- DÍAZ ÁLVAREZ, Jesús M.: "Javier Muguerza, el exilio filosófico del 39 y el legado de Ortega". En CHIHAIA, Matei; FERRER ORTEGA, Jesús G.; PÉREZ-GATICA, Sergio y SCHMICH, Niklas (eds.): *Caminos cruzados: filosofía y literatura del exilio español en América Latina*. Madrid / Frankfurt am Main: Iberoamericana Vervuert, 2023, pp. 219-236.
- DÍAZ ÁLVAREZ, Jesús M. y EXPÓSITO ROPERO, Noé: "The Reception of Husserl's Phenomenology in Contemporary Spain: incomplete Notes", *The new Yearbook for Phenomenology and phenomenological Philosophy*, vol. XX, 2022, pp. 17-38.
- DOMÍNGUEZ REY, Antonio: "Predicado en busca de sujeto: la Nueva Lingüística de José Ortega y Gasset", *Analecta Husserliana*, n.º 68, 2000, pp. 255-283.
- ECHEVERRÍA EZPONDA, Javier y ALONSO FERNÁNDEZ, Marcos: "Ortega ensimismado. Una propuesta de *Obras completadas* de Ortega y Gasset", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 46, 2023, pp. 185-195.
- ESCÁMEZ SÁNCHEZ, Juan: *Ortega y Gasset*. Recife: Fundación Joaquim Nabuco / Editora Massangana, 2010.
- EXPÓSITO ROPERO, Noé y DÍAZ ÁLVAREZ, Jesús M.: "The Reception of Husserl's Phenomenology in Contemporary Spain: incomplete Notes", *The new Yearbook for Phenomenology and phenomenological Philosophy*, vol. XX, 2022, pp. 17-38.
- EZQUERRA GÓMEZ, Jesús: "Ortega y el fascismo", *Estudios Filosóficos*, vol. 72, n.º 211, 2023, pp. 505-526.
- FERRACUTI, Gianni: "«...e quindi uscimmo a riveder le stelle»: nuova visione del reale e nuovo lessico filosofico in Ortega e Zubiri" [Online], *Rocinante. Rivista di filosofia ibérica, iberoamericana e interculturale*, n.º 14, 2023, pp. 73-86.
- FERRACUTI, Gianni: *Ortega y Gasset. Esperienza religiosa e crisi della modernità*. San Marino: Il Cerchio, 2014.
- FERRARI, Márcio: "José Ortega y Gasset. Um pesquisador do conhecimento" [Online], *Nova Escola*, 31 de julio, 2006, pp. 75-84.
- FERREIRA, Edson: "Narrativa biográfica como método hermenéutico vivencial en el pensamiento filosófico de Ortega y Gasset", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 46, 2023, pp. 121-143.
- FLOR, Fernando R. de la: "Ortega y Gasset e a Arte do Ensaio", *Revista Brasileira*, n.º 77, 2013, pp. 31-54.
- FONCK, Béatrice: *José Ortega y Gasset. Penseur de l'Europe*. París: Les Belles Lettres, 2023.
- GAOS, José: *Los pasos perdidos. Escritos sobre Ortega y Gasset*, introducción y edición de José Lasaga Medina. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, 2013.
- GARCÍA GARCÍA-BRIZUELA, Rosa Ana: "Ortega y Gasset, José (2020), *España invertebrada*, Alianza Editorial, Madrid, 168 págs.", *Baética. Estudios de Historia Moderna y Contemporánea*, n.º 43, 2023, pp. 497-500. [Reseña a ORTEGA Y GASSET, José: *España invertebrada y otros ensayos*. Madrid: Alianza Editorial (El Libro de Bolsillo; 2), 2.ª ed., 2020].

- GIORNETTI, Francesco: "Barrios Casares, Manuel: *La vida como ensayo y otros ensayos. Kundera, Benjamin, Ortega*. Sevilla: Athenaica ediciones, 2022, 210 pp.", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 40, n.º 1, 2023, pp. 235-236. [Reseña a: BARRIOS CASARES, Manuel: *La vida como ensayo y otros ensayos. Kundera, Benjamin, Ortega*. Sevilla: Athenaica, 2021].
- GÓMEZ PIN, Víctor: "De Ortega a la subversión cuántica: la esencial cuestión de los principios". En ORDEN JIMÉNEZ, Rafael V.; BERNABÉ PAJARES, Alberto y PAJÓN LEYRA, Ignacio (eds.): *La filosofía griega y su legado. Homenaje a Tomás Calvo Martínez*. Madrid: Guillermo Escolar Editor, 2021, pp. 599-606.
- GONÇALVES JR., Arlindo F.: "A História da Filosofia na América Latina e o legado de Ortega y Gasset" [Online]. En *Anais Eletrônicos do VII Encontro Internacional da ANPHLAC*. Campinas: Ediciones de la Pontificia Universidade Católica de Campinas, 2006, pp. 1-13.
- GONZÁLEZ ARANEDA, Sergio: "El fenómeno de la muerte como indicativo de vida y creación en Ortega y Gasset". En BALIEIRO, Marcos; DIAS PINHEIRO, Mariana; MATOS DA SILVA, Rodrigo; DIAS RIBEIRO, Renata; LINS, Mariana; WOLNEY, Allan y MOURA, Camila (orgs.): *Filosofia, Vida e Morte. IV Congresso Nacional Online* [E-Book]. Sergipe, Brasil: Marcos Balieiro, et. al., 2021, pp. 391-401.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Enrique: "La controversia entre Ortega y Heidegger sobre construir y habitar, clave para la comprensión de tres tesis orteguianas", *Quién: revista de filosofía personalista*, n.º 18, 2023, pp. 121-145.
- GONZÁLEZ ORTEGÓN, Marta: "Ideas de caramelo: pensamientos y textos para no matarse antes de tiempo", *Alfa. Revista de la Asociación Andaluza de Filosofía*, n.º 39, 2023, pp. 257-263. [Reseña a: BARRIOS CASARES, Manuel: *La vida como ensayo y otros ensayos. Kundera, Benjamin, Ortega*. Sevilla: Athenai-ca, 2021].
- GORDO PIÑAR, Gemma: "A cien años de *El tema de nuestro tiempo*: la visita de Einstein a España", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 47, 2023, pp. 143-164.
- GRANDE SÁNCHEZ, Pedro José: "Consideraciones sobre los Símbolos del pensador en José Ortega y Gasset: genealogía y repercusión de una imagen filosófica", *Revista de Hispanismo Filosófico*, n.º 27, 2022, pp. 143-152.
- GRAU DUHART, Olga: "«¡Ey! Galileo»", *Otrosiglo. Revista de Filosofía*, vol. 7, n.º especial, 2023, pp. 126-135.
- GUIMARÃES, Aquiles C.: "A presença do pensamento de Ortega y Gasset no Brasil", *Revista de Filosofia*, vol. 1, n.º 1, 1998, pp. 97-105.
- GUISSEPE, Yulibeth: "José Ortega y Gasset: la percepción de un ser humano en facetas", *Revista Electrónica de Humanidades, Educación y Comunicación Social*, año 4, n.º 7, 2009, pp. 210-221.
- GUO, Yingying: "Ortega y Gasset, José; Wang, J. (Trad.); Cai, X. (Trad.), *Meditaciones del Quijote*, Beijing, The Commercial Press, 2021, 140 págs. Ortega y Gasset, José; Zhang, W. (Trad.), *La rebelión de las masas*, Beijing, The Commercial Press, 2021, 279 págs.", *Revista de Hispanismo Filosófico*, n.º 27, 2022, pp. 283-285. [Reseña a: ORTEGA Y GASSET, José: *Meditaciones del Quijote*. Traducción de J. Wang y X. Cai. Pequín: The Commercial Press, 2021, y ORTEGA Y GASSET, José: *La rebelión de las masas*. Traducción de W. Zhang. Pequín: The Commercial Press, 2021].
- GUTIÉRREZ MANRIQUE, Carlos: "J. Zamora Bonilla, *Ortega y Gasset. La aventura de la verdad*, Barcelona, Shackleton Books, 2022, 192 pp.", *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, vol. 26,

n.º 2, 2023, pp. 349-352. [Reseña a: ZAMORA BONILLA, Javier: *Ortega y Gasset. La aventura de la verdad*. Prólogo de Antonio Garrigues Walker. Barcelona: Shackleton Books, 2022].

GUTIÉRREZ POZO, Antonio: "Por una cultura raciovitalista, deportiva y festival: cien años de *El tema de nuestro tiempo* de Ortega y Gasset", *Thémata. Revista de Filosofía*, n.º 68, 2023, pp. 492-511.

GUTIÉRREZ SIMÓN, Rodolfo: "«La política de Onán»: reflexiones orteguianas sobre el utopismo". En HERMIDA DEL LLANO, Cristina (coord.): *Utopías y distopías en el pensamiento iberoamericano*. Madrid: Dykinson, 2023, pp. 233-243.

GUTIÉRREZ SIMÓN, Rodolfo: "Individuo, educación, masas y democracia: Ortega y Dewey en los años de Weimar". En MAISO BLASCO, Jordi (ed.): *Perspectivas sobre la época de Weimar y la crisis de entreguerras (1918-1933)*. Viña del Mar (Chile): Cenaltes, 2022, pp. 121-140.

GUTIÉRREZ SIMÓN, Rodolfo: "Élites y ciudadanía en dos propuestas liberales democráticas: desavenencias sobre la opinión pública en Lippmann y Ortega", *Ápeiron: estudios de filosofía*, n.º 14, 2021, pp. 97-122.

HARADA, Eduardo: "Einstein y Ortega: relativismo, teoría de la relatividad y perspectivismo", *Elementos*, n.º 62, 2006, pp. 3-13.

HARO HONRUBIA, Alejandro de: "La ética de la «virtud» en la obra de José Ortega y Gasset. Contribución del filósofo español a una tradición con dos grandes momentos: el kantiano y el aristotélico", *Ideas y Valores. Revista Colombiana de Filosofía*, vol. 72, n.º 183, 2023a, pp. 101-119.

HARO HONRUBIA, Alejandro de: "¿Por qué el hombre no tiene naturaleza? La figura del animal fantástico como respuesta en el pensamiento de Ortega" [Online], *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, n.º 68, 2023b.

HERRERAS MALDONADO, Enrique: "El socialismo en Ortega". En ALONSO ROMERO, Elvira; AZNAR, Hugo y MENÉNDEZ ALZAMORA, Manuel (eds.): *La Generación del 14. España ante su Modernidad inacabada*. Madrid: Plaza y Valdés, 2016, pp. 179-197.

HINOJO, María Laura: *Vocación y verdad. Una aproximación al pensamiento de José Ortega y Gasset*. Londres: Editorial Académica Española, 2019.

HOLMES, Oliver: "José Ortega y Gasset" [Online]. En ZALTA, Edward N. y NODELMAN, Uri (eds.): *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: Stanford University, 2022.

HORTA SANZ, María Jesús: "[Reflexiones sobre el concepto de realidad y Don Quijote en la novela de Cervantes]", *Kutadgu Bilig: Investigación en Ciencias Filosóficas*, n.º 8, 2005, pp. 63-69.

IŞIK, Gül: *İspanya: Bir Başka Avrupa. [España es otra Europa]*. Estambul: Metis, 1991.

JÁCOME GONZÁLEZ, Sara: "Los ámbitos utópicos en la filosofía de José Ortega y Gasset: la utopía de la traducción". En HERMIDA DEL LLANO, Cristina (coord.): *Utopías y distopías en el pensamiento iberoamericano*. Madrid: Dykinson, 2023, pp. 245-256.

JAGUARIBE, Helio: "Ortega y Gasset: vida e obra", *Revista Brasileira*, n.º 46, 2006, pp. 125-156.

JIMÉNEZ-DÍAZ, José Francisco: "La restauración canovista en José Ortega y Gasset". En SANTOS GONZÁLEZ, Diego y TAMBOLEO GARCÍA, Rubén (coords.): *Reflexiones desde la incertidumbre. Una obligada reconstrucción social*. Madrid: Dykinson, 2023, pp. 474-488.

- JIMÉNEZ-DÍAZ, José Francisco: "La visión político-educativa del joven Ortega y Gasset ante el problema de España", *Política y Sociedad*, vol. 58, n.º 2, 2021, pp. 1-15.
- JIMÉNEZ VEGA, Mercedes y LÓPEZ COBO, Azucena: "De cómo escritores y editores se cartearon en los años 60 pidiéndose favores y perdones. Alfonso Canales y *Revista de Occidente* cien años después". En: *Investigaciones DACIU 2022-2023*. Málaga: Avanza, 2023, pp. 281-286.
- JOÃO NEVES, María: "Sobre la metáfora operante de los «claros del bosque» en Ortega y Gasset, Martin Heidegger y María Zambrano", *Aurora*, n.º 13, 2012, pp. 40-49.
- KOCAMAN, Ayşe Çiğdem: "[El problema de la masificación en la filosofía de Ortega y Gasset, la educación cultural y la misión de la Universidad]", *Kaygi. Revista de Filosofía de la Facultad de Ciencias y Letras de la Universidad Bursa Uludağ*, vol. 22, n.º 1, 2023, pp. 213-263.
- LAISO, Fabio: "La circostanza di Ortega e la situazione di Sartre" [Online], *Filosofia e Nuovi Sentieri*, n.º 15, 2018.
- LANZ, Juan José: "Baroja, Azorín y la teoría de la novela orteguiana", *Olivar*, n.º 9, 2007, pp. 43-70.
- LARA MARTÍNEZ, Laura y LARA MARTÍNEZ, María: "La monarquía en una «España invertebrada»". En CARDELLS MARTÍ, Francisco (coord.): *Ortega y Gasset, su visión de España*. Córdoba: Sekotia, 2023, pp. 25-66.
- LARA MARTÍNEZ, María y LARA MARTÍNEZ, Laura: "La monarquía en una «España invertebrada»". En CARDELLS MARTÍ, Francisco (coord.): *Ortega y Gasset, su visión de España*. Córdoba: Sekotia, 2023, pp. 25-66.
- LASAGA MEDINA, José: "Actualidad de Ortega. Escenarios del siglo XX para el siglo XXI", *Revista de Occidente*, n.º 506-507, 2023a, pp. 67-85.
- LASAGA MEDINA, José: "Carta de Heidegger a Blochmann", traducción de Jean-Claude Lévêque y Roberto Navarrete Alonso, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 40, n.º 3, 2023b, pp. 627-633.
- LASAGA MEDINA, José: "Cien años de *El tema de nuestro tiempo*. Un horizonte muy abierto", *Investigaciones Fenomenológicas. Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, n.º 20, 2023c, pp. 93-115.
- LASAGA MEDINA, José: "Una revista española en la crisis europea de Entreguerras. Notas sobre la *Revista de Occidente* (1923-1936)", *Hitos. Anuario de Historia de la Filosofía Española*, n.º 2, 2023d, pp. 81-95.
- LESZCZYNA, Dorota: *Relaciones intelectuales entre Nicolai Hartmann y José Ortega y Gasset en los años 1906-1914*. Berna: Peter Lang, 2023a.
- LESZCZYNA, Dorota: "Nicolai Hartmann y José Ortega y Gasset: una visión general de una relación intelectual a partir de la correspondencia de dos filósofos entre 1907 y 1912" [Online], *Diámetros*, n.º 75, 2023b, pp. 1-16.
- LESZCZYNA, Dorota: [*En busca de una realidad radical. La nueva crítica de José Ortega y Gasset a la razón*]. Wrocław: Universidad de Wrocław, 2022.
- LESZCZYNA, Dorota: *Ortega y la Escuela de Marburgo*. Berna: Peter Lang, 2020.
- LESZCZYNA, Dorota: *Del idealismo al realismo crítico. La política como realización en José Ortega y Gasset*. Berna: Peter Lang, 2019.

- LESZCZYNA, Dorota: "Interpretación de Ortega y Gasset de la filosofía de Kant: del idealismo marburgués a la ontología crítica" [Online], *Análisis. Revista de Investigación Filosófica*, vol. 4, n.º 1, 2017, pp. 1-25.
- LESZCZYNA, Dorota: "[Tareas de la filosofía posneokantiana interpretadas por José Ortega y Gasset]", *The Polish Journal of Aesthetics*, vol. 26, n.º 3, 2012, pp. 51-60.
- LÉVÊQUE, Jean-Claude: "Encuentros y desencuentros: Heidegger y Ortega en una carta dirigida a Elizabeth Blochmann". En LASAGA MEDINA, José: "Carta de Heidegger a Blochmann", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 40, n.º 3, 2023, pp. 627-630.
- LÓPEZ COBO, Azucena: "La encrucijada de la novela española en 1902", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 46, 2023a, pp. 202-205. [Reseña a: RODRÍGUEZ GARCÍA, María: *Filosofía y novela. De la generación del 98 a José Ortega y Gasset*. Sevilla: Athenaica, 2018].
- LÓPEZ COBO, Azucena: "Zamora Bonilla, Javier, *Ortega y Gasset. La aventura de la verdad*, Prólogo de Antonio Garrigues Walker, Barcelona, Shackleton Books, 2022, 192 págs.", *Revista de Hispanismo Filosófico*, n.º 28, 2023b, pp. 274-278. [Reseña a: ZAMORA BONILLA, Javier: *Ortega y Gasset. La aventura de la verdad*. Prólogo de Antonio Garrigues Walker. Barcelona: Shackleton Books, 2022].
- LÓPEZ COBO, Azucena y JIMÉNEZ VEGA, Mercedes: "De cómo escritores y editores se cartearon en los años 60 pidiéndose favores y perdones. Alfonso Canales y *Revista de Occidente* cien años después". En: *Investigaciones DACIU 2022-2023*. Málaga: Avanza, 2023c, pp. 281-286.
- MAILLARD GARCÍA, María Luisa: "Ortega y Victoria Ocampo. La importancia de una correspondencia", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 46, 2023, pp. 197-201. [Reseña a: ORTEGA Y GASSET, José y OCAMPO, Victoria: *Entre el corazón y la razón. Cartas José Ortega y Gasset – Victoria Ocampo. 1917-1941*. Edición de Marta Campomar. Traducción y notas de Cecilia Verdi. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2023].
- MARCOS, Antonio Alonso y ROCCO LOZANO, Valerio: "Ortega, filósofo de la historia: el influjo crítico de Hegel en la teoría de las creencias y las generaciones", *Ideas y Valores. Revista Colombiana de Filosofía*, vol. 72, n.º 181, 2023, pp. 127-149.
- MARIAS, Julián: "Antropología metafísica", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 47, 2023, pp. 173-177.
- MÁRQUEZ PADORNO, Margarita: "La nación vertebrada en la biografía intelectual orteguiana", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 47, 2023, pp. 212-215. [Reseña a: BAGUR TALTAVULL, Juan: *España como vocación y circunstancia. La idea de nación en el pensamiento y la acción política de José Ortega y Gasset*. Madrid: Dykinson, 2023].
- MARTÍN, Francisco José (comp.): *Recepciones de Ortega y Gasset en Chile, en Otroriglo. Revista de Filosofía*, vol. 7, n.º especial. Santiago de Chile: Centro de Escritura y Pensamiento Otroriglo, 2023a.
- MARTÍN, Francisco José: "Introducción: Ortega y Gasset en Chile", *Otroriglo. Revista de Filosofía*, vol. 7, n.º especial, 2023b, pp. 9-14.
- MARTÍN, Francisco José: "Millas y Ortega. De la decisión vocacional y de la elección y afianzamiento de un modelo de filosofía", *Otroriglo. Revista de Filosofía*, vol. 7, n.º especial, 2023c, pp. 92-110.
- MARTÍN, Francisco José: "El puente de la traducción y la guerra del contexto. (A propósito de «Miseria y esplendor de la traducción» de Ortega y Gasset: una lectura política)". En LAFARGA, Francisco y PEGENAUTE, Luis (coords.): *Elementos para una articulación del pensamiento sobre la traducción en España*. Kassel, Alemania: Reichenberger, 2023d, pp. 345-368.

- MARTÍNEZ BECERRA, Pablo: "Los libros y ediciones chilenas de Ortega y Gasset. Una polémica en torno a la piratería editorial", *Otrosiglo. Revista de Filosofía*, vol. 7, n.º especial, 2023, pp. 75-91.
- MARTÍNEZ LLORCA, Fernando y SALGADO GONZÁLEZ, Sebastián: "José Ortega y Gasset". En JIMÉNEZ CASTAÑO, David (coord.): *Historia de la Filosofía. Textos Bachillerato. Pruebas de Acceso a las Universidades de Castilla y León*. Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2023, 11.ª ed., pp. 143-150.
- MELLO KUJAWSKI, Gilberto de: *O sentido da vida. "Transforma-te em quem és"*. São Paulo: Migalhas, 2014.
- MELLO KUJAWSKI, Gilberto de: *Ortega y Gasset: a aventura da razão*. São Paulo: Moderna, 1994.
- MOLLO, María Lida: "Crisis y razón histórica en la filosofía española según Giuseppe Cacciatore", *Cultura Latinoamericana. Revista de estudios interculturales*, vol. 37, n.º 1, 2023, pp. 22-40.
- MONFORT PRADES, Juan Manuel: "Sociedad de masas y técnica en Fahrenheit 451: una introducción al pensamiento de Ortega y Gasset". En KAZMIERCZAK, Marcin; SIGNES, María Teresa y CARREIRA, Cintia (coords.): *Aproximaciones interdisciplinarias a la resiliencia en la sociedad del siglo XXI*. Madrid: Dykinson, 2023a, pp. 327-342.
- MONFORT PRADES, Juan Manuel: "La crisis de la cultura como crisis filosófica", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 46, 2023b, pp. 206-208. [Reseña a: PÉREZ LAZO, Ariel: *La crisis de la cultura occidental. Revisitando un tema de Ortega y Gasset desde una perspectiva contemporánea*. Miami: Éxodus, 2022].
- MONFORT PRADES, Juan Manuel: "Expósito Roperero, Noé, *La ética de Ortega y Gasset. Del deber al imperativo biográfico*, UNED, Madrid, 2021, 353 págs.", *Revista de Hispanismo Filosófico*, n.º 27, 2022, pp. 246-248. [Reseña a: EXPÓSITO ROPERERO, Noé: *La ética de Ortega y Gasset. Del deber al imperativo biográfico*. Madrid: UNED, 2021].
- MONTOJO SÁNCHEZ, Lucas: "América y Ortega. Una relación teligible". En CARDELLS MARTÍ, Francisco (coord.): *Ortega y Gasset, su visión de España*. Córdoba: Sekotia, 2023, pp. 105-120.
- MORA GARCÍA, José Luis: "Continuidad y vigencia del pensamiento orteguiano", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 47, 2023, pp. 198-203. [Reseña a: LASAGA MEDINA, José: *Meditaciones para un siglo: la filosofía política de Ortega y Gasset*. Madrid: Cinca, 2022].
- NACA, Ibrahim: "[Una búsqueda de la vida al pensamiento, del pensamiento al ideal: Ortega y Gasset]", *Revista del Departamento de Filosofía de la Universidad Tamaşa Erciyes*, n.º 15, 2021, pp. 67-85.
- NAGEL, Ulrich P. W.: "El silencio de José Ortega y Gasset", *RA. Revista de Arquitectura*, n.º 4, 2000, pp. 57-66.
- NARVÁEZ BUENO, Manuel: "La Colección que aprendió José Ortega y Gasset". En PÉREZ-RUBÍN, Juan; FERNÁNDEZ ASTASIO, Balbina; ONRUBIA CHINARRO, Marta y DÍAZ-ACHA, Yael (coords.): *Libro de Resúmenes XXV Bienal de la Real Sociedad Española de Historia Natural*. Madrid: Real Sociedad Española de Historia Natural, 2023, pp. 217-218.
- NAVAJAS, Gonzalo: "Wilhelm Dilthey, José Ortega y Gasset y la *Lebensphilosophie*", *Studi Ispanici*, n.º 48, 2023, pp. 181-197.
- NAVARRO CARO, Valentín: "La Masa indomable. Notas sobre el concepto de democracia en Ortega y Gasset", *Revista Internacional de Pensamiento Político*, n.º 18, 2023, pp. 429-446.

- NEGRI, Juan Javier: "Prólogo". En ORTEGA Y GASSET, José y OCAMPO, Victoria: *Entre el corazón y la razón. Cartas José Ortega y Gasset – Victoria Ocampo (1917-1941)*. Edición de Marta Campomar. Traducción y notas de Cecilia Verdi. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2023, pp. 21-24.
- NICOLÁS MARÍN, Juan Antonio: "El principio vital de Leibniz y su recepción por J. Ortega y Gasset". En NICOLÁS MARÍN, Juan Antonio et. al. (eds.): *G. W. Leibniz. Razón, verdad y diálogo*. Granada: Comares, 2023, pp. 299-310.
- NÓMEZ, Naín: "La teoría de las generaciones en la crítica de la poesía chilena", *Otrosiglo. Revista de Filosofía*, vol. 7, n.º especial, 2023, pp. 148-161.
- NÚÑEZ CANAL, Margarita e ÁLVAREZ DE MON, Ignacio: "Narciso ante el espejo: ¿prosumidor o interlocutor? Citas de McLuhan a Ortega y Gasset" [Online], *Estudios sobre el Mensaje Periodístico*, vol. 29, n.º 3, 2023, pp. 629-638.
- NÚÑEZ CANAL, Margarita; VÁZQUEZ BARRIO, Tamara y NÚÑEZ LADEVÉZE, Luis: "El tránsito a la modernidad líquida global: la *rebelión de las masas* en el *vecindario indefinido*" [Online], *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura*, vol. 196, n.º 797, 2020, pp. 1-12.
- NÚÑEZ LADEVÉZE, Luis; VÁZQUEZ BARRIO, Tamara y NÚÑEZ CANAL, Margarita: "El tránsito a la modernidad líquida global: la *rebelión de las masas* en el *vecindario indefinido*" [Online], *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura*, vol. 196, n.º 797, 2020, pp. 1-12.
- D'OLHABERRIAGUE, Concha: "Filología, pensamiento y vida en el Ortega de la segunda navegación", *Revista de estudios orteguianos*, n.º 47, 2023, pp. 203-206. [Reseña a BALAGUER GARCÍA, Esmeralda: *Los límites del decir. Razón histórica y lenguaje en el último Ortega*. Madrid: Tecnos, 2023].
- OYARZUN ROBLES, Pablo: "La filosofía y el espacio público", *Otrosiglo. Revista de Filosofía*, vol. 7, n.º especial, 2023, pp. 27-36.
- PACHÓN SOTO, Damián: "Ortega y Gasset y la «decadencia de España»", *Análisis. Revista de Investigaciones Humanísticas*, n.º 71, 2007, pp. 247-281.
- PADILHA, Tarcísio: "*Hispanidad* e universalismo na filosofia de Ortega y Gasset", *Revista Brasileira*, n.º 46, 2006, pp. 115-124.
- PADILLA GÁLVEZ, Jesús: "*Lebensform versus forma* (dual) de vida", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 47, 2023a, pp. 121-141.
- PADILLA GÁLVEZ, Jesús: "Divergencias filosóficas. Constelaciones filosóficas entre José Ortega y Gasset y Max Scheler", *Dókos. Revista filosófica*, n.º 31-32, 2023b, pp. 59-82.
- PADILLA GÁLVEZ, Jesús: "«Ein Problem *zerdenken*» o cómo mitigar el pensamiento", *Dókos. Revista filosófica*, n.º 31-32, 2023c, pp. 233-274. [Reseña a: VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis: *Ortega y Gasset. Una experiencia filosófica española*. Madrid: Guillermo Escolar Editor, 2023].
- PANAJO, Francesca: "Los marcadores del discurso en *Meditaciones del Quijote*: un estudio contrastivo español-italiano" [Online], *Rocinante. Rivista di filosofia ibérica, iberoamericana e interculturale*, n.º 14, 2023, pp. 157-169.
- PARENTE, Lucía M. G.: "El cuerpo: *punto cero* del fluir cósmico. Una lectura orteguiana", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 47, 2023, pp. 181-193.

- PELLISTRANDI, Benoît: "Préface. Un livre pour renaître?" En ORTEGA Y GASSET, José: *L'Espagne invertébrée. Ébauche de quelques considérations historiques*. Traducción de François Géal. París: Les Belles Lettres, 2023, pp. 9-28.
- PORTELLA, Eduardo: "Ortega y Gasset, o espectador participativo", *Revista Brasileira*, n.º 77, 2013, pp. 27-30.
- PORTELLA, Eduardo: "Permanência de Ortega y Gasset", *Revista Brasileira*, n.º 46, 2006, pp. 99-106.
- PRADO, Ángeles: "Pérez de Ayala y Ortega y Gasset: testimonios de una amistad. Trece cartas en su contexto". En SERRANO ALONSO, Javier y JUAN BOLUFER, Antonio de: *Ayaliana. Ensayos sobre la vida y la obra de Ramón Pérez de Ayala en el cincuentenario de su muerte*. Lugo: Axac / Real Instituto de Estudios Asturianos, 2012, pp. 217-254.
- REICHWALDEROVÁ, Eva y CHALUPA, Jiri: "Ortega y Gasset en la montaña rusa de la historia centroeuropea". En FERNÁNDEZ ULLOA, Teresa; SANTIAGO GUERVÓS, Javier de y SOLER GALLO, Miguel (coords.): *Cine, literatura y otras artes al servicio de las ideologías*. Berlín: Peter Lang, 2023, pp. 97-106.
- RIVAS HERNÁNDEZ, Ascensión: "Ideias sobre Literatura em Ortega y Gasset", *Revista Brasileira*, n.º 77, 2013, pp. 55-76.
- ROBLES LUJÁN, Cintia C. y SÁNCHEZ MUÑOZ, Rubén: "Persona, mundo y vocación en Ortega y Gasset". En SÁNCHEZ MUÑOZ, Rubén y CASALES GARCÍA, Roberto (coords.): *Persona y trascendencia*. Madrid: Dykinson, 2023, pp. 27-42.
- ROCCO LOZANO, Valerio y MARCOS, Antonio Alonso: "Ortega, filósofo de la historia: el influjo crítico de Hegel en la teoría de las creencias y las generaciones", *Ideas y Valores. Revista Colombiana de Filosofía*, vol. 72, n.º 181, 2023, pp. 127-149.
- ROCO GODOY, Francisco: "Presencia de Ortega en la Generación literaria de 1950. (Contrapuntos)", *Otrosiglo. Revista de Filosofía*, vol. 7, n.º especial, 2023, pp. 136-147.
- RÓDENAS DE MOYA, Domingo: "Revista de Occidente, fracàs i triomf", *Política & Prosa*, n.º 61, 2023, pp. 58-62.
- RODRÍGUEZ BERUFF, Jorge: *Jaime Benítez y la internacionalización de la Universidad de Puerto Rico: las redes intelectuales de la Reforma Universitaria*. San Juan (Puerto Rico): Luscinia C. E., 2023a.
- RODRÍGUEZ BERUFF, Jorge: "José Ortega y Gasset y Jaime Benítez Rexach. El encuentro en Aspen, 1949", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 46, 2023b, pp. 109-120.
- ROUANET, Sergio Paulo: "Ortega y Gasset e a Escola de Frankfurt", *Revista Brasileira*, n.º 46, 2006, pp. 107-114.
- RUBIO DÍAZ, Alfredo: "Enraizamiento/Extrañamiento: M. Heidegger y J. Ortega y Gasset en Darmstadt", *Baética. Estudios de Arte, Geografía e Historia*, vol. 19, n.º 1, 1997, pp. 287-299.
- RUIZ SERRANO, Esteban: "Villacañas, José Luis. *Ortega y Gasset. Una experiencia filosófica española*. Madrid: Guillermo Escolar, 2023. 1193 pp.", *Hitos. Anuario de Historia de la Filosofía Española*, n.º 2, 2023, pp. 221-227. [Reseña a: VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis: *Ortega y Gasset. Una experiencia filosófica española*. Madrid: Guillermo Escolar Editor, 2023].

- RUIZ SERRANO, Esteban: "Ortega y Galdós: las razones de un silencio" [Online], *Ágora. Papeles de Arte Gramático*, n.º 9, 2021, pp. 49-61.
- SALAS ORTUETA, Jaime de: "Europa como proyecto. A propósito de las anotaciones de Albert Camus al «Prólogo para franceses» y su visión de Europa", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 46, 2023a, pp. 177-182.
- SALAS ORTUETA, Jaime de: "El conocimiento metafísico y la estructura empírica de la vida en Julián Marías", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 47, 2023b, pp. 167-171.
- SALAS ORTUETA, Jaime de: "Reflexiones". En ORTEGA Y GASSET, José y OCAMPO, Victoria: *Entre el corazón y la razón. Cartas José Ortega y Gasset – Victoria Ocampo (1917-1941)*. Edición de Marta Campomar. Traducción y notas de Cecilia Verdi. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2023c, pp. 25-28.
- SALGADO GONZÁLEZ, Sebastián y MARTÍNEZ LLORCA, Fernando: "José Ortega y Gasset". En JIMÉNEZ CASTAÑO, David (coord.): *Historia de la Filosofía. Textos Bachillerato. Pruebas de Acceso a las Universidades de Castilla y León*. Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2023, 11.ª ed., pp. 143-150.
- SAN MARTÍN, Javier: "La cultura como dimensión trascendental de la vida humana. La lectura de Ortega por parte de Giuseppe Cacciatori", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 47, 2023, pp. 75-97.
- SÁNCHEZ BERROCAL, Alejandro: "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: Consejo Superior de Investigaciones Científicas / Fundación Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, 2021" [Online], *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura*, vol. 198, n.º 805, 2022, pp. 1-3. [Reseña de ORTEGA Y GASSET, José: *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva. Del optimismo en Leibniz*, edición ampliada a cargo de Javier Echeverría. Madrid: CSIC / Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, 2021].
- SÁNCHEZ CUERVO, Antolín: "La etapa chilena de José Ferrater Mora", *Otrosiglo. Revista de Filosofía*, vol. 7, n.º especial, 2023, pp. 171-193.
- SÁNCHEZ JIMÉNEZ, Antonio: "Prólogo. El arquero y el pimiento: Ortega y Gasset y las cosas". En CARRIAZO RUIZ, José Ramón: *Ortega. Vidas, obras, leyendas*. Madrid: Cátedra, 2023, pp. 11-19.
- SÁNCHEZ MADRID, Nuria: *La música callada. El pensamiento social en la Edad de Plata española (1868-1936)*. Prólogo de José Luis Villacañas. Epílogo de Germán Cano. Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2023.
- SÁNCHEZ MUÑOZ, Rubén y ROBLES LUJÁN, Cintia C.: "Persona, mundo y vocación en Ortega y Gasset". En SÁNCHEZ MUÑOZ, Rubén y CASALES GARCÍA, Roberto (coords.): *Persona y trascendencia*. Madrid: Dykinson, 2023, pp. 27-42.
- SÁNCHEZ ORANTOS, Antonio: "Un posible camino pedagógico para penetrar en las propuestas de cuatro grandes filósofos españoles: Unamuno, Ortega, Zubiri y Zambrano". En SÁNCHEZ ORANTOS, Antonio y RAMOS VERA, Mario (coords.): *Un pensamiento cordial e ilustrado: razón, compasión y trascendencia. Homenaje a Alicia Villar Ezcurra*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2023, pp. 269-286.
- SANMARTÍN ARCE, Ricardo: "Ortega ante la crisis y el futuro de la Antropología", *Éndoxa. Series Filosóficas*, n.º 33, 2014, pp. 307-330.
- SCOTTON, Paolo: "El intelectual en el exilio. El epistolario entre José Ortega y Gasset y Lorenzo Luzuriaga", *Temps d'Educació*, n.º 65, 2023, pp. 211-226.

- SEGURÓ MENDLEWICZ, Miquel y TURRÓ, Guillem: "La autenticidad como vida felicitaria en Ortega y Gasset", *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, n.º 115 (1), 2023, pp. 23-44.
- SERRA PÉREZ, Manuel Alejandro: "Sobre unas Lecciones de metafísica inéditas de Ortega y Gasset". En BERMÚDEZ VÁZQUEZ, Manuel (coord.): *Caminos de reflexión y pensamiento: análisis desde la filosofía hasta los ODS*. Madrid: Dykinson, 2023, pp. 87-101.
- SERRANO DE HARO, Agustín: *Arendt y España*. Madrid: Trotta, 2023.
- SOTO SUÁREZ, Camilo Andrés: "Ortega y Gasset: la aventura de la verdad", *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 56, n.º 1, 2023, pp. 123-125. [Reseña a: ZAMORA BONILLA, Javier: *Ortega y Gasset. La aventura de la verdad*. Prólogo de Antonio Garrigues Walker. Barcelona: Shackleton Books, 2022].
- TABERNER MÁRQUEZ, Guillermo: "Revisión de la filosofía de Nietzsche en Ortega: aspectos asumidos y superados". En ARENAS-DOLZ, FRANCISCO; CRISTOFARO, Luca y STELLINO, Paolo (eds.): *Nietzsche y la hermenéutica*. Valencia: Nau Llibres, 2007, pp. 247-258.
- TARANTINO, Stefania: "Il «logos del Manzanares» di Ortega y Gasset e l'eredità orfico-pitagorica nel pensiero di María Zambrano", en *Rivista di Pedagogia: Pädagogische Umschau*, n.º 65, 2007, pp. 69-84.
- TEIXEIRA, José Paulo: "Conexões orteguianas. Vida e vocação: categorias axiais da filosofia de Ortega y Gasset" [Online], en *Conexões (1). A Constituinte Vital*, en *Cidade Futura*, 2023, pp. 1-6.
- TROTTA, Francesco G.: *Tragedie e salvazioni. Studio su Unamuno e Ortega y Gasset*. Milán: Mimesis, 2023a.
- TROTTA, Francesco G.: "Ludendo vivere. Filosofía y juego entre Ortega y Gasset y Huizinga", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 46, 2023b, pp. 85-107.
- TURRÓ, Guillem y SEGURÓ MENDLEWICZ, Miquel: "La autenticidad como vida felicitaria en Ortega y Gasset", *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, n.º 115 (1), 2023, pp. 23-44.
- URQUIJO REGUERA, Mariana: "Notas para un estudio sobre la importancia de los viajes de intelectuales en la constitución del pensamiento y la cultura argentina: Victoria Ocampo como pretexto (1916-1931)", *Nuevo Itinerario. Revista de Filosofía*, vol. 18, n.º 1, 2022, pp. 54-83.
- VÁZQUEZ BARRIO, Tamara; NÚÑEZ LADEVÉZE, Luis y NÚÑEZ CANAL, Margarita: "El tránsito a la modernidad líquida global: la rebelión de las masas en el vecindario indefinido" [Online], *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura*, vol. 196, n.º 797, 2020, pp. 1-12.
- VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco: *Georges Canguilhem. Vitalismo y ciencias humanas*. Cádiz: Universidad de Cádiz, 2018.
- VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis: *Ortega y Gasset. Una experiencia filosófica española*. Madrid: Guillermo Escolar Editor, 2023.
- YILMAZ, Adem: "[El Bien del Ser: la Psicopolítica del «Todos»]", *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad de Üsküdar*, n.º 16, 2023, pp. 209-227.
- ZAMORA BONILLA, Javier: "Ortega i Gassets, Eiropas domātājs: iestāšanās par liberālo demokrātiju un gara aristokrātiju. [Ortega y Gasset, pensador europeo. Defensa de la democracia liberal y de una aristocracia del espíritu]". En ORTEGA Y GASSET, José: *Masu sacelšanās. [La rebelión de las masas]*. Traducción de Signe Sirma. Riga: Universidad de Letonia, 2023a, pp. 9-32.

ZAMORA BONILLA, Javier: "Prefacio". En ORTEGA Y GASSET, José, *et. al.: J. Ortega y Gasset: Correspondência com portugueses*. Organización y traducción de Margarida I. Almeida Amoedo. Coimbra: Grácio Editor, 2023b, pp. 9-19.

ZAMORA BONILLA, Javier: "Prólogo: la pluma sobre la rotativa". En BLANCO ALFONSO, Ignacio: *Nació sobre una rotativa. Las empresas culturales de José Ortega y Gasset*. Madrid: Tecnos, 2023c, pp. 11-17.

ZAMORA BONILLA, Javier: "Pensando con Ortega y Nietzsche". En NICOLÁS, Juan Antonio; DOMINGO MORATALLA, Agustín y GARCÍA MARZÁ, Domingo (eds.): *Hermenéutica crítica y razón práctica. Homenaje a Jesús Conill*. Granada: Comares, 2023d, pp. 83-90.

ZAMORA TRONCOSO, Marta: "Manuel Barrios Casares, *La vida como ensayo y otros ensayos*. Kundera, Benjamin, Ortega. Athenaica Ediciones, Sevilla, 2021", *Fedro. Revista de Estética y Teoría de las Artes*, n.º 22, 2022, pp. 226-230. [Reseña a: BARRIOS CASARES, Manuel: *La vida como ensayo y otros ensayos*. Kundera, Benjamin, Ortega. Sevilla: Athenaica, 2021].

2.2. TESIS DOCTORALES

BALLISTRIERI ECHETO, Carlos A.: *Concepción filosófica y política de la sociedad argentina de principios del siglo XX: la irrupción de Ortega y Gasset. Análisis del impacto de su pensamiento filosófico*. Madrid: Universidad Complutense, 2022.

Tesis doctoral presentada en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, dirigida por Javier Zamora Bonilla.

DÍAZ SOSA, Christian Eduardo: *José Ortega y Gasset - El paradigma del político y su fracaso*. México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2019.

Tesis doctoral presentada en la Facultad de Filosofía y Letras, dirigida por Julieta Lizaola Monterrubio, Ambrosio Velasco Gómez y Erika Lindig Cisneros.

GUO, Yingying: *El pensamiento educativo de José Ortega y Gasset y su recepción en China*. Madrid: Universidad Autónoma, 2023.

Tesis doctoral presentada en el Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español de la Facultad de Filosofía y Letras, dirigida por Fernando Hermida de Blas.

KOCAMAN, Ayşe Çiğdem: *[El problema de la masificación en el contexto del ser humano, el valor y la cultura en José Ortega y Gasset]*, 2020.

Tesis doctoral presentada en la Universidad de Maltepe, dirigida por el doctor Muttalip Özcan.

2.3. TESINAS

AKCAN, Halime: *[Historicidad y humanidad en la antropología filosófica de José Ortega y Gasset]*, 2023.

Tesis presentada en la Universidad Muç Alparslan, dirigida por el doctor Gülümser Durhan.

ALONSO DACAL, Guillermina: *El arte desde el arte: la mirada estética de Ortega*, 2008.

Tesis presentada en la Universidad Nacional Autónoma de México, dirigida por el doctor Ramón Xirau Subías.

AYDIN, Murat: [*La antinomia cultura-vida en José Ortega y Gasset*], 2023.

Tesis presentada en la Universidad Muç Alparslan, dirigida por el doctor Zeynep Kantarci Bingöl.

GÜLTEN, Nevin: [*Las relaciones entre el otro y el yo en la filosofía de José Ortega y Gasset*], 2003.

Tesis presentada en la Universidad de Gazi, dirigida por el doctor Kazim Sarikavak.

KALYONCU, Kenan Güneş: [*Ortega y Gasset y La rebelión de las masas*], 2007.

Tesis presentada en la Universidad Galatasaray, dirigida por el doctor Cemal Bâli Akal.

KANIMDAN, Gamze: [*The Analysis of view of History in Ortega y Gasset*, 2002.

Tesis presentada en la Universidad de Estambul, dirigida por el doctor Ayhan Bıçak.

KARACA, Mehmet Semih: [*La comprensión de la educación en José Ortega y Gasset*], 2015.

Tesis presentada en la Universidad Atatürk de Ankara, dirigida por el doctor Mustafa Cihan.

KARTI, Fatih: [*El problema de la historia en la filosofía de G. Vico, W. Dilthey y J. Ortega y Gasset*], 2023.

Tesis presentada en la Universidad Atatürk de Ankara, dirigida por el doctor Mustafa Cihan.

KAVLAK, Ahmet: [*La filosofía humana de Ortega y Gasset*], 1998.

Tesis presentada en la Universidad de Gazi, dirigida por el doctor Hakan Poyraz.

MAGALLÓN PÉREZ, Fernando Melesio: [*El hecho educativo desde la razón vital: estudio biográfico narrativo con profesores de pedagogía*, 2021.

Tesis presentada en la Universidad Nacional Autónoma de México, dirigida por el doctor Ignacio Pineda Pineda.

ÖNDER, Nilüfer: [*Ser humano y sociedad en la visión de José Ortega y Gasset*], 2010.

Tesis presentada en la Universidad de Gazi, dirigida por la doctora Fulya Bayraktar.

ŞENOL, Mahmut: [*Conservatismo en Europa y Turquía: la filosofía de Ortega y Nurettin Topçu*], 2010.

Tesis presentada en la Universidad de Estambul, dirigida por el doctor Zeynep Güler.

TOPRAK, Muhammed: [*El problema humano en la filosofía de Wilhelm Dilthey y José Ortega y Gasset*], 2022.

Tesis presentada en la Universidad Atatürk de Ankara, dirigida por el doctor Mustafa Cihan.

YURTSEVEN, Seda: [*La comprensión del ser humano y la historia en José Ortega y Gasset*], 2021.

Tesis presentada en la Universidad de Gazi, dirigida por la doctora Emel Koç.

2.4. ÍNDICE TEMÁTICO

- América:** Campomar – Gonçalves Jr. – Montojo Sánchez
- Animalidad:** Alonso Fernández, 2023b
- Antropología:** Akcan – Marías – Sanmartín Arce
- Arendt, Hannah:** Serrano de Haro
- Argentina:** Ballistrieri Echeto – Bardet – Urquijo Reguera
- Arquitectura:** Nagel
- Arte:** Antón Moreno
- Autenticidad:** Seguró Mendlewicz – Turró
- Azorín, José Martínez Ruiz:** Lanz
- Baroja, Pío:** Lanz
- Benítez, Jaime:** Rodríguez Beruff, 2023a y 2023b
- Blumenberg, Hans:** Balaguer García, 2023b
- Brasil:** Calado – Côrtes – Guimarães
- Cacciatore, Giuseppe:** Mollo – San Martín
- Camus, Albert:** Salas Ortueta, 2023a
- Canales, Alfonso:** Jiménez Vega – López Cobo, 2023c
- Canguilhem, Georges:** Vázquez García
- Cervantes, Miguel de:** Horta Sanz
- Chile:** Acevedo Guerra – Aras, 2023b – Martín, 2023b – Martínez Becerra – Nómez – Roco Godoy
- China:** Guo, 2023
- Ciencia:** Arnau Navarro, 2023a
- Circunstancia:** Laiso
- Conocimiento:** Ferrari
- Contingencia:** Cerezo Galán, 2023e
- Creencias:** Marcos – Rocco Lozano
- Crisis:** Mollo – Monfort Prades, 2023b
- Cuerpo:** Parente
- Cultura:** Aydin – Kocaman, 2023 y 2020 – Monfort Prades, 2023b – San Martín
- Dante Alighieri:** Aras, 2023a
- Decadencia:** Pachón Soto
- Democracia:** Navarro Caro
- Derecho:** Carvalho, 2012 – Costa Bessa
- Dewey, John:** Gutiérrez Simón, 2022
- Dilthey, Wilhelm:** Karti – Navajas – Toprak
- Edad de Plata:** Sánchez Madrid
- Edición:** Martínez Becerra
- Educación:** Guo, 2023 – Karaca – Magallón Pérez
- Einstein, Albert:** Gordo Piñar – Harada
- El Sol:** Blanco Alfonso, 2023b
- El tema de nuestro tiempo:** Arnau Navarro, 2023b – Gordo Piñar – Gutiérrez Pozo – Lasaga Medina, 2023c
- Ensayo:** Flor – Girometti – González Ortegón – Zamora Troncoso
- Epstein, Jean:** Corsi
- Escuela de Frankfurt:** Rouanet
- Escuela de Marburgo:** Leszczyna, 2020
- España:** Cardells Martí, 2023a, 2023b y 2023c – Jiménez-Díaz, 2021
- España invertibrada:** Conde Mora – García García-Brizuela – Pachón Soto – Pellistrandi
- Estética:** Alonso Dacal
- Ética:** Bravo Guzmán – Carvalho, 2012 – Costa Bessa – Haro Honrubia, 2023a – Monfort Prades, 2022
- Europa:** Fonck – Işik – Salas Ortueta, 2023a – Şenol – Zamora Bonilla, 2023a
- Exilio:** Bardet – Díaz Álvarez
- Fascismo:** Ezquerria Gómez
- Ferrater Mora, José:** Sánchez Cuervo
- Fichte, Johann Gottlieb:** Bertinetto
- Filosofía:** Cerezo Galán, 2023b – Gonçalves Jr. – Kavlak – Leszczyna, 2012 – Oyarzun Robles – Padilha
- Galdós, Benito Pérez:** Ruiz Serrano, 2021
- García Morente, Manuel:** Grande Sánchez
- Generaciones:** Almeida Amoedo, 2019 – Marcos – Nómez – Rocco Lozano – Roco Godoy
- Genética:** Alonso Fernández, 2023c
- Hartmann, Nicolai:** Leszczyna, 2023a y 2023b
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich:** Marcos – Rocco Lozano
- Heidegger, Martin:** Alarcón Cid – González Fernández – João Neves – Lasaga Medina, 2023b – Lévêque – Rubio Díaz – Yılmaz
- Hermenéutica:** Ferreira
- Historia:** Akcan – Andrés-Gallego – Caldas – Chalupa – Cihan – Kanımdan – Karti – Reichwalderová – Yurtseven
- Historia natural:** Narváz Bueno
- Hombre:** Cihan – Haro Honrubia, 2023b – Kavlak – Kocaman, 2020 – Önder – Toprak – Yurtseven
- Huizinga, Johan:** Trotta, 2023b
- Husserl, Edmund:** Díaz Álvarez, 2022 – Expósito Roper, 2022
- Identidad:** Campomar, 2023b
- Iglesia:** Conde Mora
- Jaspers, Karl:** Busquets
- Kant, Immanuel:** Leszczyna, 2017
- Keynes, John Maynard:** Arenas
- La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva:** Sánchez Berrocal
- La rebelión de las masas:** Camus – Guo, 2022 – Kalyoncu – Núñez Canal, 2020 – Núñez Ladevéze – Salas Ortueta, 2023a – Serrano de Haro – Vázquez Barrio

- Leibniz, Gottfried Wilhelm:** Cerezo Galán, 2023e – Nicolás Marín
- Lenguaje:** D'Acunto – Balaguer García, 2023a – Domínguez Rey – D'Olhaberriague
- Lippmann, Walter:** Gutiérrez Simón, 2021
- Literatura:** Rivas Hernández
- Luzuriaga, Lorenzo:** Scotton
- Mariás, Julián:** Salas Ortueta, 2023b
- Masas:** Kocaman, 2023 y 2020 – Monfort Prades, 2023a
- McLuhan, Herbert Marshall:** Álvarez de Mon – Núñez Canal, 2023
- Meditaciones del Quijote:** Cerezo Galán, 2023c – Guo, 2022 – Panajo
- Metafísica:** Cerezo Galán, 2023f – Serra Pérez
- Millas, Jorge:** Martín, 2023c
- Miseria y esplendor de la traducción:** Martín, 2023d
- Misión de la Universidad:** Kocaman, 2023
- Modernidad:** Ferracuti, 2014 – Lasaga Medina, 2023a
- Monarquía:** Lara Martínez, Laura – Lara Martínez, María
- Muerte:** González Araneda
- Muguerza, Javier:** Díaz Álvarez
- Mujer:** Sánchez Madrid
- Mundo:** Robles Luján – Sánchez Muñoz
- Nación:** Bagur Taltavull – Márquez Padorno
- Narración:** Ferreira
- Nietzsche, Friedrich:** Taberner Márquez – Zamora Bonilla, 2023d
- Novela:** Lanz – López Cobo, 2023a
- Obras completas:** Carriazo Ruiz, 2023b
- Ocampo, Victoria:** Aras, 2023c – Campomar, 2023a – Maillard García – Negri – Salas Ortueta, 2023c – Urquijo Reguera
- Opinión pública:** Gutiérrez Simón, 2021
- Ortega y Gasset, José (biografía):** Almeida Amoedo, 2023a – Ballistrieri Echeto – Carriazo Ruiz, 2023a – Gutiérrez Manrique – Holmes – López Cobo, 2023b – Maillard García – Salas Ortueta, 2023c – Sánchez Jiménez – Soto Suárez – Zamora Bonilla, 2023b
- Ortega y Gasset, José (tema general):** Alonso Fernández, 2023a – Blanco Alfonso, 2023a – Cardells Martí, 2023a y 2023b – Cordua Sommer – Echeverría Ezponda – Escámez Sánchez – Gaos – Guissepe – Jaguaribe – Martín, 2023a y 2023b – Martínez Llorca – Mello Kujawski, 1994 – Mora García – Nacac – Padilla Gálvez, 2023c – Portella, 2006 y 2013 – Rodríguez Beruff, 2023a – Ruiz Serrano, 2023 – Salgado González – Villacañas Berlanga – Zamora Bonilla, 2023a y 2023c
- Pedagogía:** Escámez Sánchez – Sánchez Orantos
- Pérez de Ayala, Ramón:** Prado
- Periodismo:** Blanco Alfonso, 2023a
- Persona:** Robles Luján – Sánchez Muñoz
- Perspectiva:** D'Ascanio
- Política:** Bagur Taltavull – Díaz Sosa – Jiménez-Díaz, 2021 y 2023 – Leszczyna, 2019 – Yilmaz
- Portugal:** Almeida Amoedo, 2023a
- Principio:** Gómez Pin
- Razón:** Leszczyna, 2022
- Razón histórica:** Balaguer García, 2023a – Caldas – Mollo – D'Olhaberriague
- Razón vital:** Carvalho, 2002
- Reconquista:** Cardells Martí, 2023c
- Religión:** Conde Mora – Ferracuti, 2014
- Restauración:** Jiménez-Díaz, 2023
- Revista de Occidente:** Jiménez Vega – Lasaga Medina, 2023d – López Cobo, 2023c – Ródenas de Moya
- Rodríguez Huéscar, Antonio:** Cerezo Galán, 2023d
- Sartre, Jean-Paul:** Laiso
- Scheler, Max:** Padilla Gálvez, 2023b
- Símbolo:** Grande Sánchez
- Socialismo:** Herreras Maldonado
- Sociedad:** Önder – Sánchez Madrid
- Soler Grima, Francisco:** Acevedo Guerra – Grau Duhart
- Spengler, Oswald:** Padilla Gálvez, 2023a
- Técnica:** Alarcón Cid – Almeida Amoedo, 2023b – Balaguer García, 2023b – González Fernández – Monfort Prades, 2023a – Nagel – Rubio Díaz
- Topçu, Nurettin:** Şenol
- Torre, Guillermo de:** Corsi
- Traducción:** Behiels – Carpintero Ortega – Jácome González – Martín, 2023d
- Turquía:** Şenol
- Unamuno, Miguel de:** Cerezo Galán, 2023a – Sánchez Orantos – Trotta, 2023a
- Utopía:** Gutiérrez Simón, 2023 – Jácome González
- Valores:** Kocaman, 2020
- Varela, Francisco:** Bravo Guzmán
- Verdad:** Hinojo
- Vico, Giambattista:** Karti
- Vida:** Aydin – Carvalho, 2015 – Mello Kujawski, 2014 – Teixeira
- Virtud:** Haro Honrubia, 2023a
- Vocación:** Hinojo – Robles Luján – Sánchez Muñoz – Teixeira
- Yo:** Gülten
- Zambrano, María:** D'Acunto – João Neves – Sánchez Orantos – Tarantino
- Zubiri, Xavier:** Cerezo Galán, 2023a – Cerezo Galán, 2023f – Ferracuti, 2023 – Sánchez Orantos

Relación de colaboradores

IVÁN CAJA HERNÁNDEZ-RANERA

Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Es miembro del Centro de Estudios Orteguianos de la Fundación Ortega – Marañón. Sus principales líneas de investigación se centran en el pensamiento de Ortega y la filosofía contemporánea. Ha colaborado en ediciones de las obras del filósofo, de su epistolario y de sus notas de trabajo. Entre sus últimos trabajos, cuentan: “El *horror vacui* en el marco del ensayo de integración de Ortega” (2024), “La recepción a través de Nietzsche del significado de héroe en Ortega” (en prensa, 2023) y “Análisis de la relación entre perspectiva y estimativa en José Ortega y Gasset entre 1914 y 1923” (2021).

RAFAEL GARCÍA SÁNCHEZ

Profesor contratado doctor de Estética, Composición, Historia del Diseño e Historia de la Arquitectura en la Universidad Politécnica de Cartagena. Miembro del equipo de investigación Thermal Analysis and Geomatics. Desde su primera edición en 2017 es director y coordinador del Ciclo Internacional *Architectura et Societas*. Entre sus últimas publicaciones más reseñables, cuentan: *Belleza sin gloria. Para una comprensión del sentido luterano de las imágenes* (2024); *Verónica metafísica. Límites compartidos entre lo religioso y lo estético* (2023), o *Belleza sapiente. El agrado de la mente* (2020).

JOSÉ FRANCISCO JIMÉNEZ-DÍAZ

Doctor en Sociología por la Universidad de Granada y profesor titular de Ciencia Política y de la Administración en la Universidad Pablo de Olavide. Sus líneas de investigación versan sobre liderazgo político, teorías políticas y pensamiento político contemporáneo. Recientemente ha publicado: “La restauración canovista en José Ortega y Gasset” (2023); “La visión político-educativa del joven Ortega y Gasset ante el problema de España” (2021), e *Ideas políticas para un mundo en crisis. De la Ilustración al siglo XX* (2021), en coedición con Santiago Delgado Fernández.

JOSÉ LASAGA MEDINA

Profesor de Filosofía de la Universidad Nacional de Educación a Distancia. Su investigación abarca la filosofía española, con numerosos trabajos sobre Ortega y Gasset y la Escuela de Madrid, así como la filosofía contemporánea, como Hannah Arendt. Entre sus últimas obras, cuentan: “Actualidad de Ortega. Escenarios del siglo XX para el siglo XXI” (2023); “Cien años de *El tema de nuestro tiempo*. Un horizonte muy abierto” (2023), y *Meditaciones para un siglo: la filosofía política de Ortega y Gasset* (2022).

MARGARITA NÚÑEZ CANAL

Profesora asociada y directora de Nebrija Business & Technology School. Con un sexenio de investigación, ha realizado estancias en América Latina y Reino Unido. Su línea de investigación gira en torno al estudio de fenómenos transdisciplinarios en emprendimiento, economía de la sociedad digital y educación. Entre sus últimas publicaciones: “Retórica y periodismo como artesanías del espíritu ante el reto del algoritmo” (2024), en coautoría con Luis Núñez Ladevéze e Ignacio Álvarez de Mon, y “Narciso ante el espejo: ¿prosumidor o interlocutor? Citas de McLuhan a Ortega y Gasset” (2023), en coautoría con Ignacio Álvarez de Mon.

LUIS NÚÑEZ LADEVÉZE

Profesor emérito extraordinario USP-CEU. Catedrático de la Universidad Complutense. Actual coordinador del Programa de Doctorado en Ciencias Sociales de la CEINDO. Director del Instituto de Estudios de la Democracia y fundador y presidente del comité editorial de la revista *Doxa Comunicación*. Entre sus últimos trabajos: “Ensimismamiento y tecnicidad. Aportaciones recientes para una interpretación sistematizada de la obra de Ortega y Gasset” (2022), y “El anuncio de Ortega y Gasset del progreso regresivo hacia el individualismo en red” (2021), ambos en coautoría con Margarita Núñez Canal e Ignacio Álvarez de Mon.

ARIEL PÉREZ LAZO

Profesor adjunto de Filosofía en el Miami Dade College desde 2014, ha sido profesor de la Universidad de La Habana. Su investigación gira en torno a la literatura hispanoamericana y la construcción nacional en la literatura cubana. Ha publicado en *Hypermedia Magazine*, *Diario de Cuba* y *Diario Las Américas*, entre otros. Ha participado en varios congresos, como el de “Estudios Transatlánticos de Harvard” (2019). Entre sus publicaciones, cuentan: *La crisis de la cultura occidental. Revisitando un tema de Ortega y Gasset desde una perspectiva contemporánea* (2022) o *Martí: crítico de Darwin* (2013).

FRANCESCO GIUSEPPE TROTTA

Doctor en Filosofía por la Universidad “La Sapienza” de Roma. Sus líneas de investigación son la filosofía española, la filosofía alemana del siglo XX, la filosofía moral, la estética y la relación entre filosofía, literatura y mito. Entre sus principales publicaciones, *Tragedie e salvazioni. Studio su Unamuno e Ortega y Gasset* (2023), “*Ludendo vivere. Filosofía y juego entre Ortega y Gasset y Huizinga*” (2023), “Salvación y tragedia en torno al binomio naturaleza/cultura en el pensamiento de Ortega” (2021), en coautoría con Alejandro de Haro Honrubia, y “Ortega allievo di Cohen e l’amore come conoscenza” (2020), en coautoría con Alejandro de Haro Honrubia.

NORMAS PARA EL ENVÍO Y ACEPTACIÓN DE ORIGINALES

La *Revista de Estudios Orteguianos*, fundada en el año 2000 y editada por el Centro de Estudios Orteguianos de la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, es una publicación semestral dedicada al estudio de la obra y la figura del filósofo español José Ortega y Gasset, desde una perspectiva cultural y académica.

Los trabajos que se envíen a la *Revista* han de ser originales, inéditos y no sometidos a su evaluación o consideración en ninguna otra revista o publicación.

La selección de los trabajos se rige por un sistema de evaluación a cargo de revisores externos expertos en la materia. El anonimato del sistema de arbitraje se regirá por la modalidad de doble ciego. A finalizar el año se publicará en la página web de la *Revista* una lista con los nombres de los revisores que han actuado en este período.

La lengua de publicación de la *Revista* es el español pero, previa invitación, podrán enviarse para su consideración también originales escritos en inglés, francés, portugués, italiano o alemán. En caso de ser aceptados para su publicación quedará a cargo de los autores la traducción que será revisada por los editores.

La remisión de originales implica la aceptación de estas normas.

Los manuscritos deberán remitirse, tanto por correo electrónico en archivo adjunto, preferiblemente utilizando WORD para Windows, como en formato impreso a la siguiente dirección:

Revista de Estudios Orteguianos
Centro de Estudios Orteguianos
Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón
c/ Fortuny, 53.
28010 Madrid (España)

Dirección electrónica: estudiosorteguianos.revista@fogm.es

Tfno.: 34 917 00 41 35

www.ortegaygasset.edu/publicaciones/revista-de-estudios-orteguianos

La presentación de los manuscritos deberá ceñirse a los siguientes criterios:

1. Los artículos no podrán tener una extensión superior a 20 páginas, tamaño DIN A4 (10.000 a 12.000 palabras) incluidas las notas, a un espacio. La fuente utilizada será Times New Roman, de cuerpo 12 para el texto principal y 10 para las notas al pie de página.
2. El manuscrito empezará con el título, centrado y en redonda. El título ha de ser también traducido al inglés. Seguidamente debe figurar un resumen (abstract) de no más de 100 palabras y una lista de palabras clave (keywords), con no más de 8 términos. Tanto el resumen como la lista de palabras clave deben tener una versión en español y otra en inglés para facilitar su inclusión en las bases de datos internacionales y en los repertorios bibliográficos.
3. Con el fin de preservar el anonimato en el proceso de evaluación, en página aparte figurará el título del trabajo, nombre del autor o autores, datos de contacto (teléfono, dirección postal y de correo electrónico), así como un breve currículum indicativo (centro o institución a la que está(n) adscrito(s), datos académicos, líneas de investigación y las 3 ó 4 principales publicaciones). Con la misma finalidad se evitará cualquier mención al autor o autores en el resto del texto.
4. En el cuerpo del texto se evitará el uso de negritas y subrayados. Se resaltarán con cursiva los títulos de obras, textos en lenguas extranjeras o cualquier énfasis añadido por el autor o autores. Las citas textuales se escribirán entre comillas tipográficas, mientras que las citas largas irán en párrafo aparte, sangradas y sin entrecomillar.
5. Las referencias bibliográficas y las notas deben ajustarse a las pautas que siguen. Se preferirá utilizar el sistema de citas bibliográficas con notas a pie de página y al final del artículo figurará siempre un apartado de Referencias bibliográficas en que se recogerán, ordenados alfabéticamente por el apellido del autor, todos los trabajos citados en el texto. De todos modos, se aceptará cualquier modalidad recogida en la Norma ISO 690.

Citas bibliográficas en notas a pie de página:

- a) Monografías: José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*. Madrid: Revista de Occidente, 1930, p. 15.
- b) Capítulos o partes de monografías colectivas: José ORTEGA Y GASSET, "Prólogo", en Karl BÜHLER, *Teoría de la expresión*. Madrid: Revista de Occidente, 1950, p. 7.

- c) Publicaciones periódicas: José ORTEGA Y GASSET, “Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia”, *Logos*, 1 (1941), p. 12.
- d) *Obras completas* de José Ortega y Gasset:
 Se preferirá el uso de la edición de *Obras completas*. 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010.
 Si las citas aluden a las *Obras completas*. 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, se citará el tomo (en romanos) y la(s) página(s) del mismo (en arábigos). Por ejemplo, en el caso de “La destitución de Unamuno”: I, 661-663.
 Si las citas aluden a las *Obras completas*. 12 vols. Madrid: Revista de Occidente / Alianza Editorial, 1983, se citará el tomo (en romanos) y la(s) página(s) del mismo (en arábigos), anteponiéndoles *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.

Si se trata de referencias de idéntica autoría, deberán ordenarse de mayor a menor antigüedad:

ORTEGA Y GASSET, José (1930): *La rebelión de las masas*. Madrid: Revista de Occidente.

ORTEGA Y GASSET, José (1941): “Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia”, *Logos*, 1, pp. 11-39.

En caso de que se cite según el estilo norteamericano el año irá entre paréntesis detrás del nombre del autor.

6. Los resúmenes de Tesis Doctorales, que irán acompañados de las correspondientes palabras clave en español e inglés, no deben exceder de 400 palabras. Deben adjuntar, asimismo, los siguientes datos:
 - a) Título de la tesis
 - b) Nombre y apellidos del autor de la tesis
 - c) Nombre y apellidos del director de la tesis
 - d) Departamento, Facultad, Universidad y año académico en que la tesis fue defendida y aprobada
 - e) Datos de contacto del autor (teléfono, dirección postal y de correo electrónico)

En los casos en que la tesis no haya sido escrita en español, se incluirá la traducción al mismo del título y el resumen.

7. No se remitirán las primeras pruebas a los autores por lo que los manuscritos han de enviarse revisados. Los autores recibirán un ejemplar impreso de la *Revista* y un archivo pdf de su trabajo, con excepción de los trabajos que incluyen materiales que estén sujetos a derechos de autor.

El proceso de evaluación y aceptación de manuscritos se realizará del siguiente modo: Los autores remiten el trabajo a la *Revista*, pudiendo recomendar o recusar nombres de potenciales revisores. Tras la revisión editorial, los manuscritos

serán objeto de dos informes a cargo de dos revisores externos, que desconocerán la identidad de los autores. Si hubiera discrepancia, se recurrirá al juicio de un tercer evaluador. El Consejo Editorial decidirá, en vista de los informes respectivos, sobre la conveniencia de su publicación. La *Revista* enviará a los autores una comunicación motivada de la decisión editorial y, en caso de que esta haya sido favorable, la carta de aceptación para su publicación. Si fuera necesario se solicitará del autor una versión definitiva.

El proceso concluye habitualmente en seis meses, aunque en determinadas circunstancias y por razones diversas la comunicación a los autores puede demorarse.

Serán criterios excluyentes para la admisión de los manuscritos: no incidir en el ámbito cultivado por la *Revista*, excederse en la extensión establecida, no utilizar los sistemas de citas propuestos en la manera indicada y no enviar el trabajo en el soporte requerido.

El Consejo Editorial de la *Revista de Estudios Orteguianos* acusará recibo y acepta considerar todos los originales inéditos, pero no se compromete a su devolución ni a mantener correspondencia sobre los mismos, salvo cuando sean aceptados, hayan sido expresamente solicitados o para comunicar el dictamen.

Las fechas de recepción y aceptación de los originales, figurarán impresas y en la página web de la *Revista* en el momento de su publicación.

Es condición para la publicación de originales inéditos en la edición impresa y electrónica, si a ella hubiera lugar, que el autor o autores cedan a la *Revista de Estudios Orteguianos* los derechos de propiedad (*copyright*). Con posterioridad a dos años de su publicación en la *Revista*, los autores podrán reproducir previa autorización los trabajos o parte de los mismos, indicando siempre el lugar de aparición original.

La *Revista de Estudios Orteguianos* es recogida sistemáticamente por las Bases de Datos y Repertorios Bibliográficos: *Scopus*, *Dialnet*, *The Philosopher's Index*, *IPB-International Philosophical Bibliography*, *ISOC-Ciencias sociales y Humanidades*, *MIAR*, *Catálogo 1.0 Latindex* y está categorizada por CARHUS y CIRC en España y por ANVUR en Italia.

La *Revista de Estudios Orteguianos* no se hace responsable de las opiniones en ella expresadas por sus colaboradores.

Revista de Estudios Orteguianos

Quién es quién en el equipo editorial

DIRECTOR:

Ignacio Blanco Alfonso, Universidad CEU San Pablo y Centro de Estudios Orteguianos, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario Ortega – Marañón, España.

SECRETARIO DE REDACCIÓN:

Iván Caja Hernández-Ranera, Centro de Estudios Orteguianos, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario Ortega – Marañón, España.

REDACCIÓN:

Miguel Ángel López de la Asunción, Centro de Estudios Orteguianos, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario Ortega – Marañón, España.

CONSEJO EDITORIAL:

Esmeralda Balaguer García, Universidad Complutense de Madrid, España

Jesús M. Díaz Álvarez, Universidad Nacional de Educación a Distancia, España

Tomás Domingo Moratalla, Universidad Nacional de Educación a Distancia, España

Margarita Garbisu Buesa, Universidad Complutense de Madrid, España

Domingo Hernández Sánchez, Universidad de Salamanca, España

Azucena López Cobo, Universidad de Málaga, España

Francisco José Martín Cabrero, Università di Torino, Italia

Astrid Wagner, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España

CONSEJO CIENTÍFICO:

Enrique Aguilar, Pontificia Universidad Católica Argentina

Paul Aubert, Université d'Aix-Marseille, Francia

José María Beneyto Pérez, Universidad CEU San Pablo, Madrid, España

Mercedes Cabrera Calvo-Sotelo, Universidad Complutense de Madrid, España

Marta Campomar, Fundación José Ortega y Gasset Argentina

Helio Carpintero Capell, Universidad a Distancia de Madrid, España

Pedro Cerezo Galán, Universidad de Granada, España

Adela Cortina Orts, Universidad de Valencia, España

Béatrice Fonck, Institut Catholique de París, Francia

Juan Pablo Fusi Aizpurúa, Universidad Complutense de Madrid y Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario Ortega – Marañón, España

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

José Lasaga Medina, Universidad Nacional de Educación a Distancia, España

Gregorio Marañón y Bertrán de Lis, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario Ortega – Marañón, España

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

Andrés Ortega Klein, escritor y analista, España

José Antonio Pascual Rodríguez, Universidad Carlos III, Madrid, Real Academia Española, España

Ramón Rodríguez García, Universidad Complutense de Madrid, España

Fernando Rodríguez Lafuente, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario Ortega – Marañón, España

Concha Roldán Panadero, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España

Javier San Martín Sala, Universidad Nacional de Educación a Distancia, España

Ignacio Sánchez Cámara, Universidad Rey Juan Carlos, Madrid, España

José Juan Tobaría Cortés, Universidad Autónoma de Madrid, España

Fernando Vallespín Oña, Universidad Autónoma de Madrid, España

José Varela Ortega, Universidad Rey Juan Carlos, Madrid y Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario Ortega – Marañón, España

Table of Contents

Number 49. November, 2024

ARCHIVE DOCUMENTS

Working Papers by José Ortega y Gasset

Notes about Goethe. First Part.

José Ortega y Gasset 5

Edited by

Iván Caja Hernández-Ranera 9

Biographical Itinerary

*José Ortega y Gasset – Johan Huizinga. Correspondence (1934-1941).
First Part.*

Presented and edited by Francesco Giuseppe Trotta 37

ARTICLES

Adan out of Paradise: from Uexküll to Darmstadt Colloquium.

Luis Núñez Ladevéze and Margarita Núñez Canal 63

New Politics and the Military Question in Ortega's Writings around 1917.

José Francisco Jiménez-Díaz 89

*Presence of Ortega y Gasset's Ideas in the Genesis of the Cuban
National Identity (1916-1940).*

Ariel Pérez Lazo 113

Ortega and Heidegger face to face at the Darmstädter

Gespräch of 1951: "Human Beings and Space".

Rafael García Sánchez 137

SCHOOL OF ORTEGA	
<i>On the Contingent Condition of our Lives.</i> <i>A Reflection by Antonio Rodríguez Huéscar.</i> Introduced by José Lasaga Medina	167
<i>The Contingency Equation.</i> Antonio Rodríguez Huéscar	175
BOOK REVIEWS	
<i>Ortega's Political Philosophy under Discussion.</i> Agustín Serrano de Haro (Jorge Brioso and Jesús M. Díaz Álvarez, <i>Lucidity Confronted.</i> <i>Ortega's Political Philosophy in Counterpoint</i>)	189
DOCTORAL DISSERTATIONS	
<i>Perspectives on the Body in Ortega y Gasset's Philosophy.</i> Elvira Giulia Gobbi	195
<i>María Luisa Caturla: Life and Work in Times of Uncertainty.</i> Sara Jácome González	198
<i>Vocation in the Thought of Ortega y Gasset. A Metaphysical Reading Hypothesis.</i> Giulia Padula	203
ORTEGUIAN BIBLIOGRAPHY, 2023	
Iván Caja Hernández-Ranera	207
List of Contributors	227
Author Guidelines	231
Editorial Team	237



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 €
---------	---------	-------------	---------

PUEDA SUSCRIBIRSE POR:

CORREO POSTAL: Centro de Estudios Orteguianos. c/ Fortuny, 53. 28010 Madrid (España)

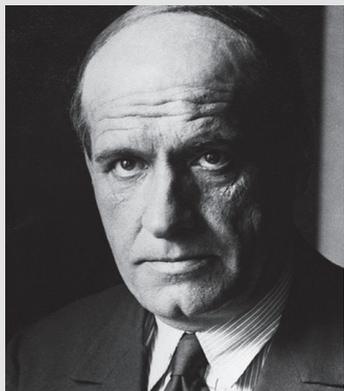
CORREO ELECTRÓNICO: estudiosorteguianos.secretaria@fogm.es

TELÉFONO: 34 91 700 41 35

A TRAVÉS DE LA WEB: www.ortegaygasset.edu

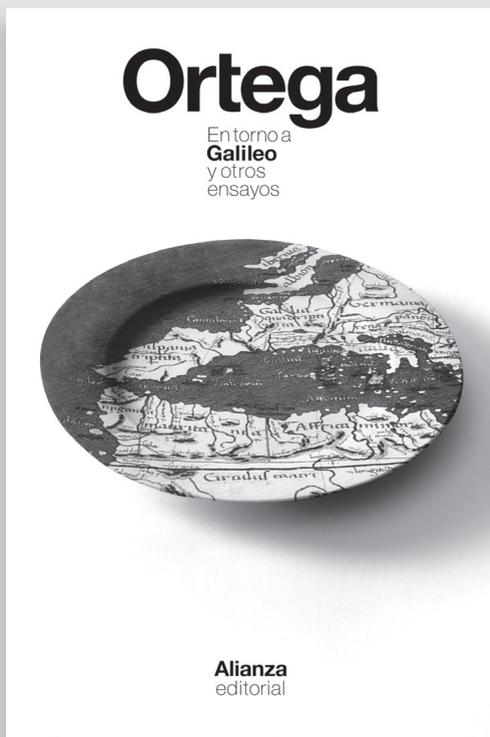
(Rellene los datos al dorso)





Ortega

 Alianza editorial



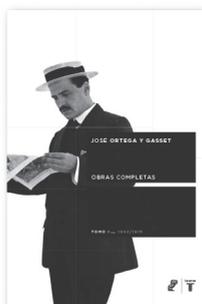
  
alianzaeditorial.es



Revistas Culturales
EN FORMATO ELECTRÓNICO

www.quioscocultural.com

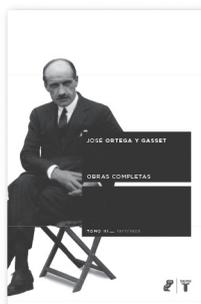
LA OBRA COMPLETA DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET



Tomo I (1902-1915)



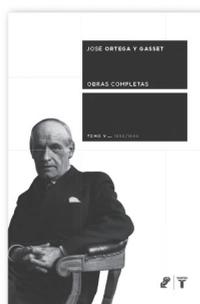
Tomo II (1916)



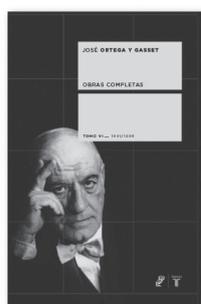
Tomo III (1917-1925)



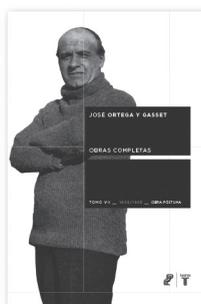
Tomo IV (1926-1931)



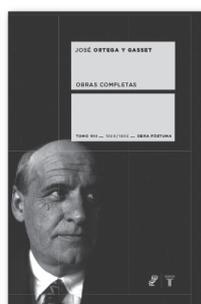
Tomo V (1932-1940)



Tomo VI (1941-1955)



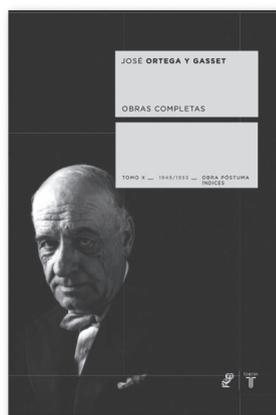
Tomo VII (1902-1925)
OBRA PÓSTUMA



Tomo VIII (1926-1932)
OBRA PÓSTUMA



Tomo XI (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 separa de textos que el autor no dio a la imprenta. Todo, en fin, como debe hacerse.»

SANTOS JULIA, *El País*

Edita

 **Fundación
Ortega-Marañón**

Fundadora

Soledad Ortega Spottorno

Presidente

Gregorio Marañón y Bertrán de Lis

Vicepresidente primero

Juan Pablo Fusi Aizpurúa

Vicepresidenta segunda

Inés López-Ibor Alcocer

Directora General

Lucía Sala Silveira

 Fundación
Ortega-Marañón

Centro de Estudios Orteguianos

Calle Fortuny, 53. 28010, Madrid

Tel: (34) 91 700 4139

Correo electrónico: estudiosorteguianos.secretaria@fogm.es

Web: <http://www.ortegaygasset.edu>



13,82 euros