

MEDITACIONES ORTEGUIANAS

Nexofia



la torre del Virrey
instituto de estudios culturales avanzados

Meditaciones orteguianas

Edición de Esmeralda Balaguer García
y Carlos X. Ardavín Trabanco

Nexofia



la torre del Virrey

instituto de estudios culturales avanzados

Edita:
Instituto de Estudios Culturales Avanzados
La Torre del Virrey

NEXOFÍA, LIBROS ELECTRÓNICOS DE LA TORRE DEL VIRREY,
colección dirigida por Esmeralda Balaguer García

Apartado de Correos 255
46183 l'Elia (Valencia), España

<<http://www.latorredelvirrey.es/nexofia>>
<info@latorredelvirrey.es>

Diseño y Maquetación:
Esmeralda Balaguer García
(según una idea original de Andreu Moreno)

ISBN 978-84-09-06680-3

Para Antonio,
amigo y maestro

CARLOS X. ARDAVÍN TRABANCO Ortega y Gasset en el siglo XXI	7
CRONOLOGÍA	23
BIBLIOGRAFÍA	28
GONZALO NAVAJAS Ortega y Gasset dialoga con el 98. Saber / vida / nación	51
FRANCISCO JOSÉ MARTÍN La parábola de los talentos (para una fenomenología de la Generación de 1914)	80
ELOY E. MERINO “Bomba atómica mental”: la metáfora como conceptualización epistemológica en Ortega y Gasset	97
JAIME DE SALAS Algunas notas sobre Ortega como intelectual público	125
EDUARDO SUBIRATS Las elites y las masas	136
JOSÉ MIGUEL MARTÍNEZ CASTELLÓ Europa y amor en Ortega: una lectura sobre los refugiados	161
VERÓNICA SORIA MARTÍNEZ El tecnicismo y la impopularidad del arte de vanguardia	199

MARNIE BINDER	
La teoría pragmatista de la historia en José Ortega y Gasset	225
ALEJANDRO MARTÍNEZ CARRASCO	
Ortega y el cristianismo como filosofía	254
ESMERALDA BALAGUER GARCÍA	
Ortega en el exilio. El Intelectual y el Otro	283
JAIME SILES	
Ortega y la Filología	305
NOTICIA DE LOS AUTORES	321

PRESENTACIÓN

ORTEGA Y GASSET EN EL SIGLO XXI

Carlos X. Ardavín Trabanco
Trinity University, San Antonio

La figura de José Ortega y Gasset ha alcanzado en el siglo XXI un reconocimiento, si no unánime, mayoritario. No deja de resultar curioso que, tras el fallecimiento del filósofo en 1955, haya sido preciso un periodo de más de medio siglo para abordar sin resabios ideológicos su legado. Un repaso a la bibliografía de y sobre Ortega y Gasset a partir de 2000 deja un saldo francamente notable tanto por la cantidad como por la calidad de las publicaciones.

Esta suerte de rescate comenzó a gestarse en la década de los noventa del pasado siglo, y ha sido acometida por estudiosos nacidos en los años sesenta, para los que la

guerra civil supone un desventurado recuerdo familiar o, en algunos casos, una referencia histórica importante pero alejada de sus trayectorias personales. Gracias a sus investigaciones, Ortega ocupa hoy la primacía de la filosofía española.

Uno de estos estudiosos, y autor de la más reciente biografía de Ortega, Jordi Gracia, asevera que el pensador madrileño fue desde 1914 —año en que publica su primer libro, *Meditaciones del Quijote*— “el pensador más moderno, europeo y perdurable del siglo XX en España”.¹ Esta constatación viene acompañada de la vigencia de su pensamiento y la necesidad de frecuentar sus libros, que, tras lustros de haberse publicado, siguen siendo orientadores en la tesitura actual. Esta es precisamente la premisa que acogen dos títulos aparecidos en 2018: *La llamada de la tribu*, de Mario Vargas Llosa y *To Fight Against this Age*, de Rob Riemen.

En el primero, el escritor peruano dedica un capítulo a vindicar el liberalismo de Ortega, “uno de los más inteligentes y elegantes filósofos liberales del siglo XX”, cuyo pensamiento, en buena medida, “conserva su vigencia y alcanza en nuestros días, luego de la bancarrota del marxismo y sus doctrinas parasitarias y del excesivo economicismo en que se ha confinado cierto liberalismo, notable actualidad”.²

1 JORDI GRACIA, *José Ortega y Gasset*, Taurus/Fundación Juan March, Madrid, 2014, p. 12.

2 MARIO VARGAS LLOSA, *La llamada de la tribu*, Alfaguara/Penguin Random House, Miami, 2018, p. 69. Vargas Llosa advierte que el liberalismo orteguiano “aunque genuino, es parcial”, debido a su desdén de la libertad económica, del libre mercado; reminiscencia del “desprecio o por lo menos de la inveterada desconfianza de la moral católica hacia el dinero, los negocios, el éxito económico y el capitalismo”, pp. 81, 82. Este capítulo incorpora, con ligeras variantes y añadidos, el artículo ‘Rescate liberal de Ortega y Gasset’, publicado en la revista *Letras Libres* (julio, 2006), pp. 8-14. Es de notar que este artículo, en su origen, fue leído por su autor en la *Nexus Conference* organizada en noviembre de 2005 en Ámsterdam por el intelectual holandés Rob Riemen. Fue asimismo

Al igual que Vargas Llosa, Riemen relee *La rebelión de las masas* con el fin de examinar el fenómeno actual del populismo, que describe como una “modern-day revolt of the masses” y como una amenaza directa contra los valores de la democracia liberal y el humanismo europeo, tradiciones en las que se asienta el desarrollo moral y espiritual de la sociedad abierta. Para Riemen existen dos categorías de intelectuales, los reemplazables y los irremplazables (“*replaceable*”, “*irreplaceable*”), siendo Ortega un ilustre ejemplar de la segunda.³

Ya lo señalaba Octavio Paz en 1980, al remarcar que no era posible concebir una “cultura hispánica sana sin su presencia”.⁴ Pocos años después, en 1984, Alejandro Rossi —colaborador de Paz— proclamaba que la lección de Ortega estaba viva.⁵ En el 2005, Francisco José Martín se hacía eco de estas ideas y abogaba por la “urgente recuperación” de su obra.⁶

incluido en *El Madrid de José Ortega y Gasset*, ed. de José Lasaga, Fundación José Ortega y Gasset/Residencia de Estudiantes, Madrid, 2006, pp. 123-141. El liberalismo orteguiano ha sido tratado por JOSÉ MARÍA MARCO en el capítulo ‘Una interpretación española del mundo’ de su libro *La libertad traicionada. Siete ensayos españoles*, Planeta, Barcelona, 1997. Vale la pena recordar que el propio Ortega y Gasset veía esta doctrina estrechamente ligada al europeísmo; consúltese al respecto el ‘Prólogo para franceses’ de *La rebelión de las masas*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1968 (cuadragésima ed.), pp. 17-57, en particular pp. 32 y 33.

3 ROB RIEMEN, *To Fight Against This Age. On Fascism and Humanism*, W. W. Norton & Company, New York, 2018, pp. 18, 41, 47.

4 OCTAVIO PAZ, *Hombres en su siglo y otros ensayos*, Seix Barral, Barcelona, 1990, p. 104.

5 ALEJANDRO ROSSI, ‘Lenguaje y filosofía en Ortega’, *José Ortega y Gasset*, coord. de Fernando Salmerón, Fondo de Cultura Económica, México, 1996 (primera ed.: 1984), pp. 11-40, cit. p. 40.

6 FRANCISCO JOSÉ MARTÍN, ‘Ortega contra Heidegger (novela y poesía)’, *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, ed. de Fernando H. Llano Alonso y Alfonso Castro Sáenz, Editorial Tébar, Madrid, 2005, pp. 411-428, cit. p. 428. Esta recuperación se inserta en una reflexión acerca de la

La postulada vigencia de Ortega debe asociarse a la clarividencia política.⁷ No es casual, por tanto, que se le haya considerado uno de los precursores teóricos de la transición a la democracia y la Unión Europea.⁸ Este último punto ocupa una parte sustancial del ‘Prólogo para franceses’ que antecede a *La rebelión de las masas* y de las páginas finales del ‘Epílogo para ingleses’.⁹ Repasar sus discursos de 1932 sobre el Estatuto de Cataluña es

novela y la poesía como elementos esenciales de la identidad política europea; asimismo, se asocia a la reivindicación de la razón narrativa: “La razón histórica orteguiana nos descubre que el hombre es novelista de sí mismo y, a su vez, que su vida es una faena poética, lo cual significa que el hombre debe apelarse necesariamente a las instancias de la poesía para construir con *autenticidad* la novela de su vida. Que no puede haber novela sin poesía”, p. 428. Merece la pena mencionar que el profesor FRANCISCO JOSÉ MARTÍN es autor de una monografía imprescindible, titulada *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999.

7 Así lo sugiere VARGAS LLOSA al reseñar la biografía orteguiana de Jordi Gracia: “Ortega y Gasset es uno de los grandes pensadores de nuestra época, y que, precisamente en el tiempo en que vivimos —no en el que él vivió— sus ideas políticas han sido en buena medida confirmadas por la realidad”, ‘El fracaso de Ortega y Gasset’, *El País*, 29 de junio de 2014 (ed. digital).

8 Véase el libro de JOSÉ LUIS ABELLÁN, *Ortega y Gasset y los orígenes de la transición democrática*, Espasa, Madrid, 2000. Abellán también ha ligado al pensador madrileño con la posmodernidad en ‘Ortega y Gasset, adelantado de la posmodernidad’, *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, ed. de Fernando H. Llano Alonso y Alfonso Castro Sáenz, Editorial Tébar, Madrid, 2005, pp. 595-604. En torno a la trayectoria política de Ortega se han escrito numerosos estudios; vale la pena resaltar el escrito por VICENTE CACHO VIU, *Los intelectuales y la política. Perfil público de Ortega y Gasset*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.

9 En los citados prólogo y epílogo se habla de los Estados Unidos de Europa, de la figura de un *estado supernacional* o de la *ultra-nación* como de una entidad política alejada de toda fantasía.

una experiencia que nos transporta a los pasados meses, en los que el tema catalán ha dominado el discurrir de la política española.¹⁰

Ortega era consciente del poderoso influjo que ejercía en él la política; por ello mismo se propuso preservar un espacio inmune a sus riesgos. Es esta la determinación que da origen a *El Espectador*, en cuyas páginas iniciales se postula la figura del *lector meditabundo*, aquel que, como el autor, se haya reservado “un trozo de alma antipolítico”.¹¹ En varios de los artículos de *Apuntes sobre el pensamiento*, se articula una contraposición entre política e inteligencia, en la que esta última debería renunciar a mandar, a influir o a “salvar a los hombres”, y consagrarse a “comprender su esplendor y su miseria, su virtud y su limitación”; su destino ha de ser el recogimiento sobre sí misma, la “soledad radical”.¹²

El papel del intelectual en la sociedad española es asunto frecuente en la obra de Ortega, y comienza a pergeñarse en sus escritos sobre la Generación del 98. El análisis de los mismos constituye el núcleo del ensayo de Gonzalo Navajas, ‘Ortega y Gasset dialoga con el 98’. Para el citado investigador, el interés de Ortega en el 98 entraña un explícito alejamiento del siglo XIX, aspecto medular de su orientación filosófica. Este rechazo adquiere tal vez su más directa articulación en el conocido artículo ‘Nada «moderno» y «muy siglo XX»’ de *El Espectador*, en el que se consigna, bajo invocación generacional,

10 Véanse sobre todo ‘Discurso sobre el Estatuto de Cataluña’ y ‘Segunda intervención sobre el Estatuto catalán’, *Escritos políticos II (1922-1933)*, *Obras Completas*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1969, tomo XI, pp. 455-474 y 501-509.

11 JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *El Espectador (1916-1934)*, *Obras Completas*, Revista de Occidente, Madrid, 1950, tomo II p. 17.

12 JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Apuntes sobre el pensamiento*, Revista de Occidente, Madrid, 1959, pp. 60, 69, 71.

“cierta hostilidad” hacia la mencionada centuria: “Contra él, frente a él, han de organizarse nuestros rasgos peculiares”.¹³

La relación de Ortega con los escritores del 98 fue indudablemente *dialéctica*: osciló entre la afinidad y la reticencia, entre la aceptación (parcial) y la oposición, y estuvo alentada por el imperativo de elaborar una síntesis que solventara la falta de rigor y consistencia filosófica que Ortega detectaba en los noventayochistas. Navajas pormenoriza este diálogo: del 98, Ortega adopta su “esencialidad conceptual” e “impulso ético”, su potenciación de la independencia individual, pero al mismo tiempo censura su auto-didacticismo e improvisación, y la fragmentación del pensamiento. En síntesis, aunque el 98 prefigura el propio programa de Ortega, es, a todas luces, un modelo insuficiente, concluye Navajas.

Ante el 98, Ortega abraza el europeísmo como horizonte intelectual, como solución al problema de España. Esta actitud constituye la seña de identidad de la llamada Generación de 1914, en la que se inserta Ortega. A delimitar este contexto generacional y sus resonancias intelectuales se dedica el trabajo de Francisco José Martín. Según éste, la Generación de 1914 “no acaba de encontrar el lugar que le corresponde”. Esta indefinición explica en buena medida su difundida “secundariedad” con respecto a otras promociones como las del 98 y del 27. Se subraya así la exigencia de precisar los rasgos singulares de la Generación de 1914 y de establecer su significación en la historia y la política españolas. Sobre el primer aspecto, Martín contabiliza la aspiración de “ser-en-grupo”, el carácter intelectual, el espíritu reformista, el maridaje entre ética y estética, el ensayo como género literario predominante, el cultivo de una novelística y una poesía

13 JOSÉ ORTEGA Y GASSET, ‘Nada «moderno» y «muy siglo XX»’, *El Espectador* (1916-1934), *Obras Completas*, Revista de Occidente, Madrid, 1950, tomo II, pp. 22-24, cit. p. 23.

altamente intelectualizadas, o Europa como paradigma de cultura. En cuanto a la significación de la Generación de 1914, Martín considera que en su reformismo y actitudes liberales se halla el germen de la actual España democrática: “Hubo que esperar más de cuarenta años para recuperar su horizonte, que no es, desde luego, el del mejor de los mundos posibles, pero sí es el que nos ha permitido recuperar el espacio cívico de una convivencia plural”. Vigencia y futuro, tal vez los términos que mejor definen a la Generación de 1914, según sugiere esta elocuente cita.

La excelencia de la prosa de Ortega ha supuesto un escollo en su valoración estrictamente filosófica: la duda o el *problema* que planteaba en 1935 José Gaos en torno a si su maestro era o no un filósofo (“un problema de ser o no ser”)¹⁴ no se ha disipado del todo y persiste —aunque con menos intensidad que en el pasado— como una tenue sombra que enturbia su escritura. Pareciera que escribir bien, con elegancia, e, incluso, con aliento poético, estorbara la construcción de un sistema filosófico, que, según la norma académica, debería ajustarse de forma inequívoca a una expresión adusta o especializada. Para Ortega la claridad siempre fue la máxima cortesía del

14 JOSÉ GAOS, ‘La filosofía de D. José Ortega y Gasset y las nuevas generaciones españolas’, *Revista de Occidente*, 432 (2017), pp. 9-32, cit. p. 14. Gaos identificaba seis razones por las que se negaba la existencia de una filosofía orteguiana: 1. La “no insistencia en los temas”, que se quedaban en atisbos, sumidos en la dispersión; 2. La incoherencia y contradicción en las ideas; 3. La “falta de rigor técnico en la expresión” y la preferencia por un estilo metafórico, más propio de la literatura que de la filosofía; 4. La “gratuidad o falta de prueba de las tesis o afirmaciones”; 5. La predilección por asuntos “periféricos” en detrimento de los temas centrales de la filosofía; y 6. La “falta de originalidad”, cit. pp. 14, 15-16. A continuación, Gaos sometía a escrutinio cada uno de estos motivos, mostrando su debilidad teórica. En 1953, JUAN RAMÓN JIMÉNEZ —editor de las *Meditaciones del Quijote*, compañero de generación y admirador de Ortega— advertía que sostener que éste no era filósofo porque no era sistemático constituía “una vulgaridad”, ‘Recuerdo a José Ortega y Gasset’, *Guerra en España (1936-1953)*, ed. de Ángel Crespo, Seix Barral, Barcelona, 1985, pp. 297-306, cit. p. 305.

filósofo,¹⁵ pero la misma no estaba reñida con la poesía y la imaginación. Los conceptos podían ser transmitidos con rigor y estilo; el filósofo no debía desdeñar las metáforas en su escritura, pues estas podían contribuir a la conceptualización epistemológica.¹⁶

A la indagación de este asunto dedica su ensayo Eloy E. Merino. Su punto de partida es un artículo de Luis Cernuda titulado ‘Gómez de la Serna y la generación poética de 1925’, en el que se critica la predilección orteguiana por el lenguaje metafórico. La investigación de Merino corrobora la condición de teórico de la poesía de Ortega —avalada suficientemente por sus reflexiones sobre la metáfora— y sugiere también su condición de poeta: la metáfora y, por extensión, la poesía, como instrumento de intelección.

La metáfora en la escritura filosófica asumiría de forma plena una dimensión pragmática; compañera del pensamiento, le asistiría en sus disquisiciones, en sus esfuerzos de inteligibilidad. La separación entre el literato

15 JOSÉ ORTEGA Y GASSET, ‘Anejo: En torno al «Coloquio de Darmstadt, 1951»’, tomo IX (1960-1962) de las *Obras Completas*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1971, pp. 625-644, cit. p. 632. Esta conocida frase de Ortega debería acompañarse de su definición de la filosofía como “un enorme apetito de transparencia y una resuelta voluntad de mediodía”, *¿Qué es filosofía?*, ed. definitiva, intro. de Ignacio Sánchez Cámara, Espasa, Madrid, 2012, p. 139. JULIÁN MARÍAS recuerda que la “fabulosa capacidad de incitación del escritor Ortega” iba aparejada a “la exigencia y el rigor del filósofo”, *Una vida presente. Memorias 1 (1914-1951)*, Alianza, Madrid, 1988, p. 129.

16 Frente a la alta consideración del estilo orteguiano se levanta la objeción de JORGE LUIS BORGES, publicada a poco de morir el filósofo: “Ortega, hombre de lecturas abstractas y de disciplina dialéctica, se dejaba embelesar por los artificios más triviales de la literatura que evidentemente conocía poco, y los prodigaba en su obra. Hay mentes que proceden por imágenes (Chesterton, Hugo) y otras por vía silogística y lógica (Spinoza, Bradley). Ortega no se resignó a no salir de esta segunda categoría, y algo —modestia o vanidad o afán de aventura— lo movió a exornar sus razones con inconvincentes y superficiales metáforas”, ‘Nota de un mal lector’, *Textos recobrados 1956-1986*, Sudamericana, Buenos Aires, 2011, pp. 11-12, cit. p. 11.

y el pensador se desvanece en la obra orteguiana hasta casi desaparecer. En palabras de Merino, “es la metáfora hoy uno de los contenidos y ocupaciones estelares de la filosofía europea y anglosajona”; con lo cual se evidencia que Ortega fue en esto un precursor de lo que Carl R. Hausman ha denominado *filosofía metafórica*.¹⁷

La metáfora para Ortega —conviene resaltarlo— integra en un solo enunciado creatividad y eficiencia; es, tal vez, “la potencia más fértil que el hombre posee. [...] Solo la metáfora nos facilita la evasión y crea entre las cosas reales arrecifes imaginarios, florecimiento de islas ingravidas”.¹⁸

En 2014 se conmemoró el centenario de la publicación de las *Meditaciones del Quijote*, título que en definición de Javier Zamora Bonilla es “una gran pieza literaria, una maravillosa prosa poética, y es también un libro filosófico, una de las más altas cumbres de la filosofía en español”.¹⁹ El comentario de este libro centra el ensayo de Jaime de Salas, ‘Algunas notas sobre Ortega como intelectual público’, y agrega el examen de *La rebelión de las masas* y *El tema de nuestro tiempo*. Salas matiza la índole nuclear de las *Meditaciones del Quijote* y subraya la inherente condición de *work in progress* del quehacer orteguiano: “No creo que en esta su primera obra estuviera todo el pensamiento de Ortega, sino que hasta el final de su vida su pensamiento, sin dejar de ser coherente, siguió reelaborándose”.

17 CARL R. HAUSMAN, ‘Philosophical Creativity and Metaphorical Philosophy’, *Philosophical Topics*, 12.3 (1981), pp. 193-211.

18 JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *La deshumanización del arte y otros ensayos estéticos*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1967, p. 46.

19 JAVIER ZAMORA BONILLA, ‘Ahora hace un siglo’ (estudio introductorio), *Meditaciones del Quijote*, José Ortega y Gasset, ed. facsímil conmemorativa del centenario 1914-2014, Alianza/Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón/Fundación Residencia de Estudiantes, Madrid, 2014, pp. 9-55, cit. p. 36.

El perfil trazado por Salas es también el asunto que ocupa a Eduardo Subirats en ‘Las elites y las masas’. A los títulos analizados por el primero, Subirats incorpora *España invertebrada* y *La rebelión de las masas*, centrándose en el concepto de las elites intelectuales, en su ausencia a lo largo de la historia moderna de España, en su falta de independencia. En opinión de Subirats, la exaltación de las elites manifiesta “el lugar histórico de Ortega en la tradición más unívoca de los absolutismos del siglo diecinueve y de los totalitarismos del siglo veinte”. A partir de este aserto se de-construye el pensamiento político de Ortega, mostrando su endeble vinculación socio-histórica. Temas como la brutalidad de los imperios cristianos, las contradicciones de la conquista de América, la persecución de los judíos o la nula consideración de los exiliados liberales del siglo XIX (José María Blanco White, entre otros), demuestran el “arcaísmo autoritario” de Ortega.

Subirats desmonta los principales presupuestos de *La rebelión de las masas* y rebaja, de paso, el prestigio de que ha gozado desde su publicación en 1930. La elite orteguiana, según Subirats, fue ante todo una “instancia de connotaciones fundamentalmente estéticas y ontológicas no vinculadas a un tiempo histórico ni a una realidad social específica”.²⁰ Más que de elite, Subirats habla de “casta aristocrática”,²¹ y a las influencias europeas de Ortega, opone el trasfondo español en el

20 Esta concepción de la elite se explica por la “ambigua modernidad” de Ortega: “un concepto de elite que nunca pudo trazar con nitidez una distancia con respecto a su versión nacionalsocialista”, EDUARDO SUBIRATS, *Memoria y exilio. Revisiones de las culturas hispánicas*, Losada, Madrid, 2003, p. 337.

21 El filósofo JAVIER GOMÁ LANZÓN comparte esta apreciación, cuando afirma que “(l)a ejemplaridad de Ortega está herida por este aristocratismo despectivo que la inhabilita definitivamente para el proyecto de una *paideia* democrática”, *Ejemplaridad pública*, Taurus, Madrid, 2015, p. 274.

que se desarrollaron sus meditaciones: un trasfondo marcado por la mística militar de Ignacio de Loyola, por su ambivalencia frente a las dictaduras de Primo de Rivera y de Franco, y por la herencia del tradicionalismo católico hispánico. Su concepción del Estado y las elites dirigentes, concluye Subirats, lo aproxima “ostensiblemente a los totalitarismos europeos de los años treinta”.

Ante estos reparos, convendría emprender un reexamen del controvertido concepto de elite en Ortega, sobre todo si se tiene en cuenta el hecho de que acerca de su ideología política no se ha alcanzado un consenso entre sus estudiosos: mientras que para Subirats o Gregorio Morán,²² Ortega fue poco menos que un fascista, para Mario Vargas Llosa y Jordi Gracia fue un liberal conservador al que sería injusto tildar de franquista.²³

A diferencia de la visión elaborada por Subirats, la lectura que emprende José Miguel Martínez Castelló de *España invertebrada* y *La rebelión de las masas* recalca la actualidad del pensamiento orteguiano (“La fuerza de Ortega está en su actualidad”) en una Europa que, a la altura de 2016, parece encaminarse a su extinción, ensimismada, insolidaria, inclinada a los añejos extremismos. En este contexto dramático, la consulta de estas dos obras de Ortega resulta “ineludible”, pues en ellas “encontraremos una radiografía de lo que somos que nos posibilitará entender qué hacer y proyectar”.

Ortega es un pensador ideal para afrontar la profunda crisis de identidad a la que el viejo continente parece abocarse en el presente, apunta Martínez Castelló. En este sentido, *España invertebrada* puede ser un buen vademécum para llegar a comprender el particularismo

22 GREGORIO MORÁN, *El maestro en el erial. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*, Tusquets, Barcelona, 1998.

23 JORDI GRACIA, *José Ortega y Gasset*, Taurus/Fundación Juan March, Madrid, 2014, p. 14. En esta misma página, el citado biógrafo señala que el franquismo de Ortega ha sido en realidad una leyenda, una falsedad.

como enfermedad europea; *La rebelión de las masas*, por otro lado, puede servir de base para el diagnóstico de Europa, para sustentar la cordialidad como valor esencial en contraposición a la violencia y la barbarie políticas: “*La rebelión de las masas*, y más tarde *Meditación sobre Europa* (1949), formula la idea de la unificación europea como vertebración del continente y como alternativa liberal frente a los totalitarismos. De ahí su actualidad y vigencia. Los peligros que describió (Ortega) son los nuestros”. Para Martínez Castelló, los europeos no serán capaces de salir airosos de la encrucijada actual sin la presencia intelectual de Ortega, “decano de una idea abierta de Europa, acogedora y hospitalaria”.

El tecnicismo, el arte de vanguardia y la nueva música son las cuestiones que explora el ensayo de Verónica Soria Martínez, a partir de *Meditación de la técnica*, *La deshumanización del arte* y el artículo ‘Musicalia I-II’. Algunas de las observaciones contenidas en estos trabajos permiten a Soria Martínez sopesar su utilidad para el entendimiento de obras de arte recientes: lo que Ortega pensó sobre la música de Debussy o la poesía de Mallarmé no ha periclitado; su vigencia en la cultura del siglo XXI queda acreditada. Frente a la técnica y la ciencia modernas de Occidente, Ortega asume una actitud crítica: para él no son estos los únicos métodos válidos de conocimiento.

Al examinar el tema musical, Soria Martínez subraya la conveniencia de resistir la tentación de comparar a Ortega con Adorno. Sin duda, hay puntos de coincidencia entre ambos, pero las diferencias son asimismo importantes: los dos alertan “del anacronismo que supondría tratar de recrear una música del pasado en otro momento sociohistórico. [...] Sin embargo, a diferencia de Ortega, Adorno sí ve en el arte nuevo una expresión dialéctica”. En las páginas finales de su ensayo, Soria Martínez destaca el influjo ejercido por *La deshumanización del arte* y por

otros escritos orteguianos en Graham Harman, el filósofo más conocido del llamado *Speculative realism* (realismo especulativo).

Desde que en 1929 Ortega desestimara el pragmatismo norteamericano por considerarlo una filosofía cínica e “ingenuamente audaz”,²⁴ su afinidad con los principales exponentes de esta escuela no ha sido analizada de manera exhaustiva. El ensayo de Marnie Binder intenta paliar esta situación, al ofrecer un estudio comparativo entre Ortega y John Dewey, William James y F. C. S. Schiller.²⁵ A fin de cumplir este propósito, Binder hace una lectura *pragmática* de *Historia como sistema, Una interpretación de la historia universal y En torno a Galileo*. Desde el comienzo, se propone demostrar el “vínculo directo” de Ortega con el pragmatismo, y descarta que se tratara de una mera coincidencia. Esta vinculación se concreta de manera sobresaliente a través de las teorías de Ortega sobre la historia, que descubren una estrecha relación con las elaboradas por el pragmatismo y con su concepto de ‘experiencia’. Sobre este particular, Binder escribe: “En el pragmatismo, ‘experiencia’ es un proceso continuo de interacción entre el individuo y su entorno, que resuena con la noción central de Ortega de «Yo soy yo y mi circunstancia»”. Binder conjetura que el desdén orteguiano hacia el pragmatismo fue una reacción superficial, producto del poco interés que esta corriente suscitó en la Europa del momento.

24 JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?*, p. 79. Unas páginas más adelante, cuando define el pragmatismo de Peirce, Ortega es menos severo y emparenta esta corriente con el practicismo, p. 95.

25 Para una visión panorámica del pragmatismo y sus cultivadores más notables, véase *Pragmatism. A Reader*, ed. de Louis Menand, Vintage Books, New York, 1997.

Dos son las obras que examina Alejandro Martínez Carrasco en su trabajo: *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* y *En torno a Galileo*.²⁶ A pesar de que Ortega, como consigna Martínez Carrasco, fue poco proclive al *pathos* religioso, no es menos cierto que era consciente de las “virtualidades filosóficas” del cristianismo. Este se le figuraba como una posible alternativa a la filosofía racionalista y a la ontología griega, y un buen mirador desde el cual aprehender las épocas de crisis. En este sentido, Martínez Carrasco postula que ideas de raigambre cristiana como la primacía de la interioridad, la concepción del hombre como soledad radical, la definición de la vida como misión, las nociones de vocación y conversión, o la descripción del mundo como un valle de lágrimas, fueron justamente apreciadas por Ortega. Su interpretación del cristianismo se verificó en “clave intelectualista” y supuso, concluye Martínez Carrasco, una no desdeñable “inspiración filosófica”.

A Ortega se le reprochó el “silencio” político en el que pareció encerrarse tras la guerra civil, y que se prolongó hasta su fallecimiento.²⁷ Un silencio *elocuente*, en realidad, que sus detractores políticos y algunos de sus discípulos no supieron o quisieron entender. Esmeralda Balaguer García propone en ‘Ortega en el exilio’ otra manera de leer este silencio deliberado: no como una muestra de cobardía intelectual, sino como una lección de sabiduría, como un ejemplo de ese *ensimismamiento* que Ortega

26 Consúltense en particular las lecciones VIII, IX y X de este libro.

27 La aparición de las cartas de Ortega y su traductora Helen Weyl ha venido a demostrar que éste no fue tan parco durante esta etapa azarosa de su vida y de la historia de España. (*Correspondencia José Ortega y Gasset, Helene Weyl*, ed. de Gesine Märten, trad. de María Isabel Peña Aguado, pról. de Jaime de Salas, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008. En su prólogo, Salas observa que, a punto de completarse la edición de las *Obras Completas* y las notas de trabajo de Ortega, su recuperación académica pasa por la divulgación de su correspondencia todavía inédita, ‘La correspondencia de Ortega con Helene Weyl’, pp. 13-21, cit. p. 21.)

ligaba a la inteligencia. Tal recogimiento se verifica dentro de los parámetros de lo que Balaguer García denomina “exilio existencial”, expresión que desborda los límites propiamente geográficos para abarcar “un exilio profundo y arraigado en el mismo existir”. En el transcurso de su ‘exilio vital’, Ortega —náufrago por excelencia, Ulises meditabundo— busca una tabla de salvación, y la encuentra en la figura del humanista valenciano Luis Vives. A ambos pensadores les une, según Balaguer García, un semejante destino histórico: la época de Vives “carecía de creencias fuertes, de principios y la duda acechaba en cada rincón. El tiempo de Ortega tiene los mismos caracteres, le faltaban las creencias fijas e incuestionables”. Vives representó para él “un reflejo de su propia imagen”.

Cierra estas *Meditaciones orteguianas* un texto del poeta Jaime Siles, ‘Ortega y la Filología’, publicado en *Ínsula* en 1983. Siles investiga la temprana vocación filológica de Ortega —cuyos orígenes se remontan a la época de su bachillerato—, y la califica de “zigzaguo” e “idilio”. Aunque Ortega terminó optando por la filosofía como profesión, nunca abandonó la filología como ocupación, en un gesto que recuerda a su admirado Nietzsche y a Unamuno, y que estuvo alentado por una razón a la vez vital y científica. En definitiva, Siles enfatiza que para Ortega la filología encarnó “una forma de *hacerse* y de *decirse*, y, también, de *serse* en su *decir*: un *alter ego* filológico que aparece, explícito o disperso, iluminando o generando zonas de ese su decir”, con el propósito de aclarar, definir o aludir. En definitiva, la filología representó, para Ortega, un provechoso *quehacer*.

A imitación de las *Meditaciones del Quijote*, estas *Meditaciones orteguianas* reúnen “ensayos de varia lección”,²⁸ escritos por especialistas de ambas orillas del Atlántico, que, movidos por el afán de comprensión que reclamaba Ortega, se han propuesto evaluar su magisterio

28 JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, Alianza/Revista de Occidente, Madrid, 1987, p. 11.

en estos años del siglo XXI, y con ello, dar respuesta a una tácita interrogación: ¿Por qué seguir leyéndolo en la actualidad? Los trabajos que componen este volumen constituyen una fundada contestación a esta cuestión.

CRONOLOGÍA

“El hombre no tiene naturaleza: tiene que buscársela, hacérsela; y ese trabajo por conquistarse un modo de ser es la historia universal. El hombre, a diferencia de los demás seres, no tiene naturaleza, lo que tiene es historia, que es lo que no tienen los demás seres”.

JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente (Curso de 1939-1940)*.

1883: Nace en Madrid en 9 de mayo.

1891: Comienza los estudios en el colegio de jesuitas de San Estalísnao de Miraflores de El Palo en Málaga.

1897: Obtiene el título de Bachiller.

Cursa en la Universidad de Deusto Derecho y Filosofía y Letras.

1899: Continúa las carreras en la Universidad Central de Madrid.

1901: Abandona la carrera de Derecho.

1902: Licenciado en Filosofía y Letras por la Universidad Central.

Publica su primer artículo ‘Glosas’ en la revista *Vida Nueva*.

1904: Tesis doctoral: *Los terrores del año mil: Crítica de una leyenda*.

1905: Primer viaje a Alemania, a la Universidad de Leipzig.

1907: Regresa a Alemania para estudiar en Berlín y en Marburgo.

Cuando vuelve interviene en la fundación de la revista *Faro*.

1908: Oposita a la cátedra de Psicología, Lógica y Ética de la Escuela Superior de magisterio.

1910: Se casa con Rosa Spottorno.

Oposita a la cátedra de Metafísica de la Universidad Central.

Publicación del artículo ‘Adán en el Paraíso’ en *El Imparcial*.

Pronuncia la conferencia ‘Pedagogía social como programa político’ en la sociedad “El Sitio” de Bilbao.

1911: Segundo viaje a Alemania: Marburgo.

Nace en Alemania su primer hijo, Miguel.

1913: Fundación de la Liga de Educación Política Española.

1914: Nace su segundo hijo: Soledad.

Conferencia ‘Vieja y nueva política’ en el Teatro de la Comedia de Madrid.

Publica su primer libro, *Meditaciones del Quijote*.

Publicación de ‘Ensayo de estética a la manera de prólogo’.

1915: Fundación y creación de la revista *España*.

1916: Publicación periódica de *El Espectador*.

Publicación de *Personas, obras y cosas*.

Primer viaje a Argentina, en compañía de su padre.

Nace su tercer hijo en Madrid: José.

1917: *El Espectador II*.

Publicación del artículo ‘Bajo el arco en ruina’, lo que supone la ruptura colaborativa en el periódico familiar *El Imparcial*.

Fundación de *El Sol* con Nicolás Urgoiti.

1918: Fundación de la editorial *Calpe*. Ortega dirige la “Biblioteca de las Ideas del Siglo XX”.

1921: Publicación de *España invertebrada* y *El Espectador III*.

1922: Fallecimiento de su padre, José Ortega Munilla.

1923: Fundación de la *Revista de Occidente*.

Publicación de *El tema de nuestro tiempo*.

1925: Publicación de ‘El origen deportivo del Estado’. *El Espectador IV*.

Publicación de *La deshumanización del arte* e *Ideas sobre la novela*.

1926: *El Espectador V*.

1927: *El Espectador VI*.

1928: Segundo viaje a Argentina.

1929: Regreso de Buenos Aires.

Lección inaugural del curso ‘¿Qué es filosofía?’ en la Universidad Central.

El Espectador VII.

Huelga universitaria. Cierre de la Universidad y dimisión de varios catedráticos como protesta ante la dictadura de Primo de Rivera, entre ellos, Ortega. 24 de octubre se publica en *El Sol* el primer folletón de *La rebelión de las masas*.

1930: Dimisión de Primo de Rivera.

Pronunciación de la conferencia ‘Misión de la Universidad’.

Publicación en *El Sol* de ‘El error de Berenguer’.

Publicación como libro de *La rebelión de las masas*.

1931: Publicación del manifiesto de la ‘Agrupación al servicio de la república’.

Proclamación de la República en abril.

Elección a las Cortes constituyentes. Ortega es elegido diputado.

Conferencia en diciembre en el cine de la Ópera de Madrid, ‘Rectificación de la República’.

Publicación de *La redención de las provincias y la decencia nacional*.

Colabora en los diarios *Crisol* y *Luz*.

1932: Publicación del ‘Prólogo a una edición de sus obras’.

Obras de José Ortega y Gasset, tomos I y II en Espasa-Calpe.

1934: Viaje a Alemania y visita a Edmund Husserl. *El Espectador VIII*.

Publicación del ‘Prólogo para alemanes’.

1935: Publicación de *Meditación de la técnica*.

1936: Sale de Madrid el 30 de agosto y el 31 embarca en Alicante hacia Marsella. Se exilia en París.

1938: Conferencias en varias universidades holandesas. Enfermedad que provoca una intervención quirúrgica.

1939: Tercer viaje a Argentina. Residirá en Argentina hasta 1942.

Publicación de *Ensimismamiento y alteración*.

1940: Conferencias en Buenos Aires sobre ‘La razón histórica’.

Publicación del ensayo ‘El intelectual y el otro’.

Publicación de *Ideas y creencias*.

1941: Publicación de *Historia como sistema y Del Imperio romano*.

1942: Se instala en Lisboa.

Prólogo a la “Historia de la Filosofía” de Émile Bréhier’.

1944: Ciclo de conferencias en la Universidad de Lisboa sobre ‘La razón histórica’.

1945: Visita España por primera vez después del largo exilio.

1946: Primera aparición en público: conferencia en el Ateneo de Madrid sobre 'La idea del teatro. Una abreviatura'.

Obras Completas, tomos I y II en Revista de Occidente.

1947: La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva.

Obras Completas, tomos III, IV, V y IV en Revista de Occidente.

1948: Funda el Instituto de Humanidades con Julián Marías.

Imparte el ciclo de conferencias 'Sobre una nueva interpretación de la historia universal'.

Establece un segundo domicilio en Madrid.

1949: Viaje a Estados Unidos invitado por el Instituto Aspen para celebrar el centenario de Goethe, con la conferencia 'Sobre un Goethe bicentenario'.

Curso 'El hombre y la gente' en el Instituto de Humanidades

Conferencia 'De Europa meditatio quaedam' en la Universidad de Berlín.

1950: Publicación de *Papeles sobre Velázquez y Goya*.

1951: Encuentro de Darmstadt, donde conversa con Heidegger.

Se instala en Múnich.

Doctor honoris causa por las universidades de Marburgo y Glasgow.

1953: Conferencias en Edimburgo y Londres. Coloquios de Darmstadt.

1954: Conferencias en Múnich y otras ciudades alemanas.

Publicación de *Introducción a Velázquez*.

1955: Última conferencia en Florencia, 'La edad media y la idea de nación'.

Muere el 18 de octubre en Madrid.

Esmeralda Balaguer García

BIBLIOGRAFÍA

- Obras Completas*, vols. 1-2, Revista de Occidente, Madrid, 1946 (1ª ed).
- Obras Completas*, vols. 3-6, Revista de Occidente, Madrid, 1947 (1ª ed).
- Obras Completas*, vol. 7, Revista de Occidente, Madrid, 1961 (1ª ed).
- Obras Completas*, vols. 8-9, Revista de Occidente, Madrid, 1962 (1ª ed).
- Obras Completas*, vols. 10-11, Revista de Occidente, Madrid, 1969 (1ª ed).
- Obras Completas*, vol. 12, Revista de Occidente, Madrid, 1983 (1ª ed).
- Obras Completas*, vol. 1 (12 tomos), Alianza Editorial, Madrid, 1983.
- Obras Completas*, 10 tomos, Taurus/Fundación José Ortega y Gasset–Gregorio Marañón, Madrid, 2004-2010.

Obras Completas, 10 tomos, nueva edición revisada, Taurus/Fundación José Ortega y Gasset–Gregorio Marañón, Madrid, 2018.
Revista de Estudios Orteguianos

OBRAS DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET

- El Espectador I y II*, ed. del Centro de Estudios orteguianos, Alianza Editorial, Madrid, 2016.
- El Espectador III y IV*, ed. del Centro de Estudios orteguianos, Alianza Editorial, Madrid, 2016.
- El hombre y la gente*, ed. de Luciano Pellicani, Biblioteca Nueva, Madrid, 2016.
- Las Atlántidas y otros escritos antropológicos*, ed. de José Ramón Carriazo Ruiz, Tecnos, Madrid, 2015.
- Meditación de la técnica. Ensimismamiento y alteración*, ed. de Antonio Diéguez Lucena y Javier Zamora Bonilla, Biblioteca Nueva, Madrid, 2015.
- Meditación de Europa y otros ensayos*, Alianza Editorial, Madrid, 2015.
- Misión de la Universidad*, ed. de Santiago Fortuño Llorens, Cátedra, Madrid, 2015.
- ¿Qué es filosofía? y otros ensayos*, Alianza Editorial, Madrid, 2015.
- Ensimismamiento y alteración. Meditación de la técnica y otros ensayos*, Alianza Editorial, Madrid, 2014.
- En tiempos de la sociedad de masas*, Círculo de Lectores, Barcelona, 2014.
- España invertebrada y otros ensayos*, Alianza Editorial, Madrid, 2014.
- La rebelión de las masas y otros ensayos*, Alianza Editorial, Madrid, 2014.
- Meditaciones del Quijote*, ed. facsímil y crítica, estudio introductorio por Javier Zamora Bonilla, apéndice de variantes por José Ramón Carriazo

- Ruiz, Alianza Editorial/Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón/Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, Madrid, 2014.
- Meditaciones del Quijote*, Cátedra, Madrid, 2014.
- Appunti per un commento al Convivio di Platone*, traducción, introducción y notas de Pietro Piro, Mimesis, Milán, 2013.
- El hombre y la gente*, Alianza Editorial, Madrid, 2013.
- En tiempos de la sociedad de masas*, Taurus, Barcelona, 2013.
- Estudios sobre el amor*, Alianza Editorial, Madrid, 2013.
- La rebelión de las masas*, ed. de Domingo Hernández Sánchez, 3.^a ed. corregida y aumentada, Tecnos, Madrid, 2013.
- ¿Qué es filosofía?*, Alianza Editorial, Madrid, 2013.
- Unas lecciones de metafísica*, Alianza Editorial, Madrid, 2013.
- En torno a Galileo*, ed. de Domingo Hernández Sánchez, Tecnos, Madrid, 2012.
- La rebelión de las masas*, Tecnos, Madrid, 2012.
- El origen deportivo del Estado. A orixe deportiva do Estado. The Sportive Origin of the State*, presentación de Rafael Martín Acero, INEF Galicia/Universidade da Coruña, La Coruña, 2011.
- Meditaciones del Quijote (y otros textos)*, prólogo de Javier Gomá Lanzón, estudio introductorio de José Lasaga Medina, Gredos, Madrid, 2011.
- El tema de nuestro tiempo*, introducción de Manuel Granell, Austral, Madrid, 2010.
- El tema de nuestro tiempo*, Espasa, Barcelona, 2010.
- La rebelión de las masas*, Austral, Madrid, 2010.
- La rebelión de las masas*, Espasa, Barcelona, 2010.
- Misión de la universidad y otros ensayos sobre educación y pedagogía*, Alianza Editorial, Madrid, 2010.
- España invertebrada: bosquejo de algunos pensamientos históricos*, Alianza Editorial, Madrid, 2009.

- La deshumanización del arte. Ideas sobre la novela*, ed. de Gloria Rey Faraldos, Castalia, Madrid, 2009.
- La rebelión de las masas*, Espasa, Barcelona, 2009.
- La rebelión de las masas*, Alianza Editorial, Madrid, 2009.
- La Idea del Teatro y otros escritos sobre el teatro*, ed. de Antonio Tordera, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008.
- Historia como sistema y otros ensayos de filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 2008.
- Meditación sobre la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 2008.
- Sobre la caza*, ed. de Jesús Sánchez Lambás y Pedro Pablo Munilla, presentación de José Varela Ortega, prólogo de Santiago Muñoz Machado, Fundación José Ortega y Gasset/Fundación Amigos de Fuentetaja, Madrid, 2008.
- Sobre el amor*, Aguilar, Barcelona, 2008.
- España invertebrada: bosquejo de algunos pensamientos históricos*, ed. de Francisco José Martín Cabrera, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007.
- Hegel: notas de trabajo*, ed. de Domingo Hernández Sánchez, Abada Editores, Madrid, 2007.
- Historia como sistema*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007.
- Ideas y creencias*, Alianza Editorial, Madrid, 2007.
- ¿Qué es filosofía?*, Espasa, Barcelona, 2007.
- Sobre la caza, los toros y el toreo*, Alianza Editorial, Madrid, 2007.
- Vieja y nueva política y otros escritos programáticos*, ed. e introducción de Pedro Cerezo Galán, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007.
- El tema de nuestro tiempo*, Alianza Editorial, Madrid, 2006.
- La rebelión de las masas*, Espasa, Barcelona, 2006.

- Dos visiones de España. Discursos en las Cortes Constituyentes sobre el Estatuto de Cataluña, 1932 (con Manuel Azaña)*, ed. y prólogo de José María Ridaó, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, Barcelona, 2005.
- El tema de nuestro tiempo*, Espasa, Barcelona, 2005.
- En torno a Galileo*, ed. e introducción de José Lasaga Medina, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005.
- España invertebrada*, Espasa Libros, Barcelona, 2005.
- Ideas sobre el teatro y la novela*, Alianza Editorial, Madrid, 2005.
- La deshumanización del arte*, ed. de Luis de Llera, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005.
- La rebelión de las masas*, Espasa, Barcelona, 2005.
- Meditaciones del Quijote*, ed. de Julián Marías, Cátedra, Madrid, 2005.
- Papeles sobre Velázquez y Goya*, Alianza Editorial, 2005.
- ¿Qué es filosofía?*, Espasa, Barcelona, 2005.
- Introducción a una estimativa: ¿qué son los valores?*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2004.
- Meditaciones del Quijote*, ed. de José Luis Villacañas Berlanga, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004.
- Europa y la idea de nación*, Alianza Editorial, Madrid, 2003.
- La rebelión de las masas*, ed. e introducción de Domingo Hernández Sánchez, Tecnos, Madrid, 2003.
- El tema de nuestro tiempo*, ed. de Domingo Hernández Sánchez, Tecnos, Madrid, 2002.
- España invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos*, ed. e introducción de Francisco José Martín, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002.
- La rebelión de las masas*, Planeta DeAgostini, Barcelona, 2002.
- La rebelión de las masas*, Ediciones El País, Madrid, 2002.
- Historia como sistema*, ed. e introducción de Jorge Novella Suárez, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.

¿Qué es filosofía?, Espasa, Barcelona, 2001.

OBRAS RECIENTES SOBRE ORTEGA

FRANCISCO JOSÉ MARTÍN, *La tradición velada: Ortega y el pensamiento humanista*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999.

ANASTASIO OVEJERO BERNAL, *Ortega y la posmodernidad: elementos para la construcción de una psicología pospositivista*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.

CARLOS ENRIQUE GARCÍA LARA, *Ortega y Gasset y el psicoanálisis*, Ediciones Complutense, Madrid, 2000.

DOMINGO HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, *Estética de la limitación, la recepción de Hegel por Ortega y Gasset*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2000.

DOMINGO HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, *Índice de autores y conceptos de la obra de José Ortega y Gasset*, Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2000.

GREGORIO BURGUEÑO ÁLVAREZ, *Ortega y Gasset, frases y acotaciones de su pensamiento*, Ediciones Júcar, Gijón, 2000.

JOSÉ LUIS ABELLÁN-GARCÍA GONZÁLEZ, *Ortega y Gasset*, Espasa, Barcelona, 2000.

LUIS GABRIEL-STHEEMAN, *Función retórica del recurso etimológico en la obra de José Ortega y Gasset*, Toxosoutos, A Coruña, 2000.

LUIS MIGUEL PINO CAMPOS, *La religión en Ortega y Gasset*, Ediciones del Orto, Madrid, 2000.

VICENTE CACHO VIU, *Los intelectuales y la política. Perfil público de Ortega y Gasset*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.

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

- FELIPE LEDESMA PASCAL, *Realidad y ser: un ensayo de fenomenología hermenéutica a propósito de Ortega*, Universidad Complutense, Madrid, 2001.
- GERARDO BOLADO, *Transición y recepción. La filosofía española en el último tercio del siglo XX*, Sociedad Menéndez Pelayo/UNED, Santander, 2001.
- JOHN T. GRAHAM, *The Social Thought of Ortega y Gasset: A Systematic Synthesis in Postmodernism and Interdisciplinarity*, University of Missouri Press, Columbia, 2001.
- ANTONIO ELORZA, *La razón y la sombra: una lectura política de Ortega y Gasset*, Anagrama, Barcelona, 2002.
- FEDERICO FERNÁNDEZ-CREHUET LÓPEZ, *Una aproximación genealógica de la política: la crítica de la cultura en el pensamiento de Nietzsche y Ortega y Gasset*, Comares, Granada, 2002.
- GREGORIO MORÁN, *El maestro en el erial: Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*, Tusquets Editores, Barcelona, 2002.
- JOSÉ LUIS MOLINUEVO, *Para leer a Ortega*, Alianza, Madrid, 2002.
- JOSÉ ORTEGA SPOTTORNO, *Los Ortega*, Taurus, Madrid, 2002.
- JOSÉ MANUEL SEVILLA FERNÁNDEZ, *Ragione narrativa e ragione storica. Una prospettiva vichiana su José Ortega y Gasset*, Edizioni Guerra, Perugia, 2002.
- JAVIER ZAMORA BONILLA, *Ortega y Gasset*, Plaza & Janés, Barcelona, 2002.
- MANUEL RIVAS GARCÍA, *José Ortega y Gasset*, Baia, A Coruña, 2002.
- MARGARIDA I. ALMEIDA AMOEDO, *José Ortega y Gasset: a aventura filosófica da educação*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2002.

- MERCEDES ROVIRA, *Ortega desde el humanismo clásico*, EUNSA, Navarra, 2002.
- MARÍA ISABEL FERREIRO LAVEDÁN, *La teoría de los usos de Ortega y Gasset*, Andavira Editora, Santiago de Compostela, 2002.
- PEDRO J. CHAMIZO DOMÍNGUEZ, *Ortega y la cultura española*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 2002.
- SALVADOR LÓPEZ QUERO, *El discurso argumentativo de José Ortega y Gasset en "Tres cuadros del vino"*, Publicación de la Universidad de Córdoba, Córdoba, 2002.
- TOMÁS J. SALAS FERNÁNDEZ, *Ortega y Gasset, teórico de la novela*, Publicaciones e Intercambio Científico de la Universidad de Málaga, Málaga, 2002.
- ANTONIO GUTIÉRREZ POZO, *La aurora de la razón vital: fenomenología y vitalismo en el origen de la filosofía de Ortega y Gasset*, Mileto, Madrid, 2003.
- JESÚS LÓPEZ MEDEL, *Ortega y Gasset en el pensamiento jurídico*, Editorial Dykinson, Madrid, 2003.
- JOSÉ LASAGA MEDINA, *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*, Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2003.
- MARGARITA MÁRQUEZ PADORNO, *La Agrupación al Servicio de la República. La acción de los intelectuales en la génesis de un nuevo Estado*, Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2003.
- MARTA CAMPOMAR, *Ortega y Gasset en La Nación*, El Elefante Blanco, Buenos Aires, 2003.
- MARIANO ÁLVAREZ GÓMEZ, *Unamuno y Ortega: la búsqueda azarosa de la verdad*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003.
- JAVIER FRESNILLO NÚÑEZ, *Concordantia orteguiana: concordantia in José Ortega y Gasset, opera omnia*, Publicaciones Universidad de Alicante, Alicante, 2004.

- JOSÉ GONZÁLEZ-SANDOVAL BUEDO, *Ortega y la filosofía española*, Sociedad de Filosofía de la Región de Murcia, Murcia, 2004.
- MIGUEL H. SAAVEDRA, *Ortega y Gasset: la obligación de seguir pensando*, Editorial Dykinson, Madrid, 2004.
- La última filosofía de Ortega y Gasset en torno a “La idea de principio en Leibniz”*, ed. de Lluís X. Álvarez y Jaime de Salas, Universidad de Oviedo, Oviedo, 2004.
- Ortega y Gasset en la cátedra americana*, ed. de Enrique Aguilar, Fundación José Ortega y Gasset Argentina/Fundación Carolina, Buenos Aires, 2004.
- Ortega y la filosofía española*, coord. José González-Sandoval Buedo, Sociedad de Filosofía de la Región de Murcia, Murcia 2004.
- ANSELMO SANJUÁN, *Ortega y Gasset, F. Cambó y la “cuestión catalana” (1905-1931)*, Yalde, Zaragoza, 2005.
- ANTONIO PÉREZ QUINTANA, *El raciovitalismo: la cultura como función de la vida: comentario del capítulo V de “El tema de nuestro tiempo” de Ortega y Gasset*, Eikasía, Oviedo, 2005.
- FRANCISCO LA RUBIA PRADO, *Una encrucijada española: ensayos críticos sobre Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005.
- FRANCESCO DE NIGRIS, *Libertad y método: El liberalismo desde la perspectiva personal de Ortega y Marías*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2005.
- IGNACIO BLANCO ALFONSO, *El periodismo de Ortega y Gasset*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005.
- JOSÉ LUIS ABELLÁN, *Ortega y Gasset y los orígenes de la transición democrática*, Espasa-Calpe, Madrid, 2005.

- LUIS ARIAS ARGÜELLES-MERES, *Buscando un Ortega desde dentro: Una nueva biografía sobre el filósofo que fue “un acontecimiento”*, Septem Ediciones, Oviedo, 2005.
- MARÍA ISABEL FERREIRO LAVEDÁN, *La teoría social de Ortega y Gasset: los usos*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005.
- TZVI MEDIN, *El cristal y sus reflexiones: nueve intérpretes españoles de Ortega y Gasset*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005.
- El Madrid de José Ortega y Gasset*, ed. de José Lasaga Medina, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes/Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, Madrid, 2005.
- Ortega en circunstancia*, ed. de Javier San Martín y José Lasaga Medina, Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2005.
- Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, ed. de Fernando H. Llano Alonso y Alfonso Castro Sáenz, Tébar, Madrid, 2005.
- ANTONIO DA SILVA, *El alma española a la luz de Ortega*, Nuevos autores, Madrid, 2006.
- JOSÉ LASAGA MEDINA, *Figuras de la vida buena: ensayo sobre las ideas morales de Ortega y Gasset*, Enigma, Madrid, 2006.
- LUIS ARIAS ARGÜELLES-MERES, *Ortega y Asturias: personas, obras y cosas*, Septem, Asturias, 2006.
- MANUEL MENÉNDEZ ALZAMORA, *La Generación del 14. Una aventura intelectual*, Siglo Veintiuno de España, Madrid, 2006.
- NOÉ MASSÓ LAGO, *El joven José Ortega. Anatomía del pensador adolescente*, Ellago, Castellón, 2006.
- RAFAEL LORENZO ALQUÉZAR, *El concepto de creencia en Ortega*, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2006.

- ANEL NOCHEBUENA ESCOBAR Y JAIME DE SALAS ORTUETA, *La importancia de la experiencia estética a través del pensamiento de Ortega y Gasset*, Ediciones Complutense, Madrid, 2007.
- DOMINGO FERNÁNDEZ AGIS, *El desarrollo del pensamiento político de Ortega y Gasset*, Idea, Santa Cruz de Tenerife, 2007.
- FRANCO CAMBI, *Ortega y Gasset e la "Bildung": studi critici*, Unicopli, Milán 2007.
- JESÚS S. VILLASOL, *Ortega y Gasset: vida, obra y pensamiento*, Planeta DeAgostini, Barcelona, 2007.
- JORGE VELÁZQUEZ DELGADO, *Fragmentos de la modernidad: filosofía de la historia e imperativo de la modernidad en José Ortega y Gasset y María Zambrano*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2007.
- JUAN PADILLA, *Ortega y Gasset en continuidad: sobre la escuela de Madrid*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- JOSÉ MARÍN-CASANOVA, *Las razones de la metáfora o El cancerbero de Vico: (Nietzsche, Ortega, Blumemberg)*, Grupo Nacional de Editores, Sevilla, 2007.
- MARGARIDA I. ALMEIDA AMOEDO, *J. Ortega y Gasset: leituras críticas, no cinquentenário da morte do autor*, Universidade de Évora, Évora, 2007.
- Ortega en pasado y futuro: medio siglo después*, ed. de J. Lasaga Medina, J. San Martín, J. M. Navarro y M. Márquez, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007.
- ALEJANDRO DE HARO HONRUBIA, *Élites y masas. Filosofía y política en la obra de José Ortega y Gasset*, Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2008.
- AMAYA SOLÁ IRIGALBA, *Filosofía española: Ortega y Gasset y María Zambrano*, Tecnossur, Granada, 2008.

- DOMINGO FERNÁNDEZ AGIS, *Ciencia, técnica y poder político en el pensamiento de José Ortega y Gasset*, Idea, Santa Cruz de Tenerife, 2008.
- HANNA KNAPP, *Avantgarde und Psychoanalyse in Spanien: José Ortega y Gasset, Salvador Dalí, Rosa Chacel und ihre Rezeption der Theorien Sigmund Freuds*, Dr. Kovac, Hamburg, 2008.
- JOSÉ GONZÁLEZ-SANDOVAL BUEDO, *La mirada de "El Espectador": conocimiento y método en Ortega*, Isabor, Murcia, 2008.
- JEAN-CLAUDE LÉVÊQUE, *Forme della ragione storica. La filosofia di Ortega y Gasset come filosofia europea*, Trauben, Turín, 2008.
- MANUEL GRANELL, *Ortega y su filosofía*, Fundación Manuel Granell, Madrid, 2008.
- ROBERTO E. ARAS, *El mito en Ortega*, Universidad de Navarra, Pamplona, 2008.
- SONIA CAJADE FRÍAS, *Democracia y Europa en J. Ortega y Gasset: una perspectiva ética y antropológica*, Universidad Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2008.
- ANTONIO MARTÍN PUERTA, *Ortega y Unamuno en la España de Francia: el debate intelectual durante los años cuarenta y cincuenta*, Encuentro, Madrid, 2009.
- CONCHA D'OLHABERRIAGUE RUIZ DE AGUIRRE, *El pensamiento lingüístico de José Ortega y Gasset*, Spiralia, A Coruña, 2009.
- EMILIO ROMERO GONZÁLEZ, *Ortega y Gasset: la razón vital, la filosofía de la vida*, Real Academia de Medicina de Cantabria, Santander, 2009.
- JORGE GARCÍA-GÓMEZ, *Caminos de la reflexión: la teoría orteguiana de las ideas y las creencias en el contexto de la Escuela de Madrid*, Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2009.

- JUAN CARLOS CASTELLÓ MELIÁ, *La hermenéutica narrativa de Ortega y Gasset*, Comares, Granada, 2009.
- MARTA CAMPOMAR, *Ortega y Gasset: en la curva histórica de la Institución Cultural Española*, Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2009.
- PEDRO CARLOS GONZÁLEZ CUEVAS, *Conservadurismo heterodoxo. Tres vías ante las derechas españolas: Maurice Barrès, José Ortega y Gasset y Gonzalo Fernández de la Mora*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2009.
- PILAR ORDÓÑEZ LÓPEZ, *Miseria y esplendor de la traducción: la influencia de Ortega y Gasset en la traductología contemporánea*, Publicaciones Universidad Jaime I, Castellón, 2009.
- STYLIANOS KARAGIANNIS, *Las verdades de Clío y Erato: ensayos filosófico-literarios sobre Ortega y Gasset*, Comares, Granada, 2009.
- ENRIQUE FERRARI NIETO, *Diccionario del pensamiento estético de Ortega y Gasset*, Mira, Zaragoza, 2010.
- F. H. LLANO ALONSO, *El Estado en Ortega y Gasset*, Editorial Dykinson, Madrid, 2010.
- FERNANDO PÉREZ-BORBUJO, *Tres miradas sobre el Quijote. Unamuno, Ortega, Zambrano*, Herder, Barcelona, 2010.
- FRANCISCO MALLARGO BAZAGO, *Virtudes públicas o laicas en José Ortega y Gasset*, CyC, Buenos Aires, 2010.
- JOSÉ MARÍA CARRASCAL, *Autobiografía apócrifa de José Ortega y Gasset: un retrato intelectual*, Marcial Pons, Madrid, 2010.
- MIGUEL ÁNGEL HERNÁNDEZ SAAVEDRA, *Ortega y Gasset: la obligación de seguir pensando*, Editorial Dykinson, Madrid, 2010.

- Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, ed. de Javier San Martín y Tomás Domingo Moratalla, Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2010.
- ALEJANDRO MARTÍNEZ CARRASCO, *Náufragos hacia sí mismos: la filosofía de Ortega y Gasset*, EUNSA, Navarra, 2011.
- CIRIACO MORÓN ARROYO, *El sistema de Ortega y Gasset*, Mendaur, A Coruña, 2011.
- FERNANDO LÁZARO CARRETER, *Ortega y la metáfora*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 2011.
- FERNANDO H. LLANO ALONSO, *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Tébar, Madrid, 2011.
- FERNANDO H. LLANO ALONSO, *El estado en Ortega y Gasset*, Editorial Dykinson, Madrid, 2011.
- GERARDO BOLADO OCHOA, *Ortega y Gasset*, Editorial Editex, Madrid, 2011.
- JOSÉ MANUEL SEVILLA FERNÁNDEZ, *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática: motivos en Vico y Ortega*, Anthropos, Barcelona, 2011.
- MAXIMILIANO CATTANEO, *José Ortega y Gasset: l'io e la circostanza: percorso filosofico dal razionalismo al reale e dal reale al divino*, Cantagalli, Siena 2011.
- M. CARMEN RIU DE MARTÍN, *El problema Espanya-Catalunya segons els grans pensadors: Miguel de Unamuno, José Ortega y Gasset i Eugeni d'Ors*, Erasmus, Barcelona, 2011.
- PEDRO CEREZA GALÁN, *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, Madrid, 2011.
- Guía del Madrid de Ortega*, dir. Javier Zamora Bonilla, Comunidad de Madrid, Madrid, 2011.

- CLEMENTINA CANTILLO, *La ragione e la vita: Ortega y Gasset interprete di Hegel*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2012.
- EDUARDO MARTÍNEZ DE PISÓN, *Imagen del paisaje: la Generación del 98 y Ortega y Gasset*, Fórcola, Madrid, 2012.
- JAVIER SAN MARTÍN, *La fenomenología de Ortega y Gasset*, Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, Madrid, 2012.
- JÉFERSON ASSUMÇÃO, *Homem-massa. A filosofia de Ortega y Gasset e sua crítica à cultura massificada*, Editora Bestiário/Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, Porto Alegre/Madrid, 2012.
- VICENT DE CA'N SIMÓN, *Ortega y Gasset: visto desde la acera de enfrente*, Imprenta Nueva Balear, Palma de Mallorca, 2012.
- La vocazione dell'arciere. Prospettive critiche sul pensiero di José Ortega y Gasset*, ed. de Giuseppe Cacciatore y Armando Mascolo, Moretti & Vitali, Bérgamo, 2012.
- ALEJANDRO MARTÍNEZ CARRASCO, *D'Ors y Ortega frente a frente*, Editorial Dykinson, Madrid, 2013.
- ÁNGEL VALERO LUMBRERAS, *José Ortega y Gasset, diputado*, Congreso de los Diputados, Madrid, 2013.
- JOSÉ GAOS, *Los pasos perdidos. Escritos sobre Ortega y Gasset*, ed. de José Lasaga Medina, Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, Madrid, 2013.
- LUCIA PARENTE, *Ortega y Gasset e la "vital curiosidad" filosófica*, Mimesis, Milán, 2013.
- ROSEMARIE WINTER, *Ich bin Ich und mein Umstand... Grundlegung der Philosophie von José Ortega y Gasset*, Tectum Verlag, Marburgo, 2013.
- SALVADOR FELIU CASTELLÓ, *José Ortega y Gasset: leyendo Meditación de la técnica*, PUV, Valencia, 2013.

- Guía Comares de Ortega y Gasset*, ed. de Javier Zamora Bonilla, Editorial Comares, Granada, 2013.
- ALFONSO GARCÍA NUÑO, *El carácter salvífico de la cultura en Ortega y Gasset: 1907-1914*, Universidad San Dámaso, Madrid, 2014.
- ALBA MILANO PINTO, *Mobilis in mobili: filosofía de Ortega y Gasset como propuesta en tiempos de crisis*, Ateneo Riojano, Logroño, 2014.
- ÁNGEL GABRIEL LAS NAVAS PAGÁN, *Ortega y Gasset: y los valores primordiales del hombre y otros ensayos*, Entrelíneas, Madrid, 2014.
- JORDI GRACIA, *José Ortega y Gasset*, Taurus, Madrid, 2014.
- JORGE ACEVEDO GUERRA, *Ortega, Renan y la idea de nación*, Santiago de Chile, Universitaria, 2014.
- JUAN MANUEL MONFORT PRADES, *Filosofía de la cultura en Ortega y Gasset. Entrevistas con expertos*, Editorial Académica Española, Saarbrücken, 2014.
- MANUELA GARCÍA SERRANO, *Ficción y conocimiento: filosofía e imaginación en Unamuno, Borges y Ortega*, Academia del Hispanismo, Vigo, 2014.
- TZVI MEDIN, *Entre la veneración y el olvido. La recepción de Ortega y Gasset. I (1908-1936)*, Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset–Gregorio Marañón, Madrid, 2014.
- A vida como Projecto – na senda de José Ortega y Gasset*, coord. Margarida I. Almeida Amoedo, Universidade de Évora, Évora, 2014.
- Edición conmemorativa del Centenario de “*Meditaciones del Quijote*”, estudio introductorio por Javier Zamora, Alianza Editorial, Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, Residencia de Estudiantes, Madrid, 2014.
- CARLOS JAVIER GONZÁLEZ SERRANO, *Ortega y Gasset. Pensar la circunstancia*, Bonallettera Alcompas, Barcelona, 2015.

- ENRIQUE MORATA, *La técnica según Ortega y Gasset*, Bubok Publishing, Madrid, 2015.
- JOSÉ ALSINA CALVÉS, *Ortega y Gasset: socialismo nacional y revolución conservadora*, Fides, Tarragona, 2015.
- JORGE ACEVEDO GUERRA, *Ortega y Gasset. ¿Qué significa vivir humanamente?*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2015.
- Ortega y Gasset: el imperativo de la intelectualidad*, ed. de José M^a Atencia Páez, Universidad de Málaga, Málaga, 2015.
- CLEMENTINA CANTILLO, *Para una crítica de la razón vital: entre Hegel y Ortega*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2016.
- HERNÁN SÁENZ DE TEJADA Y ALEJANDRO FARÍAS, *Ortega y Gasset. Biografía no autorizada*, Centro Cultural de España en Buenos Aires / Loco Rabia, Buenos Aires, 2016.
- JORGE MONTESÓ VENTURA, *La atención en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Centro de Estudios Antropológicos ACAF, Castellón, 2016.
- JOSÉ MAURICIO DE CARVALHO, *Ortega y Gasset e o nosso tempo*, FiloCzar, São Paulo, 2016.
- MARTA CAMPOMAR, *Ortega y Gasset: luces y sombras del exilio argentino*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2016.
- VÍCTOR CARVAJAL RUIZ, *Ortega–Zambrano. Ejecutividad de la vida y revelación del ser*, Ediciones del Genal, Málaga, 2016.
- Ortega pensador*, coord. Juan Carlos Moreno Romo, Fontamara, México, 2016.
- José Ortega y Gasset: Sozialpädagogik als politisches Programm: von Spanien nach Europa*, eds. Markus Hundek y Eric Mührel, Springer, Wiesbaden, 2016.

- La Generación del 14. España ante su Modernidad inacabada*, ed. de Hugo Aznar, Elvira Alonso Romero, Manuel Menéndez Alzamora, Plaza y Valdés, Madrid, 2016.
- Meditaciones sobre la filosofía de Ortega*, coord. Sandra García Pérez y Rubén Sánchez Muñoz, Editorial Torres Asociados/Universidad Veracruzana, México, 2016.
- Rationality reconsidered: Ortega y Gasset and Wittgenstein on Knowledge, Belief and Practice*, eds. de José María Ariso y Astrid Wagner, De Gruyter, Berlín, 2016.
- JUAN MANUEL MONFORT PRADES, *Ortega y Gasset: el triunfo de la masa sobre el individuo es una amenaza para la democracia*, RBA, Barcelona, 2017.
- ÁNGEL PERIS SUAY, *Liberalismo y democracia en la obra de Ortega y Gasset*, Minerva Ediciones, Madrid, 2018.
- Presença de Ortega y Gasset em Portugal e no Brasil*, coord. de António Braz Teixeira, Gonzalo del Puerto e Renato Epifânio, MIL/ Instituto Cervantes, DG Edições, Lisboa, 2018,
- Ortega y el tiempo de las masas*, ed. de Hugo Aznar, Elvira Alonso Romero, Manuel Menéndez Alzamora, Plaza y Valdés, Madrid, 2018.
- Ortega y Wittgenstein: ensayos de filosofía práctica*, ed. de Jaime de Salas y José María Ariso Salgado, Tecnos, Barcelona, 2018.

EPISTOLARIO

- JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, ed. de L. Robles, El Arquero, Madrid, 1987.
- Cartas de un joven español*, ed. de Soledad Ortega, Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 1991.

Correspondencia José Ortega y Gasset, Helene Weyl, ed. de Gesine Märten, trad. María Isabel Peñas, Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2008.

Epistolario inédito: Marañón, Ortega, Unamuno, ed. de Antonio López Vega, Espasa, Madrid, 2008.

Esmeralda Balaguer García

TRADUCCIONES AL INGLÉS

The Modern Theme [*El tema de nuestro tiempo*, “El ocaso de las revoluciones” y “El sentido histórico de la teoría de Einstein”], trad. de James Cleugh, The C. W. Daniel Company, London, 1931; W. W. Norton & Company, New York, 1933; introducción de José Ferrater Mora, Harper & Row, New York, 1961; Forgotten Books, London, 2015.

The Revolt of the Masses [*La rebelión de las masas*], G. Allen and Unwin, London, 1932; trad. anónima, autorizada por el autor, W. W. Norton & Company, New York, 1932, 1957 [ed. 25 aniversario], 1960 [trad. de Teresa Carey]; New American Library, New York, 1950; Mentor Book, New York, 1950; trad., notas e introducción de Anthony Kerrigan, ed. de Kenneth Moore, prefacio de Saul Bellow, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1985.

Invertebrate Spain [*España invertebrada* y otros ensayos], trad. de Mildred Adams, Allen and Unwin, London, 1937; W. W. Norton & Company, New York, 1937; Howard Fertig, New York, 1974.

Toward a Philosophy of History [“El origen deportivo del Estado”, “Historia como sistema” y otros ensayos], trad. de Helene Weyl, W. W. Norton & Company, New York, 1941; University of Illinois Press, Urbana, 2002.

- History as a System and Other Essays Toward a Philosophy of History* ["Historia como sistema", "El origen deportivo del Estado" y otros ensayos], trad. de Helene Weyl, epílogo de John William Miller, W. W. Norton & Company, New York, 1961, 1962 [The Norton Library]; Greenwood Press, Westport, Conn., 1981.
- Mission of the University* [*Misión de la universidad*], trad. e introducción de Howard Lee Nostrand, Princeton University Press, Princeton, 1944; Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., London, 1946; Transaction Publishers, New Brunswick, 1992.
- Concord and Liberty*, [*Del imperio romano*, "Apuntes sobre el pensamiento. Su teurgia y su demiurgia", "Ideas para una historia de la filosofía" y "Guillermo Dilthey y la idea de la vida"], trad. de Helene Weyl, W. W. Norton & Company, New York, 1946, 1963 [The Norton Library].
- The Dehumanization of Art and Notes on the Novel* [*La deshumanización del arte e Ideas sobre la novela*], trad. de Helene Weyl, Princeton University Press, Princeton, 1948; P. Smith, New York, 1951.
- The Dehumanization of Art and Other Writings on Art and Culture* [*La deshumanización del arte, Ideas sobre la novela y otros ensayos*], trad. de Willard R. Trask, Doubleday & Company, Garden City, N.Y., 1956.
- The Dehumanization of Art and Other Essays on Art, Culture, and Literature* [*La deshumanización del arte, Ideas sobre la novela y otros ensayos*], trad. de Helene Weyl, Princeton University Press, Princeton, 1968, 1972.
- On Love. Aspects of a Single Theme* [*Estudios sobre el amor*], trad. de Toby Talbot, Greenwich Editions/Meridian Books, New York, 1957, 1960, 1964; The

World Publishing Co., Cleveland, 1957; Victor Gollancz, London, 1959; Jonathan Cape, London, 1959; New American Library, New York, 1976; Martino Publishing, Eastford, CT, 2012.

Man and People [*El hombre y la gente*], trad. de Willard R. Trask, W. W. Norton & Company, New York, 1957, 1963 [The Norton Library]; George J. McLeod Limited, Toronto, 1957; G. Allen and Unwin, 1959.

Man and Crisis [*En torno a Galileo*], trad. de Mildred Adams, W. W. Norton & Company, New York, 1958, 1962 [The Norton Library]; Allen and Unwin, London, 1958.

What is Philosophy? [*¿Qué es filosofía?*], trad. de Mildred Adams, W. W. Norton & Company, New York, 1960.

The Mission of the Librarian ["Misión del bibliotecario"], trad. de James Lewis and Ray Carpenter, G. K. Hall, Boston, 1961.

Meditations on Quixote [*Meditaciones del Quijote*], trad. de Evelyn Rugg y Diego Marín, introducción y notas de Julián Marías, W. W. Norton & Company, New York, 1961; University of Illinois Press, Urbana, 2000.

The Origin of Philosophy [*Origen y epílogo de la filosofía*], trad. de Toby Talbot, W. W. Norton & Company, New York, 1967; George J. McLeod Limited, Toronto, 1967; University of Illinois Press, Urbana, 2000.

Some Lessons in Metaphysics [*Unas lecciones de metafísica*], trad. de Mildred Adams, W. W. Norton & Company, New York, 1969; George J. McLeod Limited, Toronto, 1969.

The Idea of Principle in Leibnitz and The Evolution of Deductive Theory [*La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*], trad. de

Mildred Adams, W. W. Norton & Company, New York, 1971; George J. McLeod Limited, Toronto, 1971.

An Interpretation of Universal History [*Una interpretación de la Historia universal. En torno a Toynbee*], trad. de Mildred Adams, W. W. Norton & Company, New York, 1973.

Phenomenology and Art ["Prólogo para alemanes", "Sensación, construcción e intuición", "Sobre el concepto de sensación", "Conciencia, objeto y las tres distancias de éste", "Ensayo de estética a manera de prólogo", "Estética en el tranvía", *Idea del teatro. Una abreviatura* y "La reviviscencia de los cuadros"], trad. e introducción de Philip W. Silver, W. W. Norton & Company, New York, 1975; George J. McLeod Limited, Toronto, 1975.

Historical Reason [*Sobre la razón histórica*], trad. de Philip W. Silver, W. W. Norton & Company, New York, 1984; Stoddart Publishing, Canada, 1984.

Meditations on Hunting ["*A Veinte años de caza mayor, del Conde de Yebes*" (prólogo)], trad. de Howard B. Wescott, introducción de Paul Shepard, ilustraciones de Lewis S. Brown, Scribner, New York, 1972, 1985; prefacio de Datus Proper, Wilderness Adventures Press, Bozeman/Belgrade, MT, 1995, 2007 [arte de Brett Smith].

Velázquez, Goya and The Dehumanization of Art [selección de ensayos sobre Velázquez y Goya y *La deshumanización del arte*], trad. de Alexis Brown, introducción de Philip Troutman, W. W. Norton & Company, New York, 1972; Studio Vista, London, 1972.

Psychological Investigations [*Investigaciones psicológicas*], trad. de Jorge García-Gómez, W. W. Norton & Company, New York, 1987; Penguin Books Canada Ltd., Ontario, 1987.

What is Knowledge? [¿Qué es conocimiento?], trad. y ed.
de Jorge García-Gómez, State University of New
York Press, Albany, 2002.

Carlos X. Ardavín Trabanco
Trinity University, San Antonio, Tejas

ORTEGA Y GASSET DIALOGA CON EL 98

SABER / VIDA / NACIÓN

Gonzalo Navajas

EL MODELO INTELECTUAL DE LOS SIGLOS XIX Y XX. La configuración de la historia intelectual del siglo XX ha adoptado diversas formas, con frecuencia altamente diferenciadas e incluso contrapuestas. Esa historia ha sido definida a partir de la revisión ontológica y ética, como ocurre en Heidegger, Sartre y Camus; la crítica política radical, de acuerdo con Gramsci y Lukacs; y la ruptura semiológica en Derrida y sus discípulos. Ortega y Gasset ocupa un espacio singular dentro de ese contexto: se sitúa frente al repertorio de las ideas tanto del pasado como de su tiempo desde la posición de un diálogo abierto y fecundo con los generadores de esas ideas. Ortega habla con numerosos interlocutores intelectuales y de ese diálogo surge una visión iluminadora y diferencial de

un tiempo y sus agentes y protagonistas determinantes. Ocurre así con los componentes de la generación del fin del siglo XIX, también llamada generación del 1898, y otros autores y creadores próximos a ella en el tiempo y en sus afinidades filosóficas y estéticas.

A Ortega le interesa el tema del 98 por dos razones capitales: en primer lugar, los autores del 98 —Unamuno, Baroja, Machado— actualizan un aspecto central de la orientación filosófica de Ortega: su alejamiento de los principios y conceptos que motivan y dinamizan el siglo XIX, un periodo hacia el que Ortega siente considerables ambivalencias y reservas. Para Ortega, el siglo XIX genera, sin duda, algunos de los grandes proyectos de la ciencia, la política y la economía al mismo tiempo que olvida la condición del sujeto individual, las motivaciones vitales intransferibles que modelan su vida y en particular su dicha y felicidad personales. Los referentes determinantes del siglo XIX —Comte, Hegel/Marx, Napoleón, Bismarck— se asocian con lo que Ortega percibe es la absorción y disolución del sujeto individual en categorías supraindividuales abstractas —la Historia, el Estado, la Ciencia— en las que el yo y el sujeto individual son una excrecencia dispensable. Para Ortega, Unamuno y los otros autores del 98 priman la pasión individual y el ansia y deseo de realización personal por encima del servicio a una causa o programa incontestables y todopoderosos.

La segunda área que Ortega destaca con relación al 98 es que este movimiento explora y avanza unas premisas nuevas para el concepto de la nación y, en particular, de la nación española por las que se revisan y cuestionan los principios que han constituido consuetudinariamente la historia del país, conduciéndolo hacia una situación de disfuncionalidad política y económica y de corrupción social y moral generalizada. El 98 constituye un rechazo de la condición nacional que Ortega percibe como enferma y declinante. Como respuesta a esa condición precaria, el 98 analiza y diagnostica —a menudo exasperada y

visceralmente— los males de la nación. Ortega agrega a ese análisis una propuesta concreta y elaborada para la creación de un país más avanzado y acogedor. Ortega percibe en el 98 una oportunidad de transformación del discurso político y cultural nacional. Considera, además, que de ese diálogo crítico pueden surgir claves que deben contribuir a enriquecer su propio proyecto intelectual, que se propone lograr la redefinición de la cultura europea moderna frente a los desafíos de la gran explosión tecnológica y social que experimenta el continente en las dos primeras décadas del siglo. Oportunidad e impulso intelectual son la motivación del diálogo. Las consecuencias para el paradigma filosófico y conceptual de Ortega y para nuestra visión del hecho histórico y cultural del 98 y sus ramificaciones en la actualidad son altamente significativas.

ESENCIA Y GESTO. Ortega busca en el 98 un nuevo modo de análisis crítico social y cultural y una actitud intelectual innovadora y distintiva frente a la época y el país en los que desarrolla su trabajo. Su búsqueda no equivale a la adhesión y la aceptación incuestionada de las propuestas de los escritores del 98. En realidad, Ortega disiente con frecuencia de las ideas del 98 e incluso, en algunos casos, sus diferencias con ese grupo son mayores y pueden desencadenar enfrentamientos virulentos, como ocurre con Unamuno. No obstante, en el 98 Ortega halla un modelo que es inspirativo y estimulante para él en cuanto que es afín a su propio proyecto intelectual de regeneración de la cultura española que Ortega juzga debe experimentar una transformación extensa y profunda.

Son tres los principios que Ortega considera como especialmente relevantes y útiles en el 98: la esencialidad conceptual, el impulso ético y la potenciación de la interioridad individual. Estas cualidades no existen de manera uniforme y universal en todos los autores del 98 ni siquiera se materializan de la misma manera

y con la misma intensidad en todos ellos. Miguel de Unamuno, por ejemplo, es para Ortega muy diferente en su orientación y finalidad intelectual de Antonio Machado o Pío Baroja. No obstante, en todos estos autores, Ortega advierte un impulso común hacia la reconstrucción de una sociedad que él juzga inviable como ámbito cultural productivo y creador ya que carece de las condiciones de rigor conceptual, responsabilidad moral y conexión con los objetivos del paradigma de la modernidad, que Ortega identifica de modo inequívoco con el pensamiento y la cultura europeas.

El 98 es un proyecto imperfecto e incompleto porque, en la mayoría de los casos, sus representantes no ponen de manifiesto una motivación y propósito abiertos hacia la integración en el paradigma de la modernidad. En ese modelo se promueven unos objetivos de racionalidad compartida por encima de las fronteras nacionales y lingüísticas y de identificación con el medio de la cultura y las ideas universales en lugar de los principios y hábitos de alcance local y familiar previsibles y mecánicamente reconocibles. Ortega tiene un propósito integrador del medio cultural español dentro de lo que él considera que es en ese momento la actualización máxima de la cultura internacional, que es la europea. España se encuentra en los márgenes de ese medio superior y excelente y Ortega aspira a incorporarla plenamente dentro de él de manera que se rectifique una trayectoria histórica destructiva y negativa que ha sido un obstáculo insalvable para el progreso del país y para la educación de sus jóvenes.

El 98 significa una oposición, con frecuencia desgarrada y emocional más que reflexiva y equilibrada, a los defectos e insuficiencias del país. Ortega no comparte la retórica con frecuencia excesiva del 98 pero, como hacen sus voces más intensas, no emplea paliativos para describir y exponer el cuadro de la España del momento con la que él se vio obligado a enfrentarse desde el inicio de su carrera profesional y literaria:

¿Qué era entonces (1890) España? Un cauce de miserias donde rodaba altisonante un torrente de falsas palabras. [...] Y contad que era la época del enorme progreso en la producción, que ha decuplicado la riqueza de Europa merced al capitalismo y la técnica. La España material, pues, era un fantasma misérrimo. ¿Y la espiritual? [...] Pero en torno nuestro no sonaban más que voces arcaicas y rastreras o torpes y ampulosas. Íbamos buscando maestros y no los hallábamos: las universidades, salvo escasísimas excepciones, no nos han enseñado nada.²⁹

Esta sintonía crítica y ética constituye el primer fundamento del diálogo entre Ortega y el 98.

La universidad, que debería ser en principio el organismo y la institución más apropiada para dinamizar y potenciar la vida cultural de una sociedad, en el caso de la España que Ortega analiza, es inservible porque no ofrece un marco que incite a la exploración de nuevas ideas y caminos de la cultura y condena a los que se educan en ella a la repetición de un conocimiento caduco y estéril o, en el mejor de los casos, al auto-didacticismo absoluto. Los autores del 98 se ven condenados a la educación desde los márgenes de las instituciones oficiales en un proceso que tiene numerosas limitaciones, aunque Ortega reconoce que es un método ineludible para liberarse de los hábitos y los vicios de un sistema pedagógico contraproducente en cuanto que, en lugar de abrir la mente al conocimiento más avanzado, lo niega y hace irrealizable. La doble vertiente del auto-didacticismo, como una posición limitadora y deformante del horizonte del saber pero también como un método de resistencia e integridad personal frente a un sistema académico y cultural corrupto, es la que Ortega aplica en su relación intelectual y personal con la figura que, según él, es la más representativa del 98 desde un punto de vista filosófico y ético: Miguel de Unamuno.

29 JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Ensayos sobre la generación del 98*, Revista de Occidente/Alianza, Madrid, 1981, pp. 53-54.

Ortega no duda en hacer una crítica acerba de numerosos aspectos de Unamuno y en particular su idiosincrática postura —propia de su obra más madura y característica—frente a los principios y método del pensamiento científico y el modo en que, según él, se han convertido en determinantes de la condición epistémica de su tiempo. Desde esta perspectiva, Unamuno está en las antípodas de la orientación y finalidad de la empresa intelectual de Ortega. No obstante, el rasgo que acaba prevaleciendo en la evaluación orteguiana es la ruptura deliberada que Unamuno emprende con relación a la obsoleta tradición cultural española. Con encomiable ecuanimidad crítica y colegial, Ortega es capaz de soslayar sus diferencias con Unamuno para destacar su sintonía fundamental con él: el impulso compartido por ambos hacia la creación de un modelo vital y existencial propio por encima de la previsible mediocridad imperante en el país. Es cierto que Ortega considera que la trayectoria filosófica de Unamuno es de valor reducido ya que aparece desconectada de los grandes temas y objetivos del pensamiento predominante en su tiempo. Halla la razón de ello en el localismo de la trayectoria intelectual de Unamuno y en el imperativo de hacerse una educación personal al margen del mundo académico convencional del que, sin embargo, forma parte integral: “Unamuno vagabundea por los sistemas filosóficos y por los géneros literarios, sin hallar en ninguno madurez”.³⁰ No obstante, al mismo tiempo, Ortega ve en él un compañero en la tarea de la regeneración cultural del país: “competíamos el uno contra el otro, pero ambos por unas mismas cosas: por el triunfo del espíritu y por las altas esperanzas españolas”.³¹ Y este es el juicio que acaba prevaleciendo.

30 ORTEGA Y GASSET, *Ensayos*, p. 25.

31 ORTEGA Y GASSET, *Ensayos*, p. 50.

De las tres cualidades capitales que he mencionado previamente como determinantes del diálogo de Ortega con el 98, en el caso de Unamuno, Ortega destaca su dedicación, aunque incompleta y parcial, a una labor intelectual genuina y su potenciación de la autonomía individual y existencial frente a las imposiciones del sistema cultural español convencional. La ausencia de rigor y consistencia filosófica que atribuye a Unamuno se achacan al auto-didacticismo generalizado que afecta a todos los componentes del 98. Ortega trata de solventar esta dificultad a partir de una posición intelectual de reflexión crítica en lugar de las posturas y gestos reactivos que él juzga son característicos de los autores del 98 en general y en particular de autores que, como Valle-Inclán, lamentan con observaciones y juicios desgarradores la situación española pero no hacen propuestas concretas para solventarla de manera coherente y constructiva. La aportación diferencial de Ortega —cuya validez se extiende hasta la actualidad— es que los problemas de la nación, aunque inveterados, son objetivamente tratables a partir de la integración del discurso cultural en un ámbito intelectual y vital más elaborado y complejo que el estrictamente localista y nacional. La incorporación plena del país en el modelo internacional es ineludible para la superación de una historia en la que las políticas y las medidas erróneas de aislamiento y hermetismo han impedido la asimilación de los cambios fundamentales de la historia moderna.

En este aspecto, las divergencias entre Ortega y Unamuno son patentes. Unamuno se ampara en la reclusión en el modelo nacional propio a través de una versión personal del quijotismo que él convierte en una filosofía que es preservadora no solo de los valores nacionales propios sino de la naturaleza más constitutiva de toda la vida espiritual europea que él considera ha sido degradada por la parcelación del saber científico torpemente materialista y empírico. Otros pensadores

del momento comparten el diagnóstico de Unamuno sobre la patología cultural de las primeras décadas del siglo XX. Julien Benda, en *La trahison des clercs*, un libro que alcanzó amplia resonancia internacional en su momento, fustiga la renuncia de la exploración de la espiritualidad que juzga ha emprendido el pensamiento de entreguerras. Según Benda, la ceguera frente al horizonte de la trascendencia y el menosprecio de las preguntas y temas espirituales constituyen un error flagrante de la intelectualidad de su tiempo.³²

Benda retorna nostálgicamente, ya que no puede hacerlo de manera objetiva, a una Edad Media que, según él, encarnaba la proyección de la mente y el alma humanas hacia la unidad con el cosmos en lugar de la fragmentación y la desconexión conceptual que son propias de la modernidad.³³ Unamuno también se identifica con la totalidad espiritual del Medioevo, que él transfiere a una figura icónica de filiación medieval, como es Don Quijote. El *clerc*, o clérigo, reconfigurado idealmente de Benda, se transforma en Unamuno en un caballero defensor de la causa de la moralidad universal por encima de los principios concretos pero limitadores del conocimiento

32 Benda acusa a la intelectualidad de su época de haber abandonado el objetivo de definir las premisas de un humanismo universal compartido que pudiera contribuir a superar las fronteras nacionales, étnicas y lingüísticas que señala como el peligro más apremiante de la Europa de entreguerras: “Notre âge aura vu les descendants des Érasmes, des Montaigne, des Voltaire, dénoncer l’humanitarisme comme une déchéance morale; bien mieux, comme une déchéance intellectuelle, en ce qu’il implique une absence absolue de sens pratique, le sens pratique étant devenu pour ces singuliers clercs la mesure de la valeur intellectuelle” (*La trahison des clercs*, Bernard Grasset, Paris, 1965, p. 68). El “sentido práctico” de la intelectualidad que Benda critica alude a la subordinación de la tarea intelectual a un programa ideológico al servicio de una causa política y social.

33 Esta es una Edad Media no históricamente verificable que le sirve a Benda para establecer un contraste patente con un presente que él juzga degradado frente a la grandeza de la dedicación de los clérigos medievales a un fin absoluto y unificador.

racional y práctico. La redención se ubica así en un pasado subliminal al que se le adscriben unos atributos de pureza que han desaparecido del mundo moderno.

Ortega no comparte esta versión desfavorable de la modernidad porque la considera una visión parcial del proyecto moderno para el que el pensamiento y los métodos experimentales son esenciales. No obstante, comparte con Unamuno su potenciación del *pathos* como el impulso que debe completar la empresa intelectual. La vinculación de esta idea con el pensamiento de Nietzsche es inequívoca. De acuerdo con una orientación capital de la filosofía en Nietzsche, el dolor y la experiencia existencial dolorosa son la garantía de la legitimidad epistemológica y ética de la empresa intelectual. El dolor previene contra la complacencia frente a las carencias del yo personal y las insuficiencias de la comunidad en la que el yo queda integrado. El *Angst* y el sufrimiento obligan a mantener la mente despierta y abierta al análisis de una realidad nacional deleznable en la que Ortega no percibe ningún componente redimible. Experimentar dolorosamente los hechos de la comunidad previene contra el autoengaño y la falsificación que han caracterizado la vida española. Esa es la razón de que Ortega potencie los aspectos del pensamiento de Unamuno que apoyan su concepto de la nación como una entidad que requiere una redefinición y reconstitución absolutas. En Unamuno el *pathos* es la totalidad: el método, la experiencia y el resultado de la actividad intelectual. En Ortega es a la vez una motivación inicial y un método de conocimiento que integra el análisis intelectual con la experiencia emotiva. El *pathos* angustiado y clamoroso de Unamuno se reconvierte en una meditación que evoluciona hacia una propuesta concreta que supera la respuesta emotiva unamuniana. El clamor se reconstituye como un programa para la acción concreta tanto individual como colectiva.

Este fin programático explica el hecho de que la ambivalencia que Ortega mantiene hacia Unamuno se

transforme en identificación explícita con relación a Joaquín Costa. La insatisfacción ante la situación nacional va acompañada en Costa de un impulso de acción concreta. El dolor en Costa no tiene un origen ontológico, como en Unamuno, sino que responde a la observación y al análisis de situaciones específicas y a una crítica constante de la historia de un país que no ha podido y no ha sabido estar a la altura de su destino. Esa es la dimensión que Ortega destaca en Costa y con la que se identifica sin reservas:

Conviene hacer constar [...] que, aun muerto Costa, algunos españoles de hoy, al escuchar la palabra “España”, no recuerdan Calderón ni Lepanto, no piensan en la victoria de la Cruz, no suscitan la imagen de un cielo azul y bajo él un esplendor, sino que meramente sienten, y esto que sienten es dolor.³⁴

En Costa ese dolor inicial no se aplaca o suaviza a través de remedios sucedáneos o subliminalmente utópicos como la qui jotización de la cultura de Unamuno, sino que adopta una trayectoria concreta de transformación progresiva que debe conducir a la regeneración de la nación española, que tanto Costa como Ortega conciben como una integración en un modelo cultural y social externo al nacional. Frente a la magnificación y proyección universal del medio español, propias de Unamuno, Costa aboga, por el contrario, por la ruptura definitiva con los rasgos más regresivos de la tradición española a la que percibe sin reservas como el origen y la causa de la deletérea situación del país. Como afirma Ortega, para Costa la regeneración y la reevaluación de España consisten en hacer tabula rasa del pasado nacional, vacuamente glorioso, para integrarse plenamente en los principios más amplios y prometedores de la cultura europea: “La regeneración en Costa es inseparable de la europeización [...]. La regeneración es el deseo y la europeización es el

34 ORTEGA Y GASSET, *Ensayos*, p. 17.

medio de satisfacerlo. Verdaderamente se vio claro desde un principio que España era el problema y Europa la solución”.³⁵

La adhesión al paradigma europeo es incuestionable y no admite matizaciones ni consideraciones críticas en torno a las deficiencias de ese modelo. Costa y Ortega tienen como referente a una Europa previa a la primera guerra mundial, que estaba todavía en el apogeo máximo de la era de su expansión colonial en África y Asia, después de haberlo hecho en el continente americano. Esa fase conlleva la explotación de pueblos y culturas en contra del propósito kantiano de una humanidad unitaria y universal en la que supuestamente deben tener un espacio seguro e igualitario todas las variantes de lo humano.³⁶ El expansionismo colonial, junto con las insuficiencias del proyecto racionalista y empírico, que Unamuno y otros intelectuales y pensadores contemporáneos suyos como Bergson, Dilthey y Spengler ponen de relieve, son susceptibles de numerosas críticas y no pueden suscribirse *in toto* y sin cuestionamiento.³⁷ No obstante, para Costa y para los proponentes de la europeización del país, Europa es la solución para los problemas internos y Europa debe señalar la orientación para la regeneración nacional. Ortega es consciente de las insuficiencias conceptuales y existenciales del proyecto moderno, y propone alternativas que suplementan y completan la racionalidad estrictamente positivista y empírica y abre el discurso de la racionalidad científica a la indecidibilidad de la existencia individual cotidiana. Su inserción de la vitalidad, vinculada con la *Lebensphilosophie*, dentro

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ IMMANUEL KANT, *Perpetual Peace and Other Essays*, Hackett, Indianapolis, 1983, p. 118.

³⁷ Desarrollo más extensamente este tema en el capítulo I de mi libro *El paradigma de la enfermedad y la literatura en el siglo XX*, Universitat de València, València, 2013.

de la razón kantiana es un procedimiento efectivo para superar la esterilidad con relación a la trascendencia espiritual que las ciencias positivas pueden promover en su ambición de crear un conocimiento irrefutable. Ortega, como Unamuno, Dilthey y Heidegger, no se resigna a las limitaciones metodológicas de las ciencias positivas y trata de hallar un equilibrio entre racionalidad y espiritualidad.³⁸

Ortega tiende hacia el equilibrio de tendencias y orientaciones aparentemente irreconciliables. El dolor y el pathos de la condición cultural española y del desamparado sujeto moderno desprovisto del ámbito metafísico se compensa con la aserción de una conciencia sintonizada con las dimensiones ontológicas de la experiencia humana y con las aportaciones que, a través del arte y el pensamiento en particular, la cultura española puede hacer para integrarse en la comunidad cultural continental. El pesimismo social e intelectual de Ortega frente a la sociedad contemporánea abrumada por la masificación y la banalización de las ideas y los principios y valores clásicos, queda superado por su propuesta de una razón integradora e inclusiva de las pulsiones emotivas y vitales. En el caso de la comunidad política y social española, su crítica conduce a la aserción de la viabilidad de un modelo para el país que sea capaz de superar los aspectos más aciagos de la historia nacional: “Ser español es ciertamente un doloroso destino, con lo cual no está dicho que sea un destino funesto: placer y dolor son las dos dimensiones de la vida, y el uno nace del otro en recíproca generación”.³⁹

En concordancia con Unamuno, el dolor y sus atributos concomitantes, como la solidaridad y la empatía con la experiencia existencial ajena, son un modo de conocimiento especialmente efectivo e intenso en cuanto

38 ORTEGA Y GASSET, *Ideas y creencias*, Alianza, Madrid, 1986, p. 79.

39 ORTEGA Y GASSET, *Ensayos*, p. 17.

que nos abren a aspectos de la realidad que, sin la presión del sufrimiento, estarían ausentes de nuestra conciencia de manera directa. La crítica nacional, que constituye el rasgo más universal de la condición intelectual y cultural del 98, en Ortega se desarrolla en un método y un programa de acción no solo cultural y filosófico sino también político y social, un nuevo *Lebensstil* individual y colectivo. La intuición estética y emotiva, que es el procedimiento preferente de los miembros del 98 surgidos del medio literario y artístico, se transforma en Ortega en una visión conceptual, sintética y estructurada de proyección del país en el medio continental.

El europeísmo de Ortega queda exento del análisis crítico, al modo al que lo somete Unamuno, para el que la excelencia europea es una forma de espejismo cultural que disfraza con la grandilocuencia conceptual los defectos y parcialidad del proyecto moderno europeo. En realidad, las antinomias e incompatibilidades internas de la situación europea que Unamuno —y parcialmente Ortega— ponen de relieve siguen vigentes en la actualidad. Como puede comprobarse con las crisis recurrentes de la Unión europea en los últimos treinta años en particular, la idea y el concepto ideal de Europa, elaborado teóricamente al modo de la República de Platón por las élites académicas y políticas del continente, no se corresponde siempre con las aspiraciones al bienestar individual y la preservación de la identidad local, que pueden convertirse en pulsiones contrarias a la aglutinación y la disolución de las diferencias en un todo indiferenciado y absorbente. La Europa de Ortega, a diferencia de la de Unamuno, es el resultado de la sobreimposición de un *blueprint* abstracto sobre una comunidad diversa y extensa, compuesta de diferentes experiencias individuales y colectivas, no fácilmente o necesariamente compatibles entre sí. Como hemos comprobado un siglo después de la aparición de los ensayos de Ortega en torno a Europa y el 98, el proyecto de la modernidad, formulado *in abstracto* por

grupos directivos selectos, no debe proceder y avanzar aislado y desconectado de las realidades individuales concretas bajo el riesgo de que esa desconexión conduzca al rechazo del núcleo central del proyecto y adopte formas históricas regresivas. El optimismo cultural y filosófico de Ortega con relación a la cultura europea es sugestivo, pero puede contener dentro de sí el germen de su propia reversibilidad.

EL INTELLECTUAL COMO MEDIADOR CULTURAL. La definición y el posicionamiento social del intelectual es un tema central en el pensamiento de Ortega, en particular, porque para él el intelectual no debe situarse privilegiadamente en los márgenes de la sociedad, como un refinado creador de ideas y textos cuyo contenido afecta a un segmento reducido del corpus social. Por el contrario, el intelectual debe aspirar a insertarse en el núcleo mismo de la colectividad y afectar directamente la vida individual de sus componentes. En alguno de los autores del 98, Ortega halla un perfil del intelectual que, si no se corresponde en todos sus aspectos con su conceptualización del tema, contiene algunos de sus rasgos esenciales. Entre esos rasgos destaca el que el escritor —concebido como la realización más común y extendida del intelectual en su momento— debe ser un agente transformador y contribuir a modular no solo la opinión pública en general sino, sobre todo, debe ayudar a sus lectores a descubrir y potenciar los componentes más definitorios y determinantes de sus vidas. El escritor se dirige y dialoga con cada uno de sus lectores de manera individual. Esa es la razón de que Ortega identifique en Unamuno una actualización parcial de su propio concepto del intelectual por encima de sus diferencias ideológicas y conceptuales.

Unamuno aspira no tanto a persuadir a sus lectores como a afectar dramática y radicalmente sus conciencias y mantener con ellos un intercambio directo

y emotivamente sobrecargado. Unamuno requiere transformar la percepción de la realidad de sus lectores de manera que sus textos pervivan activamente en su mente siendo un factor de agitación y dinamización interna dentro de ella. Este concepto se ajusta al proyecto de Ortega que aspira a hacer de la actividad intelectual una labor claramente identificable, pragmática y efectiva. Aunque sea paradójico a causa del carácter con frecuencia selectivo de su pensamiento, Ortega aspira en principio a dirigirse a un público extenso y diverso de la comunidad española e internacional y ambiciona que su palabra no sea una elucubración o disquisición meramente abstracta y minoritaria, sino que abarque y afecte a la mayoría de miembros de la sociedad. Por ello concibe el ensayo, que es el formato literario más utilizado por él, por su inmediatez y accesibilidad, como una labor paralela y afín en sus efectos concretos a la de los trabajos manuales que producen productos y objetos de una concreción y realidad física incuestionables:

Porque los intelectuales no estamos en el planeta para hacer juegos malabares con las ideas y mostrar a las gentes los bíceps de nuestro talento, sino para encontrar ideas con las cuales puedan los hombres vivir. No somos juglares: *somos artesanos, como el carpintero, como el albañil.* (cursiva mía)⁴⁰

La actividad del intelectual es concebida así como materialidad, como un trabajo en el que las ideas se configuran como objetos que el intelectual modela y transforma para darles forma y utilidad específica de manera que puedan beneficiar de manera concreta a los que entran en contacto con ellas. Por ello, elige al carpintero y al albañil como los referentes analógicos más apropiados de su definición. Generar ideas es afín a crear y construir objetos, como hace el carpintero con la

40 ORTEGA Y GASSET, *Ensayos*, p. 59.

madera y el albañil con los ladrillos y los otros materiales empleados en la construcción de edificios que van a ser utilizados por numerosas personas en cuyas vidas tendrán una función fundamental de amparo y abrigo.

A pesar de esta dedicación al concepto de la actividad intelectual como un trabajo útil de resultados y efectos precisos, Ortega no comparte la posición del intelectual de inspiración marxista, que fue propia de los años treinta, según la cual la justificación de la labor del intelectual se halla en su inmersión plena en una causa colectiva que aspire a transformar la sociedad de manera radical y absoluta. Antonio Gramsci, Jean-Paul Sartre y George Orwell son tres de los escritores y ensayistas que comparten, desde perspectivas y propuestas diferenciadas, esta visión de la actividad intelectual como un compromiso total con la transformación del medio político y social más inmediato. En los tres escritores, la literatura y la actividad literaria quedan subsumidas a un fin más general y amplio que se corresponde con la reversión absoluta del *statu quo*.⁴¹

Gramsci y Sartre rechazan cualquier tipo de acomodo entre el repertorio ideológico prevaleciente de la cultura hegemónicamente establecida, que ellos juzgan como decadente y exhausta, y la actividad literaria y política del *engagement* y la rebelión frente a la sociedad. Escribir se convierte así en una prolongación por otros medios de la reversión revolucionaria de la colectividad. De manera distinta, Orwell adopta una posición progresivamente más matizada y gradual en particular a partir de los excesos que se ve obligado a presenciar durante su estancia en la Guerra Civil española, sobre todo en las calles de la Barcelona revolucionaria y caótica de 1937. Ortega y Gasset no participa de esta visión solidaria y colectivizada

41 TONY JUDT ha hecho una crítica aguda de este perfil del intelectual público en Francia poniendo de relieve sus insuficiencias y falsificaciones (*Past Imperfect. French Intellectuals, 1944-1956*, California U.P., Berkeley, 1992, p. 301).

del arte y la literatura porque la percibe como una amenaza para la individualidad y una instrumentalización de la actividad del intelectual, que de ese modo queda sometido a un ulterior objetivo totalizador y supraindividual. Ortega defiende la independencia individual como una cualidad irrenunciable de la actividad del intelectual porque esa actividad no puede someterse a cortapisas ideológicas en la persecución de sus fines. Un trabajo útil, pragmático e independiente, son tres características genéricas que Ortega adscribe al pensamiento libre por encima de cualquier limitación externa que pueda coartarlo. Los resultados concretos de la investigación intelectual son variables, pero el contexto en que esa investigación se genera y produce debe ajustarse a esas condiciones y características generales enunciadas por Ortega.

Ortega halla en el 98 una realización específica de sus premisas epistemológicas en cuanto que los representantes del 98 afirman su independencia personal frente al adocenamiento y la superficialidad que Ortega atribuye a la historia cultural española moderna y, específicamente, a la de la sociedad corrupta y conceptualmente estéril de la Restauración que Ortega fustiga por considerarla como el contra-paradigma moral que debe ser eliminado. Es afín con esta visión el que las figuras ejemplares promovidas por él como ilustración de su propuesta sean escritores y pensadores que destacan por su independencia ética e intelectual, como Benito Pérez Galdós, Francisco Giner de los Ríos y Ángel Ganivet. En Galdós, Ortega destaca su compromiso con la grandeza ética en lugar de la banalidad y mediocridad imperantes en la Restauración. Frente a la popularidad fácil de Campoamor, Ortega destaca en Galdós la amplitud y profundidad de su obra que, a partir de lo local inmediato, aspira a desarrollar una aproximación universal a la condición humana por encima de sus límites nacionales y locales. Ortega condensa su dicotomía valorativa de contraposición entre Campoamor

y Galdós en esta fórmula que recoge su visión negativa de la cultura de orientación y alcance multitudinarios: “Galdós era el genio. Campoamor, el ingenio”.⁴²

Desde el mismo momento en que emergen en el espacio artístico, las obras de arte quedan insertas en el marco valorativo jerárquico que es consustancial con el concepto que Ortega mantiene sobre las creaciones artísticas y culturales. La popularidad de Campoamor va vinculada con una visión de la obra de arte como un instrumento de comunicación rápida y asequible a un público amplio, pero que carece de criterios de evaluación y jerarquización de la obra artística dentro del paradigma general de la literatura. Campoamor tiene éxito porque corrobora los signos y nociones estereotípicos de la sociedad de la época. Les entrega a los lectores un mundo que se apoya en el conocimiento del sentido común y en unas reglas y principios morales y estéticos simples y previsibles. La superficialidad y banalidad que Ortega atribuye al discurso cultural español quedan ejemplificadas en Campoamor y determinan decisivamente su obra. Por el contrario, Galdós ofrece un análisis crítico de la evolución de la historia nacional y europea de todo un siglo y ofrece además las claves para una lectura reflexiva de los principales hechos y la conducta de las figuras de la época. Comparte, además, la visión que, posteriormente y a nivel teórico, Ferdinand Braudel practica en su metodología de la investigación histórica que él concentra en la marginalidad y la tangencialidad de los agentes externos y anónimos y no solo en los grandes protagonistas del desarrollo histórico.⁴³ Ortega difiere del juicio de Unamuno, que juzga desfavorablemente la novela de Galdós como repetitiva y torpemente mimética. Por el contrario, Ortega vincula la grandeza de Galdós con

42 ORTEGA Y GASSET, *Ensayos*, p. 14.

43 IMMANUEL WALLERSTEIN, *The Uncertainties of Knowledge*, Temple U.P., Filadelfia, 2004, p. 77.

la de los novelistas capitales del siglo XIX, como Tólstoi y Stendhal, que aspiraban no solo a la representación de un tiempo histórico sino a la definición y caracterización profundas de la complejidad de una época. Por sus principios y posición ideológica tolerante y liberal, Galdós se contrapone, además, con las tendencias de la historia tradicional a la que Ortega se opone.

La valoración de Francisco Giner de los Ríos responde también a las mismas premisas de potenciación del rigor intelectual y crítico con los que poder acometer la ingente empresa de reformar la normativa cultural y social del país. Giner de los Ríos encarna un nuevo dinamismo histórico y cultural que se contrapone a lo que Ortega juzga es la degradación moral e intelectual de su época que enjuicia con severidad:

Somos herederos de una época ominosa de la historia española: la Restauración. [...] Reinaban la ficción, el gesto, la palabra y el sueño. A los elementos del aire ambiente se había unido en químico adulterio la inmoralidad, [...] que consistía en aplaudir a todo el que se entraba manco de alma por la vida.⁴⁴

Giner de los Ríos representa para Ortega el impulso hacia la esencialidad y la pureza espirituales, reconectando con el alma profunda que Ortega percibe todavía se oculta en el subsuelo de la conciencia colectiva de la comunidad española. Frente a la frivolidad imperante en la Restauración, Giner de los Ríos afirma la sobriedad y la disciplina de la labor bien hecha. Ortega promueve esa España prudente y humilde frente a los aspavientos retóricos y grandilocuentes de la vida pública de la Restauración que Ortega desecha como inservible para la renovación del país. El aura sagrada y la “fraternidad religiosa” que Ortega percibe en su asistencia al sepelio de Giner de los Ríos difiere consustancialmente de la

44 ORTEGA Y GASSET, *Ensayos*, p. 12.

religiosidad estéril de los actos religiosos oficiales del país que responden a una versión de la religión como un ritual vacío más que como una manifestación genuina de la espiritualidad. Giner de los Ríos representa la autenticidad y legitimidad intelectual y ética frente a la visión mecánica y aparential propia de la religión oficial del país.

El juicio sobre Ángel Ganivet responde también a la estimación de su singularidad conceptual y su orientación humanista. Ganivet pertenece a la misma generación que Unamuno, Bernard Shaw y Maurice Barrès, todos nacidos en torno a 1865. Lo que les une por encima de sus notables divergencias ideológicas y culturales es, según Ortega, su rechazo contundente de la convencionalidad y la inercia de la vida cultural española. Ganivet y sus coetáneos generacionales que he mencionado aspiran a crearse una personalidad propia que los separe del resto de los intelectuales de la época de modo que puedan tener su voz diferenciada. Todos quieren ser ellos mismos, de manera personal y creativa al margen de las imposiciones sociales y culturales del momento. En lugar de la complacencia y el confort intelectuales, Ganivet, como Unamuno, proyecta en sus escritos su insatisfacción personal, la ansiedad que siente con relación a su medio y cultura nacionales, el imperativo de hacerse a sí mismo más allá de los límites del otro en una anticipación de la filosofía de la *Existenz* que, a partir de Kierkegaard y luego Heidegger, ocupa un segmento esencial de la evolución de las postrimerías del siglo XIX y posteriormente el siglo XX. Ortega valora en ellos la capacidad de hacer coincidir palabra, pensamiento y acción confirmando a sus obras el valor de testimonio de una postura moral íntegra.

Además, Ganivet y Unamuno, como Antonio Machado y, de manera más limitada, Azorín y Baroja, aportan una visión intelectualizada de la literatura por la que el texto literario puede hacer aportaciones no solo a la historia literaria sino también a la discusión de ideas y

temas generales de naturaleza intelectual profunda. La literatura es un método de conocimiento y no solo una empresa estética. Estos autores aspiran a caracterizar y definir profundamente la condición humana y, dentro de ella, la singularidad de la condición española. Al mismo tiempo, por su conexión con las tendencias y orientaciones determinantes de su tiempo, estos escritores superan el localismo y la endogamia característicos de la vida cultural española:

Cuanto más tiempo pasa, más levantada parece la hazaña que estos dos hombres (Ganivet y Giner de los Ríos) y otros de su generación peninsular cumplieron, haciendo universal el horizonte de la cultura española. Desde entonces el escritor y el profesor en España asisten a la vida intelectual del mundo entero.⁴⁵

Una finalidad fundamental del proyecto intelectual orteguiano (la expansión internacional del angosto horizonte cultural español) se actualiza de manera previa a través de la ambición de los autores del 98 que llevan su discurso más allá del entorno tradicional de la cultura nacional. Al mismo tiempo, estos autores superan la influencia convencional de la cultura francesa en la española y, sin negarla ni menospreciarla, se abren a lo que Ortega denomina las culturas del norte de Europa —Alemania, Inglaterra, Dinamarca y Finlandia— con lo que renuevan y dinamizan el discurso cultural nacional. El 98 prefigura el propio programa de Ortega y contribuye a conferirle una dimensión más internacional.

Ramiro de Maeztu hace otra aportación significativa al proyecto orteguiano: la sistematización rigurosa del pensamiento. En Maeztu, Ortega descubre signos de su ambición de crear un contexto de diálogo e intercambio de puntos de vista distintos dentro de lo que Ortega considera

45 ORTEGA Y GASSET, *Ensayos*, p. 69.

es la caótica vida cultural nacional en la que no hay voces que se correspondan con su propósito de infundir racionalidad y lógica a las relaciones políticas, sociales e individuales. Ortega aspira a crear unas reglas mínimas de conversación cultural con las que poder hacer avanzar la calidad y la eficacia del intercambio de las ideas en la sociedad. Sistema y sistematización equivalen en Ortega a conferir unidad y coherencia a las propias propuestas intelectuales y, a través de ellas, contribuir a la creación de una convivencia colectiva más cívica y productiva. Al mismo tiempo, el sistema contribuye al incremento de la ética personal y colectiva en cuanto que la disciplina que va adscrita a un método de trabajo riguroso y verificable puede extenderse a la generación de normas generales de conducta colectiva que beneficien a la comunidad. El sistema conlleva racionalidad y ecuanimidad y, con ellos, una normativa rigurosa y flexible a la vez para poder ajustar el trabajo intelectual propio al contexto social y político en el que los resultados de ese trabajo deben ponerse a prueba:

No es decente mantener en el alma compartimentos estancos, sin comunicación unos con otros; los cien problemas que constituyen la visión del mundo tienen que vivir en unidad consciente. [...] El sistema es la honradez del pensador. Mi convicción política ha de estar en armonía sintética con mi física y mi teoría del arte.⁴⁶

La síntesis de un saber extenso y creíble, la labor intelectual y la conducta individual deben producir el perfil del intelectual ideal que Ortega aspira a definir y realizar personalmente con su actividad intelectual y cultural. Ortega es conocedor de que ninguna figura del 98 se corresponde precisamente con este programa y objetivos, pero encuentra en Maeztu fragmentos y vestigios de

46 ORTEGA Y GASSET, *Ensayos*, p. 264.

su proyecto unificador. En lugar de las antinomias y paradojas sorprendentes de Unamuno, las afirmaciones contundentes de Valle-Inclán y el refinamiento estético de Azorín y Gabriel Miró, Ortega halla en Maeztu puntos de apoyo y fundamentación para su visión unificadora de todos los campos del saber.⁴⁷ El esfuerzo de integración de Ortega es especialmente notable porque contrasta con el de una generación formada en los conflictos dialécticos más que en la resolución de los conflictos. Es una forma de *appeasement*, un deseo de imponer la moderación y la concordia colectivas por encima de la acritud y la destemplanza de la vida intelectual y política española de la época.

Con relación a Maeztu, Ortega trata también el tema de la precedencia de las ideas políticas sobre los hombres políticos. A diferencia de Maeztu, que, replicando el *Wille Macht* nietzscheano, juzga la voluntad de una figura política excepcional como determinante para la evolución y el progreso histórico, Ortega prima el poder de las ideas para movilizar las fuerzas políticas y sociales y producir los cambios necesarios en una comunidad. Ortega infravalora a Nietzsche porque lo juzga un pensador que encubre su falta de rigor y sistematismo con afirmaciones de gran poder retórico pero carentes de lógica y coherencia internas. Su oposición a Nietzsche le lleva a inclinarse por la versión hegeliana de la temporalidad y promover una visión idealista de la historia según la cual las ideas operan y avanzan a partir de unas reglas internas, una superestructura autosuficiente y autónoma a la que las diferentes figuras políticas y sociales se adhieren con mayor o menor influencia real. La idea precede al acto

47 El espíritu de “místico energúmeno” (*Ensayos*, p. 267), con el que Ortega califica algunas posiciones extremas de Unamuno, halla una compensación en la posición de pensadores que aspiran a una integración del saber. Esa aspiración, que en Maeztu es ocasional y esporádica, en Ortega es consistente y permanente y constituye uno de los rasgos determinantes de su estilo y carácter intelectuales.

en Ortega mientras que Maeztu destaca sobre todo la función de las grandes figuras individuales que originan los grandes saltos cualitativos de la historia y previenen que permanezcan solo como abstracciones inoperantes. No obstante, a pesar de sus diferencias conceptuales y programáticas, Ortega reconoce que la abstracción idealista de origen germánico, que él en principio favorece por su educación y su vinculación con la cultura alemana, debe moderarse con la precisión práctica latina y el equilibrio y serenidad de la cultura mediterránea que un filósofo contemporáneo de Ortega, Eugeni d'Ors, convierte en el núcleo de su filosofía y estética contraria a los excesos idealistas. Ciencia y arte, filosofía y religión, moral colectiva y libertad individual: estas son categorías que en Ortega no son incompatibles y opuestas sino que alcanzan una integración productiva. La visión sintética y sincrética es la opción preferente y fundamental de Ortega.

Pío Baroja le facilita a Ortega su propia posición respecto a la posición del intelectual frente a la verdad. En Baroja, Ortega percibe un ejemplo consumado de la coincidencia y sincronía de la verdad y la palabra que la expresa y la manifiesta. El desenmascaramiento de la ocultación y el disimulo de la verdad conducen a Baroja a la denuncia permanente de la falsedad generalizada que él percibe en la comunidad española en primer lugar y además, por extensión, en la condición humana. La exposición y crítica de las falsas suposiciones individuales y colectivas es la motivación central de la obra de Baroja: “Hay una palabra que en todas sus posibles complicaciones aparece, con insistencia a menudo fastidiosa, en los escritos y la conversación de Baroja. [...] La palabra es esta: *farsa*. [...] Y casi todas las cosas le parecen farsas y casi todos los hombres le parecen farsantes”.⁴⁸ La oposición abierta al autoengaño es la cualidad que Ortega

48 ORTEGA Y GASSET, *Ensayos*, p. 103.

destaca en Baroja frente a lo que juzga es el vicio nacional de las falsas apariencias y de la connivencia general con esa actitud a través de la complacencia y la inercia. Baroja mantiene la conciencia crítica de sí mismo y, como hace Andrés Hurtado, el protagonista de *El árbol de la ciencia*, se niega a resignarse a la aceptación de la falsificación de sus principios en nombre de los beneficios que puede producir el consenso con la mayoría. La independencia de criterio y la preservación de la libertad individual por encima de cualquier renuncia de los principios personales son dos cualidades de Baroja que Ortega hace suyas en cuanto que apoyan su esfuerzo de elevación del nivel ético y cívico del país.

Desde esta perspectiva, Baroja preanuncia el giro hacia la transparencia existencial y axiológica que caracteriza la situación epistémica de la primera mitad del siglo XX. A partir de ella, se promueve la potenciación de la lucidez personal por encima de la intelección racional del mundo. Ortega estima el pensamiento científico y el rigor metodológico como cualidades esenciales de la actividad intelectual que deben aplicarse, además, a la vida nacional para conseguir su saneamiento. No obstante, es consciente de que el siglo XIX del que Ortega procede conceptualmente prima las grandes construcciones sistemáticas y utópicas por encima de las necesidades del sujeto individual. El siglo XIX conlleva la primacía de la idea por encima de la individualidad:

¡Buen siglo XIX, nuestro padre! ¡Siglo triste, agrio, incómodo! ¡Frígida edad de vidrio que ha divinizado las retortas de la química industrial y las urnas electorales! Kant o Stuart Mill, Hegel o Comte, todos los hombres representativos de ese clima moral bajo cero se han olvidado de que la felicidad es una dimensión de la cultura.⁴⁹

49 ORTEGA Y GASSET, *Ensayos*, p. 109.

Baroja se separa radicalmente de este reduccionismo abstracto del siglo XIX, de raigambre idealista y utópica, que se lleva a cabo y se materializa concretamente en el siglo XX y produce alguna de las situaciones distópicas más devastadoras de la historia. Esa es la razón de su desconfianza de las grandes causas y programas absolutos que están centrados exclusivamente en el futuro y descuidan la condición presente del sujeto individual. Ortega hace una lectura hermenéutica —más allá de la recopilación de datos propia del pensamiento de origen positivista y empírico— y destaca el énfasis de Baroja en la valoración de la individualidad por encima de abstracciones suprasubjetivas, como el Estado, la Ciencia o la Humanidad.

Para Baroja e indirectamente para Ortega, el elemento decisivo de la exploración de la condición humana debe concentrarse en el examen del sujeto individual y de su nivel de satisfacción personal en el medio en que su vida se desarrolla: “Hemos heredado una cultura enferma de presbicia que solo percibía lo distante. [...] Nada malo haríamos ensayando, como reacción, una cultura miope —que exija a los ideales proximidad, evidencia, poder de arrebatarlos y de hacernos felices”.⁵⁰ La indiferencia hacia la dicha personal, propia de los programas sociales y políticos de las macroestructuras ideológicas que genera el siglo XIX, conduce a que esos programas subestimen a los sujetos individuales a los que supuestamente debían servir. Tanto Baroja como Ortega proponen una reconducción del ideal de progreso desde los conceptos abstractos hacia el sujeto individual. La diferencia fundamental entre los dos es que Baroja es escéptico respecto a las posibilidades reales de esa redefinición y reconfiguración de los marcos ideológicos del siglo XIX, mientras que Ortega trata de hallar en ese mismo siglo algunos referentes en los que es posible recentrar y reubicar el utopismo desde la

50 ORTEGA Y GASSET, *Ensayos*, pp. 109-110.

abstracción hacia la concreción individual. Los halla en Stendhal y Nietzsche. Stendhal le ofrece el poder de la pasión para enfrentarse a las circunstancias de un medio social y religioso abrumador, como es el caso de *Le rouge et le noir*. En Nietzsche, al que frecuentemente critica con acritud, Ortega encuentra la afirmación del vitalismo y el derecho a la dicha pletórica que acaban prevaleciendo por encima de la negación nihilista de todos los valores previos de su crítica, como ocurre en su rechazo de la ontología convencional. Baroja concluye en la negatividad, mientras que Ortega la trasciende y halla vías de resolución sintética. A diferencia de Baroja, para Ortega la lucidez no es incompatible con la afirmación de la vida, la pasión y el deseo, que pueden ser el fundamento de la satisfacción y el logro personales. Afirmar una verdad por encima de otras no equivale necesariamente a una farsa o adulteración del pensamiento. El sistematismo conceptual de Ortega es más productivo que el fragmentarismo crítico de Baroja, aunque en ambos la crítica está al servicio de una visión más precisa y transparente de la condición humana.

CONCLUSIÓN. EL 98, ORTEGA Y EL SIGLO XXI. El hecho del 98, como fenómeno intelectual y cultural, tiene una doble significación para Ortega y Gasset. En primer lugar, inspira y apoya, por una parte, los principios capitales de su proyecto filosófico y cultural, a pesar de que las diferencias de Ortega con algunos autores de esa generación, fecunda y controvertida a la vez, son profundas y, en algunos casos, como ocurre con Unamuno, insalvables. Ortega no puede reconocerse en la indeterminación, las contradicciones y la marginación propias de algunos de los textos centrales de Unamuno, Valle-Inclán o Baroja. La estructuración racional y sistemática del pensamiento; la construcción programática de un modelo nuevo de sociedad y de nación a partir de la integración plena del país en la europeidad de raigambre germánica y anglófona más que francesa; la confianza en el potencial de la ciencia y la tecnología para

la transformación del mundo; el conocimiento profundo y equilibrado de la historia moderna de España en relación con el contexto europeo son cualidades de la empresa intelectual de Ortega que no se hallan plenamente desarrollados en el 98 y con frecuencia no existen en absoluto en los textos de esos autores. Por consiguiente, el nexo de Ortega con el 98 debe ser considerado de manera cualificada y con los *caveats* conceptuales y metodológicos que he apuntado. No obstante, el nuevo estilo y orientación que el 98 emprende en la precaria y generalmente pasiva y mediocre vida cultural española son de consideración e impactan al joven Ortega motivándole a continuar con su esfuerzo en beneficio de la comunidad nacional.

El 98 es una llamada o un grito más que un programa meditado y perfectamente verificable. Es un signo de alerta y de atención ante el estado agonizante de una colectividad que ha perdido los últimos signos de su vitalidad. Y lo que el 98 reclama con desesperación, frenesí y entusiasmo — según las voces que lo materializan en la textualidad— es renovación espiritual e intelectual, rigor y disciplina en el trabajo tanto abstracto e intelectual como en el manual y en el de la gestión y administración de los diferentes componentes de la comunidad. Exige, además, pulcritud ética en el desarrollo de las funciones sociales y una correspondencia precisa entre la imagen pública del yo y la conciencia personal e íntima de ese yo. Legitimidad y verdad del yo, de la comunidad cultural y social y política, de las instituciones que la rigen y estructuran. Ortega se identifica plenamente con estos fines y los suscribe sin vacilación porque para él son el marco comprensivo en el que insertar y ubicar su acción.

Por otra parte, dentro de ese marco general compartido, Ortega señala sus divergencias con respecto a lo que juzga es la improvisación y la fragmentación del pensamiento del 98. Por ello, su énfasis en el sistema, la estructura y el método rigurosos es una contrapartida y una réplica correctiva contra lo que percibe como una manifestación

más del carácter aleatorio, imprevisible y desordenado de la intelectualidad nacional. Ortega se empeña en suplir las insuficiencias del modelo del 98. Su interés en la argumentación racional, la aserción del individuo frente al estatismo y la absorción en el otro supraindividual, la integración en el discurso y los temas del marco cultural internacional pretenden superar el horizonte limitado del 98.

A pesar de estas diferencias, las afinidades entre el 98 y Ortega son notables y son las que permiten que Ortega mantenga un diálogo continuado y amplio con las figuras del 98, incluso para que, a partir del examen de las diferencias entre ellos, puedan surgir nuevas formas de conceptualización y percepción vital de un país que, hasta la erupción de los autores iconoclastas y heterodoxos del 98, se había nutrido de la filosofía de los lugares comunes de la tradición y de su contrapartida liberal, que, en algunos casos, puede llegar a ser tan intolerante y cicatera como la ideología a la que se opone.

LA PARÁBOLA DE LOS TALENTOS
(PARA UNA FENOMENOLOGÍA DE LA
GENERACIÓN DE 1914)

Francisco José Martín

EL LUGAR DEL 14: SEÑAS DE IDENTIDAD Y DESPLIEGUE GENERACIONAL. En la historiografía dominante y más al uso relativa al campo de la cultura española del siglo XX, la denominada Generación del 14 no acaba de encontrar el lugar que le corresponde, el más cónsono y adecuado a su acción y a sus efectos, el que por derecho propio y justicia del tiempo debería corresponderle. Aparece generalmente representada como una generación “puente” o “intermedia”, como una suerte de “transición” entre esas otras dos generaciones —las llamadas del 98 y del 27, o del fin de siglo y de la República— que por ventura y azar, de seguro sin mayores méritos, se han

alzado con el predominio de eso que hemos dado en llamar “edad de plata” o “mediosiglo de oro” de la cultura española. Mientras esas otras dos generaciones aparecen bajo el palio de una identidad positivamente definida, lo que les permite ocupar un lugar preciso —y obtener así el relativo reconocimiento— dentro de ese campo, la del 14 suele hacerlo en una genérica indefinición de rasgos y caracteres cuyo ser consiste precisamente en un no-ser o del 98 o del 27. Y es precisamente esta definición por vía negativa la causa principal de esa secundariedad suya —traducida y declinada en vario modo— en la reconstrucción que hacen las narrativas dominantes de las líneas de fuerza que atraviesan dicho campo cultural.

Su lugar en él, así, no aparece como propiamente de pertenencia, sino como el espacio que las otras dos generaciones dejan libre entre ellas y sus respectivas positivities ontológicas no reclaman —una suerte de lugar común, de interregno o tierra de nadie, en el trillado recinto de los lugares comunes en el que hemos encerrado nuestro pasado intelectual. De donde se siguen como natural consecuencia los apelativos ya mencionados de generación puente o intermedia, pero ante los que cabe advertir —señalar y desenmascarar— que no se trata de nombres que nombren la verdad del acontecimiento, sino de nombres que responden a la lógica arquitectónica que primero diseña y después afianza y consolida la forma a la postre dominante de aquel campo cultural.

Los hechos, sin embargo, el efectivo acontecer de los hechos y la dinámica de sus agentes, distan mucho de esa representación que se ha hecho canónica y se nos impone incontrastada. No es el caso de entrar ahora en detalles ni de hacer denuncias, bien de la crítica, bien de la historiografía, bien de los intereses que han alentado en nuestro caso su mutua interrelación y convergencia, pero lo cierto es que, en lo que hace a la misma constitución del campo de la cultura de aquel tiempo, a la configuración de aquel espacio intelectual y al despliegue de sus agentes y

líneas de fuerza más potentes y eficaces, es a la generación del 14 a quien debe corresponder el mayor protagonismo. Mayor, sin duda, que el que tuvieron las otras dos, las del 98 y del 27, ahora más visibles y mejor consolidadas por efecto de la arraigada distorsión de nuestro pasado, pues fueron los hombres del 14, en efecto, aquellos “hijos de la rabia y de la idea”, como los llamara el poeta Antonio Machado,⁵¹ aquellos jóvenes cuya acción nacía “del enojo y la esperanza, pareja española”,⁵² según dijera Ortega y Gasset en la presentación programática de la revista *España*, los que con tesón, con pasión y ardor intelectuales, tejieron un haz de relaciones que saltaba por muy encima de las creaciones individuales de cada uno de ellos y daba vida a la base cultural sobre la que iban a apoyarse —y en la que iban a sustentarse— los ideales de modernización y de reforma en aquella España de entonces.

Ellos fueron los primeros en entender que tales ideales de reforma constituyente requerían el sostén de un grupo constitutivo, que nada ni nadie podía hacerles valer si no era desde la acción convergente de un grupo, que las individualidades, por importantes que fueran, carecían de la fuerza necesaria para hacer arraigar las ideas de modernización y reforma en aquel campo español tan profundamente marcado por el peso del pasado y por los vicios de una inercia que atenazaba el presente y dejaba al futuro a la intemperie y sin aliento. Y no es que entre ellos faltaran las grandes figuras, pues los nombres de José Ortega y Gasset, Juan Ramón Jiménez, Eugenio d’Ors, Luis de Zulueta, Manuel Azaña, Gregorio Marañón, Ramón Pérez de Ayala, Luis Araquistáin, Lorenzo Luzuriaga, Américo Castro, José Moreno Villa, Fernando de los Ríos, Federico de Onís, Julián Besteiro,

51 ANTONIO MACHADO, ‘Campos de Castilla’, *Obras completas*, RBA, Barcelona, 2005, vol. I.

52 JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, Taurus, Madrid, 2004, vol. I.

Enrique Díez-Canedo, Salvador de Madariaga, Manuel García Morente, Rafael Cansinos-Asséns, etc., en nada desmerecen de las nóminas de las otras dos generaciones, la de Azorín y Unamuno, por un lado, y la de Lorca y Alberti, por otro, pero a diferencia de ellas, sobre todo de la primera, ellos, los del 14, quisieron ser —antes que nada y sobre todo— “grupo”.

Desde esa firme voluntad, desde ese poderoso convencimiento, se constituyeron en generación: el concepto de generación y su bandera fueron el modo de auto-comprenderse y de dar respuesta a su decidida voluntad de ser-en-grupo. Desde 1913 en adelante —aunque sus huellas puedan rastrearse desde antes— fueron “generación” y como tal se pusieron manos a la obra con vistas a “generar” la modernización de España a través de un cauce de decido cuño reformista.

Cabe advertir, sin embargo (y nótese que las sucesivas advertencias van delineando aquí un horizonte crítico que se presenta como resistencia al rodillo de los lugares más comunes), que las tres generaciones aludidas, si bien tienen un carácter sucesivo, como corresponde a la propia dinámica generacional, no dejan de tener por ello un carácter convivencial y cohabitativo; problemáticamente convivencial y pragmáticamente cohabitativo. Vistas no separadamente sino desde su acción dentro del mismo campo de la cultura, es fácil observar las múltiples y muy variadas interrelaciones que entre ellas se dan, y no sólo como efecto reactivo entre unas y otras, que es lo que suele notar la dinámica generacional, sino como convergencia y sintonía de acción dentro del proyecto reformista que la generación del 14 fue capaz de configurar al ocupar el centro del campo cultural español en la segunda década del siglo pasado. El “espíritu del 14” fue, en efecto, un centro de irradiación en el que también se sintieron implicados los principales representantes del 98 y en el que dieron sus primeros pasos algunos de los miembros de mayor edad del 27. O de otro modo: el 14 se hizo centro

y acabó plasmando el campo cultural de la época, sin que a los demás quedara más remedio que moverse dentro de ese espacio roturado y estructurado desde el vector intelectual impuesto por los hombres del 14 a través de sus plataformas de acción.

Porque, en efecto, si algo, además de la ya aludida e intrínseca voluntad reformista, define de manera fuerte e incontestable a la generación del 14 es precisamente su carácter marcadamente intelectual. Sus miembros son todos ellos intelectuales, es decir, personalidades que operando desde la cultura pretenden intervenir en la vida pública y abrir con su intervención un cauce a la “reforma pendiente” del país. Son, generalmente, profesores, periodistas, ingenieros, médicos, abogados, además de escritores y publicistas, y en ellos, quizá por eso mismo, porque nunca dejan de ser algo para ser otra cosa, la escritura deviene el cauce de una acción múltiple y convergente que mira de manera primaria a la vida de la *polis*, a la efectiva construcción de la socialidad y de la convivencia, a la reforma y modernización pendientes de la nación. Se entiende bien, así, que sea el ensayo el género literario en ellos predominante, el más cultivado y el que de alguna manera cifra su identidad y su compromiso, pero conviene notar que incluso cuando se trata de dar vida a otros géneros, de corresponder creativamente a la novela o a la poesía, por ejemplo, lo que ellos llevan a cabo es una novela y una poesía fuertemente intelectualizadas (baste pensar en los ejemplos de Ramón Pérez de Ayala y de Juan Ramón Jiménez).

Es un dato de hecho que en nuestras historias y manuales de literatura se suele prestar mayor atención a las revoluciones y a las fracturas que a las continuidades y a las reformas, algo —un vicio o defecto del modo de representarnos nuestro propio pasado— que tiende a eclipsar y a disminuir el alcance y el valor de las creaciones del 14, pues, en efecto, colocándose de suyo en la línea abierta por la ruptura finisecular o modernista (en poesía

y en novela, por seguir con el ejemplo) parece —porque así aparece en los manuales e historias aludidos— que sólo continúan una acción ya iniciada, que sólo prolongan un gesto empezado por otros, cuando, en propiedad, lo que llevan a cabo es una verdadera depuración de la ruptura de los mayores con vistas a una más adecuada correspondencia ética y estética con el espíritu del tiempo de la nueva época.

Todos ellos se movieron bajo las insignias orteguianas de la “educación política” (que no era enseñar a discernir entre la variada oferta política, sino una suerte de educación cívica a la vida y al espíritu comunitarios), pero entre ellas también iban, y no sólo implícitamente, las de la “educación estética” (pues no sólo se trataba de enseñar a pensar de manera crítica y autónoma, sino de llevar a cabo una verdadera educación de la sensibilidad, de enseñar a sentir, en una suerte de nueva alianza entre *pathos* y *ratio*, o entre la filosofía y la literatura, que enmarca bien la doble faz del proyecto generacional, su inquebrantable raíz ilustrada y las sombras de la crisis de la modernidad entre las que iba a moverse), como si fueran una misma y sola cosa, una misma y sola exigencia que la “nación en elaboración” que era la España de entonces requería como paso previo y fundamental para poder constituirse en un país moderno.

España era un problema heredado y para su resolución ellos —los jóvenes del 14— miran decididamente afuera. No era dentro, en las entrañas de la tradición, como clamaban Azorín y Unamuno, donde había que ir a buscar la solución de ese “problema de España” del que no dejaba de hablarse desde bastantes años atrás, sino fuera, en Europa, en esa “experiencia europea” que todos ellos habían hecho como formación personal y ampliación de estudios y que a la postre se había constituido en fundamento mismo de su ser. A diferencia del de los regeneracionistas, su europeísmo no era libresco, ni de oídas, sino fruto de una experiencia directa, de una

confrontación realmente vivida en primera persona. No era pose, desde luego, ni esnobismo, aunque también los hubiera, sino la forma en la que su compromiso intelectual se confundía con su patriotismo (ética y estética iban en ellos de la mano y conformaban un mismo horizonte y un mismo impulso). Su mirada no se detiene en lo que ven, en la variedad del paisaje europeo, en las fuentes de Norimberga o en los puentes del Arno a su paso por Florencia, sino que se abre a una suerte de “meditación de las diferencias” a cuyo través se perfila siempre la posibilidad de un camino español de mejoramiento y de progreso.

Pérez de Ayala lo dijo claro al iniciar uno de sus primeros viajes: se trataba de

investigar con ahínco y diligencia las cualidades que a través de la historia han hecho de este pueblo (se refería a Inglaterra, pero podría ser otro cualquiera de entre los principales europeos) el más poderoso y grande de cuantos hoy existen, y de entre ellas excogitar aquellas que trasplantadas a España pudieran enraizar en el suelo de nuestro temperamento y ser cultivadas con fortuna.⁵³

El viaje a Europa propio de la generación del 14, constitutivo de su ser y de su entraña, es, pues, en primer lugar, una experiencia del sujeto, pero es también, sobre todo, como acaba de verse, una experiencia que se vive responsablemente como compromiso intelectual con la propia patria. De aquel viaje (a Europa) interesaba la vuelta (a España): era como el “retorno a la caverna” cifrado en el horizonte simbólico de aquel mito platónico en los hombres del 14 que iban a poder reconocerse. Era volver para dar vida al cambio, para poner en marcha un proyecto que fuera capaz de reformar y de modernizar la

53 RAMÓN PÉREZ DE AYALA, *Viajes. Crónicas e impresiones*, Fundación Banco de Santander, Madrid, 2013.

nación heredada y en ruinas, para intentar llevar a cabo una eficaz reforma modernizadora y, a su través, poder situar definitivamente a España dentro del más general movimiento de la modernidad europea.

Ganar para España una órbita decididamente moderna, o recuperarla, si es que fue perdida en algún punto del pasado (en el que se inscribe la acción historiográfica del Centro de Estudios Históricos), y en ella girar y avanzar hacia el progreso que marcaban los tiempos nuevos en sintonía con ese “espíritu de la modernidad” que había hecho grandes en la historia a las principales naciones europeas. “Albañiles de lo porvenir, modestos y tenaces reconstructores del edificio en ruinas, del edificio venidero que sobre el antiguo se ha de alzar”: ése era, en efecto, en el ajustado dibujo de Pérez de Ayala, el compromiso de una generación que marchaba compacta hacia la mayor aventura de la modernidad que se ha dado nunca en campo hispánico.⁵⁴

Una generación que lo fue en movimiento y que intentó acompasarse y estar a la altura del movimiento del propio tiempo. En ello les iba la forma de su compromiso: una forma que quiere ser del propio tiempo y sustantivamente se despliega en todos los órdenes de la vida comunitaria. También se les llama “novecentistas”, en expresión derivada del catalán *noucentisme*, queriendo indicar con ello que se trata de algo que acoge en un mismo impulso el valor de lo que es nuevo y de lo que es propio de la época, de las novedades que son signo del carácter y del temperamento de ese siglo XX o Novecientos del que sólo ellos, los jóvenes del 14, se consideraban entonces dignos representantes. A sus ojos, en efecto, los del 98 tenían aún un pie anclado en el pasado, en ese siglo XIX del que en su sentir y en su pensar había que salir aceleradamente y cuanto antes (nótese que no es infundado situar el inicio del siglo XX precisamente en la fecha de 1914), y

⁵⁴ *Ibidem*.

los del 27, cuando después comparecerán ante ellos, se les aparecerán como una suerte de desvío, como un exceso vanguardista que a la postre acababa por desvirtuar la pureza reformista de su proyecto de acción (política, cultural, etc.).

Ellos, los del 14, eran, o querían ser, “nada moderno y muy siglo XX”, como rezaba la proclama que Ortega lanzaba programáticamente a los cuatro vientos.⁵⁵ Para ellos se trataba de ser del propio tiempo, de estar siempre y necesariamente a la altura de su propio tiempo, exigencia ésta que conllevaba, en su sentir y en su pensar, una muy decidida apuesta en favor de la modernidad de España. No se trataba sólo de la modernización de las estructuras de la nación (políticas, económicas, culturales, etc.), sino de llevarla a cabo desde la paralela implantación de la modernidad, desde el arraigo de ese espíritu moderno que había hecho grande a Europa. De la trágica lección del 98 habían aprendido que la batalla de la modernización de España no podía darse desde un horizonte anti-moderno, sino que era preciso, como paso constitutivo y fundante, la previa conversión a la modernidad.

Los pasos que para ello dieron como generación son de sobra conocidos y todos ellos enmarcan bien su intrínseco espíritu reformista y su decidida acción intelectual: la Liga de Educación Política Española, la Fiesta de Aranjuez en honor de Azorín, la revista *España* y el diario *El Sol*, y a partir de ahí una línea de acción bifronte, primero incipiente y después bien marcada y sostenida, una que se iba a replegar en la defensa y desarrollo del liberalismo y otra que iba a buscar en el obrerismo y en el socialismo los signos identitarios y las respuestas más adecuadas al desafío de los nuevos tiempos. Dos líneas que irán agrandando su separación durante la dictadura de Primo de Rivera y que se manifestarán ya claramente separadas en la II República y más tarde en la Guerra Civil. Es lo que

55 JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, Taurus, Madrid, 2004, vol. II.

separa, y no sólo en los años, los horizontes de *Revista de Occidente* y de *Leviatán*, por ejemplo, respectivamente dirigidas por Ortega y Araquistáin tras el paso de ambos por la dirección de *España*, o el desencanto que siguió a la experiencia de la Asociación al Servicio de la República (Ortega, Marañón, Pérez de Ayala) del compromiso y de la militancia propios de los partidos de izquierda (Azaña, de los Ríos, Besteiro, Araquistáin).

La guerra acabó separando lo que el curso de la vida republicana había ya separado de manera clara y distinta: unos la combatieron y la perdieron y otros la pasaron en París dando vida a la controvertida experiencia de la “tercera España”. Lo que vino después es ya otra historia y desde luego cae fuera del horizonte de la generación del 14.

LA REFORMA IMPOSIBLE. La obra de la Generación de 1914 se estrelló e hizo añicos contra los escollos de la Guerra civil. Lo que vino después es de sobra conocido, tanto que no siempre se acierta con su verdad y su sentido: una larga dictadura empeñada en arrasar el cuerpo y destruir el alma de la España republicana, secar sus frutos y extirpar su simiente, los ideales que la habían levantado y sustentado, la obra y los hombres que habían forjado su misma posibilidad y acontecimiento. El “espíritu del 14” se interrumpe ahí, sucumbe en esa guerra de sangre caliente y pasiones frías, en su violencia sin límites y en su lógica perversa y despiadada, aunque lo cierto es que no lo hace siempre del mismo modo, pues unos la combaten y la pierden (Azaña, Araquistáin, Besteiro) y otros la pierden precisamente por no haberla combatido (Ortega, Marañón), y aunque de ellos se diga que su regreso a España, tras la guerra, fue una suerte de traición y un modo de reincorporarse a la Victoria, lo cierto es que no lo fue y que el nuevo régimen nunca bajó la guardia contra ellos, sin que falten, claro está, además, quienes la ganaron y no dudaron en hacer ostentación de ello, como

d'Ors, aunque a la postre él mismo supiera que la victoria en aquella guerra fratricida suponía la derrota de aquel magnífico proyecto generacional que los aglutinó a todos ellos en una misma convergencia en los alrededores de 1914 y en los años que de inmediato les siguieron.

Aquel proyecto, en buena parte responsable del advenimiento de la República, responsable, al menos, lo que no es poco, de la constitución de las bases culturales y del espacio intelectual que iban a hacer posible la República, naufraga, como se sabe, en la guerra, aunque tal vez sería más exacto decir que empieza a hacerlo ya durante la misma vida republicana, en el tormento de sus repetidas tormentas, en la tempestad que la envolvió y abrió paso a sus crecientes derivas y desafectos, en el desencanto que siguió al fácil entusiasmo de los primeros días, en sus horizontes cada vez más incendiados por un *pathos* político que acaso equivocaba la justa dialéctica entre los fines y los medios.

Tenía razón Azorín cuando decía que la República la habían traído los intelectuales: en efecto, aquel movimiento que empezó a compactarse alrededor de la figura de Ortega y Gasset a finales de 1913 y que al año siguiente se presentaría al público bajo la bandera de la Liga de Educación Política Española y al siguiente aún daría vida al ideario de la revista *España* iba a desembocar en la proclamación de la República. No fueron los únicos agentes de ello, desde luego, pero sí los que con más tesón y mayor constancia trabajaron por abrir un cauce de modernización a la reforma pendiente de España. Fue, sin duda, la gran aventura de la modernidad hispánica, el terreno de juego de una de nuestras batallas culturales más importantes y decisivas, donde en parte iban a decidirse la suerte y el destino de una “nación en elaboración” que había vivido los últimos siglos desde un sustancial desajuste con Europa.

El europeísmo de la generación del 14 era sincero, tanto que en su lucha denodada por la nivelación europea de España, por la equiparación entre España y Europa, fueron capaces de ver también las grietas del modelo europeo, de descubrir entre los pliegues de su magnífico vuelo secular los signos que evidenciaban su agotamiento y su fracaso, y, a la postre, de denunciar con fuerza, primero, como si fuera algo propio, esa incumbente “crisis de la modernidad” que se abatía sobre la escena europea como una noche oscura, y después, de buscar desde la clara conciencia de esa misma crisis una salida que comprendiera lo hispánico en una posición no subsidiaria, tal vez protagonista.

Pocos poetas resisten en Europa a la lección ejemplar de Juan Ramón Jiménez, pocos filósofos logran articular mejor que Ortega en aquellos años la comprensión de la crisis con un programa de superación de la misma. En pocos años, aquel país desvencijado y en ruinas que era España tras el “desastre de 1898” había logrado ponerse culturalmente a la altura de Europa. Lo hacía cuando Europa daba signos evidentes de su crisis y, vista desde España, no podía ser ya fácilmente enarbolada —como desde antaño a pocos años atrás lo fuera— como bandera o “solución” de nada: el tema orteguiano de aquel tiempo nuevo fue, en efecto, el desvelamiento de la “crisis de la modernidad” y la comprensión del “problema de España” como un accidente de esa misma crisis más profunda y general. El “raciovitalismo” quería ser precisamente eso: una respuesta hispánica a la crisis de la modernidad europea, una respuesta configurada como “perspectiva hispánica” para un problema europeo. Como lo era la “poesía pura” juaramoniana o la “glosa” d’orsiana o los mismos desarrollos narrativos de Ramón Pérez de Ayala o de Gabriel Miró.

Ahora bien: ¿se podía entrar en Europa por la puerta de su crisis? ¿Era razonable pretender la equiparación entre España y Europa en el punto de inflexión de la crisis

de la modernidad? ¿Era justo pensar que se podía llegar a ser perfectamente modernos por el atajo de la crisis sin haber hecho el recorrido entero de la modernidad? Porque, en efecto, es en la respuesta a la crisis de la modernidad donde lo hispánico logra su equiparación y nivelación definitivamente europeas. Ello se ve bien si se mira sin prejuicios el campo de la cultura de aquel tiempo, aquella “edad de plata” o “mediosiglo de oro” cuyo fermento creador nos ha dejado una estela de obras y figuras de primer orden que en nada desmerecen —todo lo contrario— de lo que suele considerarse canónicamente más representativo del arte y de la literatura, y de la ciencia y la filosofía europeas de la época de entreguerras.

Cada cual es hijo de sus obras, de su propia aventura, como sugiere la lectura del *Quijote*, un libro que fue más que un libro en aquella España de entonces, el lugar de un secreto hispánico que había quedado oculto y olvidado en la historia y que ahora, en la parábola que iba de Ortega a Castro, de *Meditaciones del Quijote* a *El pensamiento de Cervantes*, empezaba a desvelarse y a hacerse claro como el agua. Hijos de sus obras y de su propia aventura. También el 14, desde luego.

Había que poner remedio al secular desvío español de lo europeo. No era nada nuevo, pero los pasos dados por regeneracionistas y noventayochistas aparecían insuficientes a los ojos de los jóvenes del 14. Para corregir aquel desvío y enganchar la modernidad europea, los intelectuales del 14, en marcha compacta y ordenada, optaron por la vía del reformismo. No fue una decisión infundada, pues habían aprendido bien la lección del fracaso político de los jóvenes del 98 y de sus ideales revolucionarios, de aquella revolución que no acababa de llegar y en cuya espera se consumían las esperanzas del anarquista Martínez Ruiz, por ejemplo.

El reformismo de los jóvenes del 14 confluía, además, con el reformismo de cuño institucionista (Giner, Azcárate, Posada), de vuelta también del fracaso krausista

en la revolución de 1868 y que andando el nuevo siglo iba a encontrar en el Partido reformista de 1912 un lugar propicio desde el que poder poner en práctica su idea de una nueva política que perseguía realmente la reforma del sistema desde dentro. De hecho, en la órbita del partido de Melquíades Álvarez, o en sus vecindades y simpatías, iban a moverse muchos de los jóvenes de la Generación del 14. Ellos también apostaban por la reforma, aunque no todos declinaban el reformismo del mismo modo. Todos ellos se oponían con firmeza al reformismo conservador que había promovido Antonio Maura desde principios de siglo, a esa suerte de “revolución desde arriba” que se había convertido en signo identitario del conservadurismo maurista. Ellos, los jóvenes del 14, nada tenían que ver con un autoritarismo gubernamental que pretendía desarmar las amenazas de una revolución en ciernes tomando la iniciativa de las reformas.

Ellos, los jóvenes del 14, iban a definirse y a cerrar filas alrededor de una “nueva política” que contraponían a esa otra “vieja política” de la que era perfecta expresión la dinámica del sistema canovista denunciada años atrás por Costa en *Oligarquía y caciquismo*. “La nueva política —dirá Ortega en uno de sus textos de reconocimiento generacional— es menester que empiece a diferenciarse de la vieja política en no ser para ella lo más importante, en ser para ella casi lo menos importante la captación del gobierno de España, y ser, en cambio, lo único importante el aumento y fomento de la vitalidad de España.”⁵⁶ O de otro modo: que la nueva política tenía que empezar por “ser toda una actitud histórica”, porque, en fondo, el “problema de España” no era un problema político, sino histórico. Pero el reformismo del 14, siendo una misma “actitud”, se decía de muchas maneras, o, por lo menos, dio vida en política a dos líneas de acción que en el curso

⁵⁶ *Ibidem*.

de los años fueron acrecentando sus divergencias hasta hacerse casi incompatibles, como de hecho llegaron a ser Ortega y Araquistáin durante la II República.

Para el reformismo de raíz liberal, la reforma se comprendía dentro de un horizonte dinámico en el que el progreso se materializaba paulatinamente a través de las sucesivas mejoras del sistema. En cambio, para el reformismo de raíz socialista, la reforma no era más que un medio para llegar a un fin ulterior que era la ruptura del sistema. Es obvio que dentro del socialismo había diferentes acentos, y que no fue lo mismo, ni por asomo, la línea maximalista del Araquistáin ideólogo del largocaballerismo que la más temporizadora de Besteiro o de De los Ríos. Pero lo cierto es que si ambas líneas se diferenciaban entre sí dentro de un mismo horizonte, llegando a aparecer incluso como divergentes en el seno del socialismo, era porque previamente se habían diferenciado ambas del reformismo liberal representado por la Asociación al Servicio de la República (Ortega, Marañón, Pérez de Ayala).

Vista, pues, desde el final, desde aquellos “años de vísperas” que fueron los de la II República, la división del espíritu reformista de la Generación del 14 aparece tan clara que desvela y pone al descubierto una de sus contradicciones más acuciantes y dramáticas, pues habiendo propiciado el advenimiento de la República, no fue capaz de defenderla de los muchos enemigos — internos y externos— que iban a salirle al paso. Mientras marcharon compactos —más o menos compactos— aquella acción suya, generacional por un lado, pragmática y convergente por otro, dio sus frutos dentro del horizonte del reformismo. Cuando se dividieron, aquel horizonte reformista entró en crisis y fue paulatinamente perdiendo posiciones hasta casi quedar desconfesado por la dinámica puesta en juego por la política republicana.

El desprestigio en que cayeron la palabra y el concepto de reformismo y sus derivados son un índice claro de lo que venimos diciendo. Había pasado su hora. Ahora era el tiempo de la revolución y de la vanguardia y ese mismo espíritu reformista que quince años atrás representaba el valor de lo nuevo ahora aparecía como expresión de lo más viejo y “putrefacto”. Triste destino el de Ortega y Juan Ramón, sin duda, pues en su lección ejemplar se habían formado los jóvenes del 27 que ahora se revolvían contra ellos y los señalaban con el dedo. Pero también el de los demás, incluso el de aquellos que más se acercaron al nuevo juvenilismo de los años 30, pues su pasado reformista, a pesar de todas las reconversiones y distingos del caso, a la postre les hacía sospechosos y se les consideraba indignos de la verdad de aquel “nuevo romanticismo” que avanzaba en grupa de “caballo verde”.

Los del 14, en efecto, no fueron vanguardistas, aunque los vanguardistas los tuvieron por maestros y en su obra afilaron las armas que iba a desplegar en la vida el arte nuevo. La revolución y la contrarrevolución se abrieron paso y en su juego perverso barrieron de un plumazo las formas de vida ligadas al reformismo. Hubo que esperar más de cuarenta años para recuperar su horizonte, que no es, desde luego, el del mejor de los mundos posibles, pero sí es el que nos ha permitido recuperar el espacio cívico de una convivencia plural. Quizá no sea mucho, pero no es poco, y, desde luego, es más que nada: algo desde lo que seguir avanzando en el terreno de los derechos y de las libertades públicas, también en el de la responsabilidad política, y en la del arte y la literatura, y en el pensamiento, que no son cosas desligadas de la vida, o en que ocupar la vida, sino la vida misma.

Es la lógica del suma y sigue: habrá restas y divisiones, sin duda, pero lo importante será seguir avanzando por el camino que lleva a hacer de este mundo nuestro un mundo efectivamente mejor. Y quién sabe si la reforma imposible del 14 —imposible por la propia dinámica generacional y

por el choque duro contra el muro de las adversidades—
no pueda servirnos en esta hora de su centenario para
iluminar nuestro propio camino.

“BOMBA ATÓMICA MENTAL”: LA METÁFORA COMO CONCEPTUACIÓN EPISTEMOLÓGICA EN ORTEGA Y GASSET

Eloy E. Merino

En su artículo “Gómez de la Serna y la generación poética de 1925”, Luis Cernuda expresó una áspera evaluación sobre la tendencia al lenguaje metafórico que se descubre en lugares de la obra de Ortega y Gasset. Escribía el poeta español que en aquellos años

la metáfora estaba de moda, tanto que Ortega y Gasset, con su rara ignorancia en cuestiones poéticas, definió por entonces la poesía como “el álgebra superior de las metáforas”. Es de uso difícil, si no peligroso, a menos que se posea imaginación noble y

lenguaje magnífico; cuando Góngora escribe: “Entre espinas crepúsculos pisando” o “En campos de zafiro pace estrellas”, nadie podría negar que sus metáforas son las más deslumbrantes que hay en nuestra poesía; pero cuando el ya citado Ortega y Gasset escribe: “La nube que cabalga con un alfanje al flanco” (creo que el alfanje en cuestión es el rayo),⁵⁷ nos muestra entonces el riesgo que se corre, al usarla sin ángel, de quedar en ridículo.⁵⁸

Esta valoración, bastante particularizada y quizás motivada por razones extraliterarias, puede que se haya concebido debido a una enemistad personal o a diferencias políticas entre ambas figuras públicas.⁵⁹ La expresión “quedar en ridículo” es bastante inclemente, sin duda, pero las otras ideas también nos sorprenden en su agresividad subjetiva. “Rara ignorancia” de los fundamentos de la lírica, uso “peligroso” y arriesgado de la metáfora, carencia en el filósofo español de “imaginación noble” y “lenguaje magnífico”. El adjetivo “rara” probablemente se refiere a una excepcionalidad por el lado negativo, “extravagante de genio o de comportamiento”, como lo define el diccionario de la RAE en una de sus acepciones. El peligro aludido parece ser,

57 Cernuda cita de memoria. La frase de Ortega es así: “No podemos prever si el rayo vendrá o no a segarle con su alfanje de fuego colgado al flanco de la nube”, JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, Revista de Occidente, Madrid, 1966, 6ta. ed., tomo III (1917-1928), p. 153.

58 LUIS CERNUDA, ‘Gómez de la Serna y la generación poética de 1925’, *Estudios sobre poesía española contemporánea*, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1957, pp. 165-177, cit. p. 171.

59 Habría sido Ortega uno de los tantos “rencores” de Cernuda, entonces. Luis García Montero nos recuerda la “capacidad desmesurada de odio” (p. 23) en el poeta. “Cuando el rencor hacia el otro”, añade, “es más fuerte que la inocencia y la seguridad sentimental del lector que llevamos en el alma, la literatura pierde sentido, arde en sí misma como una obsesión, y las palabras se limitan a sangrar por la herida”, ‘Los rencores de Luis Cernuda’, *Revista de Occidente*, 254-5 (2002), pp. 19-37, cit. p. 22.

por una parte, ese del cierre, el de ridiculizarse ante la opinión pública; mas también cabe pensar que Cernuda tiene en mente la inmensa influencia cultural de Ortega en el ámbito intelectual español e hispanoamericano, y se “duele” de que tal gigante de las letras se pruebe tan inepto en definir uno de los basamentos de la poesía. No habría nobleza en la imaginación del filósofo, que es una acusación bastante categórica; y a aquellos que han cantado el estilo de Ortega les parece replicar que no hay tal, ni su lenguaje es después de todo espléndido ni acertado. Es sintomático que para buscar un paradigma de comparación Cernuda se retrotraiga nada menos que al mismo Góngora. Ciertamente es que la eclosión de la generación a la que pertenece aquel se debiera al tricentenario de la muerte del segundo; en este sentido podría entenderse su presencia en la cita. Pero asimismo podría pensarse que Cernuda quisiera establecer que a la hora de las analogías —de un lado el máximo poeta de la lengua, del otro el que *otros* consideran el filósofo en superlativo de la cultura española—, Ortega *no* sería el Góngora de la filosofía bajo ningún sentido. Para poner sal en la herida, Cernuda incluso le niega el ángel al filósofo, aquella condición, que junto a la musa —la inspiración— y el duende, Federico García Lorca sostenía esenciales para el poeta/literato de eminencia.⁶⁰

En la referencia a Góngora podría estar también la explicación de la censura. Ortega y Gasset también opinó sobre el poeta cordobés en varias oportunidades, y no enteramente de manera auspiciosa. Distinguía entre un buen y un “mal Góngora”,⁶¹ este último el de una “maravillosa poesía (de) pueblo inhumano”. Cuando aquel poeta “quiere tocar lo humano, produce un lirismo canalla”. Ortega reconoce que no puede leer a Góngora

60 FEDERICO GARCÍA LORCA, ‘Juego y teoría del duende’, *Obras*, VI. *Prosa*, I, ed. Miguel García-Posada, Akal, Madrid, 1994, pp. 328-339.

61 JOSÉ ORTEGA Y GASSET, III, p. 580.

sin sentir fervor y terror a la vez, “porque en (él) lo egregio y perfecto confina siempre con lo bárbaro y atroz”.⁶² El gongorismo le parece una “pura broma, (una) fábula convenida”.⁶³ Hacia el final de su ensayo, el filósofo parece referirse a los apasionados poetas, Cernuda incluido, que han celebrado y defendido el legado del poeta en el mismo año de 1927 por todos los vientos: “Yo preferiría, sin embargo, que los jóvenes argonautas de la nave gongorina se complaciesen en limitar su entusiasmo”. Hay “que definir la gracia de Góngora, pero, a la vez, su horror. Es maravilloso y es insoportable, titán y monstruo de feria: Polifemo y a veces sólo tuerto”.⁶⁴ Estos juicios podrían haber repelido y a la vez irritado a Cernuda, porque Ortega se exprese con tan desusada y “rara ignorancia” en temas poéticos, como si le asistiera la infalibilidad.

Un autor canónico vitupera a otro de equiparable rango cultural sobre una categoría clave del discurso de ambos. Aparte del recreo con que uno recibe la forma del ataque, sabedor de que la literatura no carece de su divismo y de sus rabias —Cernuda pecaba de ambos; también Ortega, aunque en distinta diapasón y tono; recuérdense sus polémicas censuras a Unamuno—, la diatriba del poeta despierta nuestra curiosidad, mas también la conjetura, como si nos animase, a su pesar, a indagar un poco más a fondo, por ver si le falta o le sobra razón en sus bastante duras apreciaciones, sin que sea el propósito rebatirlo o validarlo. La opinión de Cernuda motiva este comentario, y lo guía hasta cierto punto.

En el criterio del poeta arriba citado conviene discernir dos aspectos: el primero es la definición de la metáfora que el filósofo propone (“la poesía es el álgebra superior de las metáforas”), y el segundo reside en el tropo que Cernuda

62 ORTEGA Y GASSET, III, p. 584.

63 *Ibid.*, p. 586.

64 *Ibid.*, p. 587.

incluye como ejemplo (“el rayo es el alfanje de fuego colgado al flanco de la nube-jinete” / “la nube es un jinete con un alfanje de fuego colgado al flanco”). Es decir, está por un lado el Ortega, teórico de la poesía, y está también el Ortega como practicante de la misma, como autor lírico. Aunque Cernuda no hace la vinculación explícita, es dable entender que la segunda parte de su referencia se deriva de la primera. Es decir, que sólo alguien que pueda definir la poesía de modo tan “ignorante” como lo hace Ortega, es capaz de producir una metáfora tan “esperpéntica”, en su ver, como la referida.

Ortega disertará sobre la metáfora en dos vertientes: nos explicará lo que han hecho y hacen otros autores con este tropo, al tiempo que lo define y enumera sus posibilidades, su esplendor y su miseria. También se referirá, ya sea indirectamente, a su propia cosecha. No existe de por sí una progresión en sus criterios sobre la metáfora, pues en distintas fases temporales de su pensamiento parecería obviar un aspecto de la metáfora para enfatizar el otro, como si se contradijera momentáneamente, o no llegara a ser consecuente en sus preferencias. En 1909 —antes de que las vanguardias, que más tarde “acusará” de deshumanizar el arte, se hayan adueñado de la creatividad y de la imaginación públicas, pervirtiendo, al ver de Ortega, la misión inicial de la metáfora—, consideraba el ámbito de ésta como el de un “universo ilimitado”: “¡Qué riqueza!”. Si se fuera a suprimir este tropo de nuestra vida, “nos quedaremos disminuidos en nueve décimas partes”. Es, sí, la metáfora, una “flor imaginativa [...] endeble y minúscula”, pero sostiene y en ella se apunta la realidad “nuestra de todos los días, como las islas Carolinas se apoyan en arrecifes de coral”,⁶⁵ símil sobre el cual, sospecho, Cernuda seguramente hubiera ironizado también. Metaforizar es “desrealizar las cosas”,

65 ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, Revista de Occidente, Madrid, 1966, 7ma. ed., tomo I (1902-1916), p. 454.

y la manera en que cada poeta lleva a cabo esto conforma su estilo personal,⁶⁶ algo que podríamos también, desde luego, aplicarle a él mismo.

Como anticipándose al futuro reproche de Cernuda, en “Las dos grandes metáforas”, de 1924, defiende el que los filósofos usen metáforas en sus disquisiciones. Es ahora que Ortega hace una distinción entre la metáfora artística y la “científica”, esta que él mismo utiliza, como “un instrumento mental imprescindible, (una) forma del pensamiento científico”,⁶⁷ cuyo objetivo primario tal vez sería ayudar al investigador a concebir un concepto. Ésa parece ser la función primordial de la metáfora en el sistema de Ortega, servir de vehículo hacia la conceptualización de la realidad que estudia, para conocerla o reconocerla. Pues “claridad dentro de la vida, luz derramaba sobre las cosas es el concepto”;⁶⁸ éste es “pensamiento titulado, oficializado, inventariado”.⁶⁹ El que no se haya atendido en los medios científicos y académicos con suficiente interés el lugar de la metáfora hasta ese momento, de acuerdo con Ortega, se debe a que ella ha ejercido hasta ahora “en la ciencia un oficio suplente”.⁷⁰ Aunque tanto la poesía como la ciencia construyen la metáfora de manera análoga, la primera aplaude lo que la segunda deshecha, “como dos instancias enemigas”, “la una tomaría de la metáfora justamente lo que la otra deja”.⁷¹ La diferencia en el enfoque “consiste

66 ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, Revista de Occidente, Madrid, 1964, 6ta. ed., tomo VI (1941-1946), p. 263.

67 ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, *El espectador* (1926-1934), Revista de Occidente, Madrid, 1963, 6ta. ed., tomo II, p. 387.

68 ORTEGA Y GASSET, I, p. 358.

69 ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, Revista de Occidente, Madrid, 1965, 2da. ed., tomo VIII (1958-1959), p. 102.

70 ORTEGA Y GASSET, II, p. 391.

71 ORTEGA Y GASSET, II, p. 392.

no tanto en ellas como en el distinto régimen y finalidad” de su procedimiento particular.⁷² El filósofo —que Ortega considera un oficio de científicos, como parece—, parte del mismo modo que el poeta a partir de la identidad planteada entre dos objetos concretos, “a sabiendas de que es falsa, para quedarse luego sólo con la porción verídica que ella incluye”. La poesía, como la de Góngora, va de lo menos a lo más, del detalle a la fulguración de la imagen lograda, pero el facultativo Ortega invierte el movimiento; él “afirma primero la identidad total, y luego la niega, dejando sólo un resto”.⁷³ A la luz de sus firmes y próximos criterios sobre el arte metafórico del momento, “la exageración de la identidad, más allá de su límite verídico”,⁷⁴ Ortega toma partido por la metáfora pero lo hace en el *otro* campo, como aclarando que si se ha de censurar su aptitud y actitud para crearla —como Cernuda hace— uno ha de situarse obligatoriamente en la otra perspectiva. No se le puede reprobar, entonces, a quien crea metáforas fuera del ámbito lírico, como un *antipoeta*, o que sea mediocre e ignorante rimador. La cuestión, afirma, tiene, “por decirlo así, dos pisos”;⁷⁵ los poetas moran en uno y los científicos-filósofos en el otro, mas ambos comparten el edificio y todas sus amenidades y posibilidades, aunque las empleen para funciones diferentes. De este modo, un miembro del segundo grupo, “que era mendigo (,se) despierta príncipe”,⁷⁶ par con los mejores, con Góngora, a su modo.

72 *Ibid.*, p. 393.

73 *Ibid.*, p. 393.

74 *Ibidem.*

75 ORTEGA Y GASSET, II, p. 397.

76 *Ibid.*, p. 400.

Al mismo tiempo que invita a un uso más productivo o utilitario de la metáfora, no deja Ortega de reconocer su valor puramente artístico; en 1924 afirma que la metáfora “en estética interesa por su fulguración deliciosa de belleza”.⁷⁷ Así, por el lado constructivo, provechoso, Ortega tiene a la metáfora de que se vale el científico o el filósofo, como el instrumento intelectual y artístico más fértil que posee el hombre, porque es la puerta hacia la imaginación, un medio de indagar en los recovecos ocultos de la realidad, sin violentarla o disfrazarla de manera excesiva. De ahí que relacione la metáfora con los tabúes, con lo que es vital y a la vez sagrado. La metáfora designa la realidad de una manera larvada y subrepticia, en elusiones, como un paso previo a su mejor entendimiento. Es como si el científico, de ser capaz de concebir una metáfora efectiva, y efectista, respecto al objeto o sustancia que estudia, diese con su meta por el camino oblicuo. La metáfora sirve para atrapar lo que en la realidad es escurridizo y pugna por escaparse a nuestra tenaza intelectual; cuando no sólo cuesta trabajo nombrarlo, sino pensarlo. “Aquí empezamos a advertir el segundo uso, el más profundo y esencial de la metáfora en el conocimiento. No sólo la necesitamos para hacer, mediante un nombre, comprensible a los demás nuestro pensamiento”, sino que “la necesitamos inevitablemente para pensar nosotros mismos ciertos objetos difíciles. Además de ser un medio de expresión, es la metáfora un medio esencial de intelección.”⁷⁸ La metáfora es el procedimiento intelectual que nos permite conseguir aprehender lo que se halla más lejos de nuestra potencia conceptual; es aquella “una abertura de irrealidad que se abre mágicamente en nuestro contorno real”.⁷⁹ Con

⁷⁷ *Ibid.*, p. 391.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 390.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 311.

el lenguaje que aplicamos nos hacemos gigantes, pues alcanzamos a tener contacto mental con lo que es remoto o “arisco”, como lo llama Ortega. Así, la metáfora es nuestro brazo intelectual por antonomasia, nuestra caña de pescar o nuestro fusil. Con ella se hace asequible lo que parece estar más allá de la frontera de nuestra habilidad racional. La realidad, desconocida e indómita, se torna acreditada y doméstica. El poetizar en las ciencias, dice Ortega, es un instrumento válido y lícito de la investigación.⁸⁰

La metáfora debe ser como una invitación a experimentar un nuevo aspecto de la realidad, una nueva manera de vida, porque logra en sus formulaciones consumadas crear una novedosa realidad tácita, para la cual antes carecíamos de término, o denotar una experiencia para la cual antes no habíamos encontrado utilidad. Como Ortega implica, los objetos no poseen una esencia única, y su existencia podríamos definirla de diversas y cambiantes maneras. Pero la proposición metafórica es literalmente verdadera siempre y cuando no trate de propiedades o esencias triviales, y el tiempo la haya legitimizado (él tiene el ejemplo ya gastado pero eficaz de aludir al fondo del alma,⁸¹ cuando sabemos que no es un ente espacial). Entonces, la metáfora es una aserción verídica, un instrumento científico, como sugiere Ortega, cuando revela una esencia que es útil o iluminativa, es decir, sirve a nuestros intereses vitales o a nuestro afán de conocimiento. La imaginaria se erige así en instrumento epistemológico, en instrumento pragmático, o en categoría metafísica. Puede que alguna metáfora no sea necesariamente útil, pero sí especialmente iluminadora, y viceversa. Por lo general los poetas, al partir de una falsedad “(tal exageración de la

80 *Ibid.*, p. 391.

81 *Ibid.*, p. 390.

identidad, más allá de su límite verídico),”⁸² corrompen o desvirtúan las posibilidades de la realidad a la que alude la metáfora, derivación que al menos se neutraliza, o se intenta neutralizar, en el ámbito científico. La metáfora, consiente Ortega, “escamotea un objeto enmascarándolo con otro, y no tendría sentido si no viéramos bajo ella un instinto que induce al hombre a evitar realidades”.⁸³ Por ello no debe tratarse a la ligera cuando el momento exige cierto adeudo social y cultural, que es otra discrepancia entre el poeta y el científico a la hora de valerse de la metáfora: la intención de su uso. Los poetas, escribe Ortega, no son responsables de la belleza de sus poesías, “pero son responsables de *la rectitud* de su estética” (mi subrayado).⁸⁴ De modo que el tema adquiere para él incluso una estela ética y moral, cívica, se diría.

Con esa facultad de esquivar la realidad, la metáfora mal encaminada o concebida —casi, involuntariamente, imaginada “de mala fe”— logra el poeta simultáneamente ornarla y recamarla por mero placer de hacerlo, como hacen el culteranismo o las vanguardias más obtusas. Extendiendo el razonamiento, serían imperfectas y falsas aquellas metáforas que no alcanzan a formular cabalmente la nueva realidad, o la nueva experiencia de interacción con la realidad. Ni son útiles ni son iluminadoras, y el ejercicio verbal no nos arma de manera genuina para imaginar lo remoto, ni deviene esa “fulguración deliciosa de belleza”.⁸⁵ Lo que nos interesa en el aspecto estético, en la metáfora conseguida. Es cuando el poeta quiere darnos gato por liebre, dice Ortega, que nos parece su lirismo ignorante y lastimoso, anticientífico, retrógrado. Cuando la realidad común, vulgar, sin necesidad se viste

82 *Ibid.*, p. 393.

83 ORTEGA Y GASSET, III, p. 375.

84 ORTEGA Y GASSET, I, p. 49.

85 ORTEGA Y GASSET, II, p. 391.

de fantasmagorías, el poeta querrá burlarse del lector, metiéndolo en un laberinto innecesario. Góngora, por citar de nuevo el celebrado paradigma de y por Cernuda, es así culpable de confundir la poesía, arma de conquista intelectual, con el truco, la escritura en jeroglíficos. El amaneramiento en la poesía es natural, siempre y cuando no se le lleve al exceso; porque entonces se hace confinar “lo egregio y perfecto” con “lo bárbaro y atroz”, como en Góngora, quien así silencia la carga artística y ciudadana de su poesía: “¿No es inhumana la pura fruición en el puro mineral de la imagen [...] Léase con un poco de buen sentido (a Góngora) e inténtese, partiendo de él, reconstruir el tipo de alma que lo ha fraguado”; uno “acabará echándose las manos a la cabeza, sobrecogido de espanto”.⁸⁶ Por lo que el metaforizar tiene, o debe tener, un ángulo pragmático o instrumentalista, de servicio, que en la poesía muchas veces se despilfarra o se subvierte.

En “una de sus dimensiones la poesía es investigación y descubre hechos tan positivos como los habituales en la exploración científica” (mi subrayado).⁸⁷ En ese nódulo específico tanto el poeta como el científico, Ortega el escritor y Ortega el filósofo, coinciden y se dan la mano. Ahí la tensión natural en él entre su oficio de escritor y el de pensador, deben armonizarse felizmente. Le debe ser imperativo que así suceda para que se justifique la “tendencia metafórica, creadora de mitos” que él identifica en el francés Renan,⁸⁸ una manera indirecta de referirse a su misma práctica. De modo que Ortega en principio no censura o menosprecia la metáfora en sí, todo lo contrario, sólo que hace una distinción importante entre sus usos habituales (los que aplicara Góngora, por ejemplo, aunque

86 ORTEGA Y GASSET, III, p. 584.

87 ORTEGA Y GASSET, II, p. 391.

88 ORTEGA Y GASSET, I, p. 463.

en obvia para Ortega extrema y enfermiza abundancia — el superornamento) y los modernos, donde entran muy principalmente los científicos.

La voluntad y excelencia del estilo lírico en Ortega (sus “párrafos más o menos bien timbrados y armoniosos”, como él mismo se vanagloriaba⁸⁹) se han estudiado con regularidad desde los años 60. No tanto las intenciones que procura Ortega en sus escritos, en aquellos lugares en los cuales intercala una metáfora en el discurso, o lo metaforiza. Más allá de la pincelada estética, que lo equipara al poeta o al estilista, podríamos suponer que Ortega en principio atenderá que sus figuraciones cumplan un cometido adicional, para él aún más importante que la elegancia del lenguaje que consigue. Aspirará a que ausculten la realidad que así atavían. La metáfora en Ortega no será especial o facultativa de por sí, empero, al aflorar en su exposición, sino que debe adquirir esa resonancia o distintivo según sea su éxito o su aparente premura en desentrañar la realidad que conceptúa, en el contexto de su uso, de su lugar en el discurso de Ortega, y el vínculo con las ideas que la enmarcan.

Una lectura de sus obras deriva numerosas metáforas, algunas planteadas según la fórmula tradicional (A es B), otras de modo indirecto. ¿Cumplirían todas ellas el paradigma que pretende Ortega conseguir? ¿No pecará contra lo que predica en una serie de sus propuestas? ¿Sería, por ejemplo, esa identificación que desconcierta a Cernuda (“el rayo es el alfanje de fuego colgado al flanco de la nube-jinete” / “la nube es un jinete con un alfanje de fuego colgado al flanco”) una exageración gratuita, un irse de lo menos a lo más, un preferir, como hace Góngora, “la imagen adyacente”, en vez de seguir “la línea recta, la

89 *Ibid.*, p. 112.

tangente”, que es “el camino recto de la idea o concepto”?⁹⁰
 Antes de considerar cómo responder a esta pregunta, tal vez sea oportuno recapitular:

La metáfora del poeta (<i>talis qualis</i> Góngora)	El filósofo-científico (<i>talis qualis</i> Ortega) con su metáfora
ornamenta y ennoblece la realidad	complementa la realidad
‘desrealiza’ el objeto de su interés (la individualidades de A y de B parecen diluirse en la identificación)	halla aspectos ocultos de la realidad (A y B cooperan en la ecuación pero sus ‘personalidades’ no se amalgaman)
se acepta y se celebra la falsedad de la identificación	asume la perspectiva falsa de la identificación, para rebatirla
procede de lo menos a lo más (de lo específico a lo general)	procede de lo más a lo menos (de lo general a lo específico)
exagera de forma excesiva la identidad	pondera la utilidad de la exageración en la identidad, antes de abanderarla
trivializa el objeto de su interés	‘esencializa’ el objeto de su interés
se convierte en un placer de arte puro	hace de ella una herramienta de conocimiento, con miras sociales y culturales

90 ORTEGA Y GASSET, III, pp. 583-84.

se concibe como un fin, “para su contenido” (Góngora)	la convierte en un medio, paso auxiliar hacia la formulación de un concepto
se sublima y se particulariza en su logro estético puntual	la integra en su logro estético, y a pesar de su excepcionalidad, a un plan

Antes de comentar brevemente las metáforas proyectadas a partir de la frase de Ortega, es importante enfatizar que sus imágenes no deben entenderse, como adelantaba antes, fuera del contexto donde se hallan; suscitada esta prevención por lo que distingue a la prosa de la poesía, en la cual pueden “extraerse” mentalmente las metáforas sin riesgo de falseamiento, y es operación que explicaría de forma indirecta la censura por Cernuda, quien aísla de su contexto los tropos a los que alude, hallándolas absurdas por ende —según su ver— una vez desvinculadas. Nos alerta Ortega que “la verosimilitud estética” que uno pueda discernir en un enunciado no puede obviar “la congruencia interna del microcosmos creado por el autor”, y su dilucidación no pasa por “la coincidencia del libro con el detalle del mundo que hay fuera”.⁹¹

El pasaje en cuestión se encuentra en *El tema de nuestro tiempo*, de 1923, colección de ensayos basada en un curso impartido en la universidad anteriormente; en el capítulo titulado “La previsión del futuro”, donde Ortega diserta sobre la necesaria misión histórica de una generación en la sociedad europea moderna. Y el párrafo donde se inserta la frase comienza con una referencia a la naturaleza de la vida, que “no es un proceso extrínseco donde simplemente se adicionan contingencias”. De modo que el fragmento que eslabona la nube con su

91 ORTEGA Y GASSET, III, p. 546.

alfanje de fuego, a pesar de presentar un claro tono lírico, no es derivación natural de un contexto poético, sino más bien como un aparte que realiza Ortega, en medio de su exposición, la que ha llamado “estudio filosófico”, “interpretación filosófica” en su “Advertencia al lector”.⁹² Esos apartes son comunes en la obra de Ortega, pinceladas líricas más o menos repentinas con las cuales supone que se le facilita aclarar al lector, o a sí mismo, alguna idea. Entonces, lo que hubiera parecido la imagen metafórica común en un poema en prosa, es en realidad una especie de accidente en una disertación “de carácter ideológico”.⁹³ Lo que, en un primer momento, pasaría por ornamentar o ennoblecer la nube, dándole una agresiva personalidad bélica, es un complemento de la realidad que aspira a descifrar: “La vida es una serie de hechos regida por una ley. Cuando sembramos la simiente de un árbol prevemos todo el curso normal de su existencia”. No podemos prever, continúa Ortega, “si el rayo vendrá o no a segarle con su alfanje de fuego colgado al flanco de la nube; pero sabemos que la simiente de cerezo no llevará follaje de chopo. Del mismo modo, el pueblo romano...”.⁹⁴ Por su mismo talante de “imprevisto”, Ortega no habría intentado aquí descubrir un “aspecto oculto” de la esencia de la nube, ni preocuparse si exagera poco o mucho su identificación con un combatiente morisco de la conquista musulmana del siglo VIII. Pienso que en la equivalencia establecida, Ortega no acude a una imagen “adyacente”, al estilo de Góngora, sino que se mueve en la tangente, en *el camino recto* que un rayo le sugiere a su imaginación, matador de árboles, asesino de cristianos. Por cuanto está hablando de las contingencias ineludibles de la vida, marco en el que los rayos y los alfanjes siegan árboles y cristianos,

92 *Ibid.*, p. 143.

93 *Ibidem.*

94 *Ibid.*, p. 153.

acción de nubes y mahometanos, Ortega efectivamente ha ido en *línea recta* de lo general a lo específico. Y su metáfora le ha ayudado en esta coyuntura contextual a clarificar su punto de vista aquí, a usar la metáfora para fines culturales y sociales, enlazando la experiencia que vive Europa en el momento con el ejemplo histórico de los romanos, civilización que tuvo “un cierto repertorio de tendencias vitales” que se fueron “desenvolviendo en el tiempo, paso a paso”. Así, y es la clave que sustancia la cadena, “cuando sembramos la simiente de un árbol prevemos el curso normal de su existencia”, nubes y rayos homicidas incluidos. De la vida ha pasado al árbol, de él a la nube con su rayo que lo termina, luego al pueblo romano, y de ahí de vuelta a la vida, pues “en cada estadio de este desarrollo se halla preformado el subsecuente”.⁹⁵

La otra metáfora que a Cernuda le parece prueba de ineptitud en cuestiones poéticas, cierra una de las secciones de *La deshumanización del arte*, de 1925: “La poesía es hoy el álgebra superior de las metáforas”, anuncia y enuncia Ortega esta “metáfora de metáforas”. Es revelador que intercale el *hoy*, que consciente o inconscientemente Cernuda decide omitir, aunque lo sustituya por el *entonces*. Intentará Ortega distinguir entre la metáfora tradicional y la nueva modalidad, la que avanza “en la dirección señalada por Mallarmé”.⁹⁶ Inserta como está en sus ensayos de aquél sobre el arte deshumanizado del siglo veinte, la idea busca adecuarse a su concepción general; igual que la pintura o la escultura, la poesía del primer cuarto de siglo también se deshumaniza, se vuelve mecánica, y los poetas crean sus metáforas como si se acomodaran a fórmulas de producción en la manufactura de la literatura: “Como no hay en (ellas)

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ ORTEGA Y GASSET, III, p. 372.

nada humano, no hay en (ellas) nada patético”.⁹⁷ Si hasta el siglo diecinueve la metáfora sirvió para “ennoblecere el objeto real”, para ornarlo y recamarlo, hoy en día, se usa para convertirlo en otra sustancia, para sustituir su esencia por otra, instigado el poeta contemporáneo por un singular “predominio de la imagen denigrante que, en lugar de ennoblecer y realzar, rebaja y veja a la pobre realidad. (Es) la metáfora el más radical instrumento de deshumanización”.⁹⁸ El arma lírica, que antes se empleaba con “pulcritud mental”, como “encaje o capa pluvial”,⁹⁹ ahora “se revuelve contra las cosas naturales y las vulnera o asesina”.¹⁰⁰ La metáfora, que antes poseía una misión secundaria pero transparente, ahora tiene una presencia primordial pero opaca, demasiado manifiesta pero también compleja, y a la vez de índole equívoca, un “irónico destino”, de “franca clownería”.¹⁰¹

Es una sentencia esta, “la poesía es hoy el álgebra superior de las metáforas”, que forma un párrafo por sí sola, como si estuviera a propósito descontextualizada del discurso que la antecede y del que le sigue. Ello podría contribuir a la ambigüedad que Cernuda y otros lectores perciben. En el texto contiguo que encamina al lector hacia esta metáfora, se refiere Ortega al poeta contemporáneo a él, o, mejor dicho, al “pobre rostro del hombre que oficia de poeta”, que tras sus versos desaparece, se volatiliza, queda convertido en una “pura voz anónima”. Así despersonalizado, huido de su humanidad, su poesía, a pesar de que aquí y allá revela “todavía vibraciones y estremecimientos románticos”, no particulariza la

97 *Ibidem*.

98 *Ibid.*, p. 374.

99 *Ibid.*, pp. 371, 375.

100 *Ibid.*, p. 374.

101 *Ibid.*, p. 381.

realidad, sino que la vulgariza, haciendo de su lirismo un pasatiempo de palabras, “verdaderas protagonistas de (su) empresa lírica”.¹⁰² La poesía se ha mecanizado por este bardo ultramoderno, de ahí que hable Ortega de un álgebra, un cuerpo de reglas y métodos que, si el “operario” las sigue a cabalidad, siempre ha de obtener felices resultados idénticos. Para Ortega, entonces, la poesía que define así no es la que él patrocina, sino la que los otros practican; es decir, *no* piensa Ortega que la poesía se iguale a un álgebra, que es lo que Cernuda parece asumir.¹⁰³ Su metáfora es y no es tal, al mismo tiempo. “Metaphor can act as a covert sub-text, mocking (its own) explicit content”.¹⁰⁴ Una vez aceptado esto, su identificación entre A y B viene a cumplir el prontuario que Ortega se había fijado. Se rebate en el acto mismo de plantear la identidad que los poetas de hoy creen metáforas como si estuvieran aclarando un enigma de las matemáticas, o fabricaran ideas en una cadena de montaje; ellos van de lo menos a lo más, pero Ortega, al retratar su técnica, procede de modo inverso. Es un ejemplo temprano de deconstrucción literaria, “derrideana”. Piénsese cómo el significado de la frase se clarificaría si elimináramos dos de los artículos: “la poesía es hoy álgebra superior de metáforas”. La realidad que explica su metáfora es la de las vanguardias, algo que Ortega siente ajeno, y es irónico que usa, primero, una sustitución para desautorizar y denunciar otra, y que, al hacerlo, hace uso de la misma norma que inspira a los vanguardistas. Porque el tropo del poeta moderno

102 ORTEGA Y GASSET, III, p. 372.

103 Otros intérpretes que, como Cernuda, han entendido literalmente esta metáfora-no metáfora de Ortega son ÁNGEL ROSENBLAT, *Ortega y Gasset: lengua y estilo*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1958, p. 12; y CIRIACO MORÓN ARROYO, ‘Álgebra y logaritmo: dos metáforas de Ortega y Gasset’, *Hispania*, 49.2 (1966), pp. 232-237, cit. p. 234.

104 GENEVIEVE LLOYD, ‘Texts, Metaphors and the Pretensions of Philosophy’, *The Monist*, 69.1 (1986), pp. 87-102, cit. p. 95.

trivializa la realidad, Ortega, al revelarnos su fraude, la rescata de esa trampa por medio de una contra-metáfora. Como en el anterior ejemplo, su definición, en esta ocasión desenmascarando al poeta contemporáneo, va a satisfacer una especie de deber cívico, de incriminación ciudadana. Aunque la proposición de Ortega concluye su sección en *La deshumanización del arte*, podríamos postular que su efecto sería el mismo, o mayor, de haber inaugurado el capítulo, pues el enunciado contendría en sí el sumario de los conceptos que el autor desarrolla —como lo posee de cualquier manera—, para mostrarnos cómo la poesía contemporánea se ha deshumanizado en el deporte de “sus pequeños objetos líricos, (tan) diferentes de la fauna y la flora humanas”.¹⁰⁵

Consideremos una tercera imagen de Ortega, la que aparece en el título de este comentario. Esta “metáfora de la metáfora” conlleva si se quiere, pensando en la sensibilidad de Cernuda, análoga carga de “escándalo” que las dos anteriores. La hallamos en su *Idea del teatro*, texto de 1946. Ortega está explicando a su lector lo que ve como el fundamento del teatro (su conclusión: “una metáfora corporizada”¹⁰⁶) y ha acudido a un símil inicialmente, “la mejilla como una rosa”, para hacerse entender. De ahí, nos dice, para convertir esa metáfora incompleta en una total (“la mejilla es una rosa”) se sucede una operación intelectual, mediante la cual “la mejilla deje de ser realmente mejilla y (la) rosa deje de ser realmente rosa”. Estas dos realidades, al ser identificadas en la ecuación “A es B”, “chocan la una con la otra, se anulan recíprocamente, se neutralizan, se desmaterializan. La metáfora viene a ser la bomba atómica mental”, tras lo cual la idea resultante de esta “aniquilación” de tanto la mejilla como de la rosa, es una “nueva y maravillosa cosa que es

105 ORTEGA Y GASSET, III, p. 372.

106 ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, Revista de Occidente, Madrid, 1964, 2da. ed., tomo VII (1948-1958), p. 461.

la irrealidad”. Es decir, de la primera identidad se razona la segunda, y viceversa: para todo “ A_x es B_x ” particular, se establece que cumple una norma general, “ A_n es B_n ”. Cada vez que el poeta o el filósofo descubre una metáfora y la esboza, en su intelecto ha sucedido una explosión de imaginación y creatividad. Porque, “haciendo chocar y anularse realidades obtenemos prodigiosas figuras que no existen en ningún mundo”.¹⁰⁷ Esta última noción de Ortega emparenta de pronto su pensamiento con la teoría de los mundos posibles, cuyas posibilidades para el análisis de la poesía traté en otro ensayo,¹⁰⁸ y que puede representar otra cantera de interpretación en los estudios sobre el autor.

Es evidente que la segunda proposición de Ortega, en cuanto a ser toda sustitución metafórica una bomba atómica mental, es una exageración patente, por una parte, y también es una tentativa de creatividad y/u originalidad, por la otra. Es de suponer que Ortega, ante lo deleitable de su idea, haya ponderado la utilidad de extremar de tal modo sus conclusiones. El primer escalón de la exageración está en el término “bomba”, que por lo general nos hace pensar en destrucción, en la concepción tradicional que Ortega evoca, la de un artefacto explosivo. Pero no satisfecho con esta noción, ya de por sí provocadora, amplifica su sondeo al agregar el adjetivo “atómica”, que, para todos los que lo leen en 1946, va a estar relacionado con el bombardeo de dos ciudades japonesas por los norteamericanos, y la increíble devastación y muerte que acarreó. Aunque la comparación pareciera de mal gusto o canallescamente frívola, cuando menos, Ortega se arriesga porque busca

107 *Ibid.*, p. 460.

108 ELOY E. MERINO, “La resurrección en cada línea”: mundos posibles en cuatro poetas asturianos contemporáneos’, *Poetas asturianos para el siglo XXI*, ed. Carlos X. Ardavín Trabanco, Ediciones Trea, Gijón, 2009, pp. 199-211.

comunicar la trascendencia que la concepción de una metáfora factible posee para el intelecto. Es como si su concepción llevara el razonamiento a su reinauguración, a su *tabula rasa*: “Todo tiene que morir antes para renacer luego convertido en metáfora”.¹⁰⁹ De ahí que la identificación busca conceptuar los magnos poderes de la sustitución, de B por A. La demolición que acarrea esta bomba es beneficiosa; la falsedad que se refuta es precisamente su capacidad de aniquilamiento.¹¹⁰

En los años previos a la primera guerra mundial la metáfora no se tomaba demasiado en serio por los filósofos profesionales, como se indicó anteriormente; había habido hasta entonces “una injustificada desatención por parte de los hombres científicos”, lo que mantenía “la metáfora todavía en situación de *terra incógnita*”.¹¹¹ A Ortega le habría encantado que su señalamiento y su pasión sobre el tema hubieran sido los estímulos para un renacimiento en el mundo occidental; como quiera, su teoría “en algunos de sus rasgos, adelanta hallazgos que hoy, varios lustros después —el enfoque interactivo y su producción mediante el ver como— gozan de plena vigencia”.¹¹² La situación de carencia por supuesto cambió después y es la metáfora hoy uno de los contenidos y ocupaciones estelares de la filosofía europea y anglosajona.

109 ORTEGA Y GASSET, I, p. 571.

110 Ése es el nivel de exageración “negativa” que procurarían los poetas: “Te espera la bomba atómica / bienvenido hijo / te ha llegado el momento de vivir / el socialismo te espera” (NÁZIM HIKMET, *Últimos poemas I*, trad. Fernando García Burillo, Ediciones del Oriente, Madrid, 2000, p. 207). O: “Esta crisis económica / ha lanzado su bomba atómica / y me hace reflexionar / ¿dónde tengo el corazón?”, OTTO JAIME PAREDES, *Cien poemas y una utopía: entre dos Paredes*, Xlibris, Bloomington, 2009, s.p.

111 ORTEGA Y GASSET, VI, p. 257.

112 FERNANDO LÁZARO CARRETER, ‘Ortega y la metáfora’, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 2011. s. p.

Es por recurso de la metáfora, según Carl R. Hausman, que la filosofía puede alcanzar su originalidad, y es a través de la primera que su ejercicio adquiere una dimensión creativa.¹¹³ Mas para que se cumpla esta condición, la metáfora no debe aseverar algo que ya se haya reconocido y comprendido; la metáfora que otorga originalidad a la filosofía es la que presenta una nueva inteligibilidad, “something intelligible for the first time”.¹¹⁴ Es más, el papel de la metáfora exitosa es el de articular una inteligibilidad única, la que sólo es posible a través de aquella,¹¹⁵ una idea que Ortega había adelantado asimismo (por medio de la metáfora se efectúa “el descubrimiento de una ley del universo”¹¹⁶). ¿Cuál, se pregunta Hausman, es esa propiedad de la metáfora que le permite a la filosofía que la practica alcanzar la originalidad de pensamiento? Es la paradójica interacción entre lo que niega y asevera una metáfora, donde reside la tensión que no permite que los dos términos de la ecuación se diluyan en el resultado: “Metaphors assert identities among things that are conceptually dissonant. (The) interplay of the assertorial and the negative sides of metaphors, then, is the foundation of originality in metaphors”.¹¹⁷ En la poesía estas dos identidades parecen disolverse en el planteamiento, pero en el discurso filosófico esto no ocurre, o no debe ocurrir. En la imagen de Ortega, (“la metáfora es una bomba atómica mental”), la disonancia tal vez se halle entre la semántica del término A, que connota creación, el nacimiento de una idea, y entre la

113 CARL R. HAUSMAN, ‘Philosophical Creativity and Metaphorical Philosophy’, *Philosophical Topics*, 12.3 (1981), pp. 193-211, cit. pp. 198, 209, 193.

114 *Ibid.*, p. 195.

115 *Ibid.*, p. 196.

116 ORTEGA Y GASSET, VI, p. 261.

117 HAUSMAN, p. 200.

de B, que simboliza todo lo contrario, la destrucción, la muerte de todo. No significa que esta disonancia esté ausente de la metáfora poética; no lo está en la mordaz ecuación de Nâzim Hikmet, que equipara el socialismo a una bomba atómica, por ejemplo. La falsedad de esta identificación es aparente. Y además, falta en los versos del gran poeta turco la intención que se configura en el contexto donde la metáfora de Ortega se anima, lo que Hausman llama “the ordering of discrete concepts in some form of argument”,¹¹⁸ al cual se supedita el impacto y la originalidad logrados con esa metáfora.

Ocasionalmente, Ortega diserta también sobre los peligros de la metáfora, idea que mencioné antes asimismo. Es significativo que en un momento de su discurso, le dice al lector que él a veces intenta entender las ideas que circulan en su cultura, “sin metáfora”, y así “dejarles todo su vigor”.¹¹⁹ Parece aceptar que la metaforización de la realidad actuara también como una especie de vampiro semántico, disipando hasta cierto punto la vitalidad y la salud de la misma. Ortega también sabría de la calidad ambivalente de la metáfora, un procedimiento intelectual y cognoscitivo que, aunque pudiera enriquecer el proceso mental y sus desenlaces, también conlleva el riesgo de empobrecer su objeto de estudio, paradójicamente, en el mismo acto de recurrir a otra realidad ajena para explicar una primera. Ello sería la “miseria” de la metáfora, pues ella despoja un objeto de ciertas propiedades y lo disfraza con otras ajenas, una manera algo tramposa “de evitar realidades”.¹²⁰ Quizás, por ello, Ortega no abusa de su imaginación en la creación de metáforas; es frecuente encontrar en sus obras el pasaje poético, metafórico, desde luego, pero no tanto

118 *Ibid.*, p. 201.

119 ORTEGA Y GASSET, II, p. 485.

120 ORTEGA Y GASSET, III, p. 373.

así la individuación del procedimiento, la suplantación de una realidad por la otra en la metáfora (A es B), “la potencia más fértil que el hombre posee”,¹²¹ esa “bomba atómica mental”, que por lo mismo su carácter explosivo y totalizador, requiere cautela.

Habiendo estudiado en Alemania con los neokantianos entre 1905 y 1907, la llamada “Escuela de Marburgo”, Ortega habría estado probablemente siempre consciente de la línea floja que caminaba en sus entusiasmos por la metáfora y el lenguaje figurativo, que muchas veces tienden a relacionarse por sus críticos con la adivinación y lo especulativo, lo ambiguo y la vaguedad, orientaciones con las que aquel movimiento contendió y hacia las cuales se mostraría, al menos, escéptico, al buscar más bien un acomodo, para la filosofía que propugnaban, entre la ciencia puramente empírica y la poesía,¹²² entre los esquematismos lógicos y los tropos poéticos,¹²³ ese intersticio donde las metáforas de Ortega, las de consecuencia, deberían idealmente situarse. De ahí que él viera el rendimiento “facultativo” de la metáfora, a su vez, como una válvula de seguridad; mientras la definición lírica tuviera la forma o la aspiración del concepto, “una noción cualitativa e intensa”,¹²⁴ las afinidades intelectuales de su creador estarían a salvo, pues esto garantizaba la utilidad epistemológica de sus metáforas hasta cierto punto.

Por otra parte, conviene destacar la trascendencia a la que aspira la metáfora en el *discurso* de Ortega. En un conocido pasaje de *Tiempo de silencio*, Luis Martín-

121 *Ibid*, p. 372.

122 FREDERICK C. BEISER, *The Genesis of Neo-Kantianism, 1796-1880*, Oxford University Press, Oxford, 2014, p. 397.

123 HAYDEN WHITE, ‘At the Limits of the Concept’, *PMLA*, 131.2 (2016), pp. 410-14, cit. p. 412.

124 ORTEGA Y GASSET, I, p. 90.

Santos nos describe, o confecciona, una de las conferencias dadas en Madrid por Ortega en sus años finales, en esta ocasión sobre las nociones intelectuales que le motiva una simple manzana. Allí se le presenta como “el Maestro”; el narrador de Santos satiriza al filósofo, sin duda. Éste es el fragmento, que reproduzco entero para contextualizar una frase significativa que contiene:

solemne, hierático, consciente de sí mismo, dispuesto a abajarse hasta el nivel necesario, envuelto en la suma gracia, con ochenta años de idealismo europeo a sus espaldas, dotado de una metafísica original, dotado de simpatías en el gran mundo, dotado de una gran cabeza, amante de la vida, retórico, *inventor de un nuevo estilo de metáfora*, catador de la historia, reverenciado en las universidades alemanas de provincia, oráculo, periodista, ensayista, hablista (mi subrayado).¹²⁵

“Inventor de un nuevo estilo de metáfora”, nos puntualiza el narrador de la novela. Más allá de la alta carga irónica donde se presenta esta afirmación (que en este contexto sugeriría dos posibilidades, entre otras: es Ortega mismo el que se ha adjudicado este honor, o son sus apólogos los que lo aseguran), se alude a una matizada convicción en el ámbito intelectual y cultural español de la época. Ortega habría inaugurado una manera novedosa de fabular y definir la realidad que al parecer no ha tenido seguidores, y se mantiene tan original e inédita como en sus primeras propuestas.¹²⁶

125 LUIS MARTÍN-SANTOS, *Tiempo de silencio*, pról. Jesús Pardo, Bibliotex, Barcelona, 2001, p. 105.

126 Ni siquiera Julián Marías, su “más significado discípulo” intenta reeditar el experimento (RAFAEL HIDALGO NAVARRO, *Julián Marías: retrato de un filósofo enamorado*, Ediciones RIALP, Madrid, 2011, p. 121). En la obra de Marías sólo ocasionalmente se encuentra un intento de armar un concepto-metáfora al modo de Ortega. Un ejemplo de 1990: “La vida humana no es una línea, sino más bien una arborescencia, una

El esfuerzo por Ortega de otorgar funcionalidad a la metáfora en el marco del prestigio de su discurso intelectual en España, podría analogarse al de uno de sus profesores en Marburgo, Paul Natorp, quien tomaba sus propias metáforas matemáticas muy seriamente. Para él eran bastante más que adornos de su razonamiento;¹²⁷ Natorp “attempted to draw contentful conclusions from them, considering them as models that could be used for the description of the sciences, their methods and development”, según Thomas Mormann.¹²⁸ Es cierto, sin embargo, apunta este comentarista, que las metáforas de Natorp puedan parecernos extrañas y forzadas (“strange and contrived”) hoy en día, “(as they) are no longer ours”,¹²⁹ que sería tal vez el caso asimismo de las metáforas de Ortega, o de algunas. Es esa calidad en ellas de producir desconcierto y conjeturas en el lector, la que pudiera originar la impresión intempestiva de Luis Cernuda, lo que, curiosamente, estaría sentando desde bien temprano las pautas para la recepción por otros. Así y todo, e incluso admitiendo el carácter ¿obsoleto? de esas

pluralidad de caminos que se inician, se siguen o no, se interrumpen, se frustran, se abandonan”, JULIÁN MARÍAS, *Cervantes, clave española*, Alianza Editorial, Madrid, 1990, p. 9.

127 “No hay modo de entender bien al hombre”, añadiría Ortega en este sentido, “si no se repara en que la matemática brota de la misma raíz que la poesía, del don imaginativo”, JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, Revista de Occidente, Madrid, 1964, 6ta. ed., tomo V (1933-1941), p. 394.

128 THOMAS MORMANN, ‘Mathematical Metaphors in Natorp’s Neo-Kantian Epistemology and Philosophy of Science’, *Activity and Sign-Grounding Mathematics Education*, ed. Michael Hoffman, Johannes Lenhard y Falk Seeger, Springer, New York, 2005, pp. 229-239, cit. p. 231.

129 *Ibidem*.

relaciones semánticas, siguiendo la analogía con Natorp, el corpus metafórico de Ortega nos puede ayudar a mejor entender nuestras actuales conjeturas modernas.¹³⁰

En 1947 Ortega se lamentaba de que “muchos pseudointelectuales” españoles habían estado durante treinta años descalificando su pensamiento, porque “no escribía más que metáforas— decían ellos”. “Ciertamente”, concede Ortega, que él había extremado “la ocultación de la musculatura dialéctica definitoria” de su pensamiento por recurso de sus metáforas, pues lo que sus censores veían como mera literatura, aunque se presentaba como filosofía, había sido en realidad un discurso que se daba como literatura y resultó ser filosofía.¹³¹ En el marco de esta confesión, aquellas metáforas de Ortega que al final no hubieran satisfecho su intención en crearlas, ni encapsulado “las intuiciones perfectas de los fenómenos más fundamentales”,¹³² certificarían esa literatura suya que quiere pasar por filosofía, gato por liebre, “philosophy’s great failure”¹³³ y darían la razón a sus jueces. Existe incluso un nivel intermedio, según Hausman,¹³⁴ en el cual es posible que Ortega también hubiera aportado una idea llamativa pero no necesariamente original, un mero sustituto para exponer puntos de vista filosóficos ya establecidos con anterioridad. Mas aquellas imágenes que sí hubieran logrado a la postre originalidad y acierto, en la filosofía que dio a sus lectores como literatura —la

130 *Ibid.*, p. 238.

131 ORTEGA Y GASSET, VIII, pp. 292-93.

132 ORTEGA Y GASSET, VII, pp. 418-19.

133 DANIEL H. COHEN, ‘Schoolhouses, Jailhouses and the House of Being: The Tragedy of Philosophy’s Metaphors’, *Metaphilology*, 29.1/2 (1998), pp. 6-19, cit. p. 11.

134 HAUSMAN, p. 194.

liebre genuina—, denotarían “successful metaphors” para la distinción y el crédito de Ortega, “(a) source of philosophy’s great triumphs”.¹³⁵

¹³⁵ COHEN, p. 11.

ALGUNAS NOTAS SOBRE ORTEGA COMO INTELLECTUAL PÚBLICO¹³⁶

Jaime de Salas

Ortega se presenta a sus lectores como intelectual público y esta orientación es central en su obra, sobre todo en su obra publicada. La obra en que esta orientación se concreta es *Meditaciones del Quijote*, aunque en 1914 llevaba ya años escribiendo en la prensa diaria. Ciertamente se puede mantener, como él mantuvo, que la filosofía es en última instancia metafísica; es decir, un discurso último que se da a sí mismo su propio fundamento y, desde luego, Ortega lo buscó y de ahí se debe valorar en su teoría de las categorías, que permite una forma de hermenéutica de la

¹³⁶ Citaré de JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, Taurus, Madrid, 2004 y ss. En este caso, todos estos.

realidad radical.¹³⁷ Pero la superioridad “sistemática” de esta, e incluso la importante presencia de su noción de vida en el conjunto de sus escritos tardíos, no evita que el esfuerzo fundamental se encuentra en la descripción de su propia circunstancia a efectos de la comprensión y mejora de la misma. Y una parte de su reflexión también se encuentra orientada a precisar los conceptos que permiten dicha comprensión. De una forma muy importante se debe citar la distinción entre creencias, usos e ideas como hemos de ver a continuación.

De esta manera, en estas notas queremos perfilar algunos aspectos de la figura de Ortega como intelectual público y de su importancia para su propio pensamiento. Y eso significa que dejamos de lado los acontecimientos que le sobrevinieron e incluso el sistema que elaboró, para atender principalmente a la configuración de esa personalidad intelectual que se presenta a través de sus escritos desde el primer decenio del siglo hasta su muerte en 1955. Este comentario que parte de las *Meditaciones del Quijote*, además tratará de aclarar algunos aspectos de la figura de Ortega a partir de la obra posterior. No creo que en esta su primera obra estuviera todo el pensamiento de Ortega, sino que hasta el final de su vida su pensamiento, sin dejar de ser coherente, siguió reelaborándose. Pero sí creo que todo Ortega está en esta obra citada en el sentido de que la persona de la que surgió la obra, se define en ella.

Para ello atenderemos al esfuerzo del comienzo de su carrera por definir su perspectiva, y la reflexión sobre esta que mantiene. De esto, solo podemos centrarnos en lo fundamental para el artículo, atendiendo sobre todo a la transacción implícita que Ortega propone en

137 El lugar clásico para la exposición de las categorías de la vida de Ortega son las tres últimas lecciones de *¿Qué es filosofía?*, VIII, pp. 330-374. Asimismo, la reconstrucción de uno de sus discípulos, ANTONIO RODRÍGUEZ HUÉSCAR, *La innovación metafísica de Ortega*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002, pp. 125-185.

la primera parte de *Meditaciones del Quijote* al lector. Efectivamente, Ortega se presenta como el autor que ofrece y urge al lector a ocupar una perspectiva inspirada por el amor intelectual, respetuosa con la realidad de quien se encuentra en una determinada situación, —“entre los altos del Guadarrama y el campo de Ontigola”— e, implícitamente un determinado momento, pero al tiempo es él, él mismo, quien está haciendo este recorrido. ¿Cómo se consigue perfeccionar esa perspectiva propia? Ateniéndose al punto de vista propio, pero al tiempo buscando para lo que uno divisa desde él, acotar su lugar en la “inmensa perspectiva del mundo”. Desde este punto de vista, “(l)a reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre”;¹³⁸ donde lo que uno tiene de común con otros debe encararse desde el punto de vista único que sería el punto de vista propio; que, por otra parte, se sobreañade al punto de vista de madrileño y el punto de vista español.

Tener una perspectiva propia es inevitable, pero esa perspectiva se puede y debe perfeccionar con una reflexión que recaiga sobre lo propio de esa circunstancia, por ejemplo la misma novela de Cervantes. Es interesante que anuncie, no en esta obra, pero sí en *El Espectador* que continúa el proyecto de las *Meditaciones*, una serie de *Meditaciones* que son propias del lugar o del momento: ‘Azorín: primores de lo vulgar’; ‘Pío Baroja: Anatomía de un alma dispersa’; ‘La estética del Mio Cid’; ‘Nuevas vidas paralelas: Goethe y Lope de Vega’; ‘Meditación de las danzarinas’; ‘Las postrimerías’; ‘El Pensador de Illescas’ y ‘Paquiro o de las corridas de toros’. A ellas se pueden añadir otras atendiendo a los papeles de trabajo del propio Ortega: ‘El Greco o un poco de materia puesto a arder’; ‘Hebbel: Estudio del prurito trágico’; ‘Larra’; ‘Diálogo de

¹³⁸ Las citas se derivan del pasaje decisivo de la primera parte de *Meditaciones del Quijote*, I, pp. 756 y 757.

amor'; y 'Meditaciones del Prado'.¹³⁹ Pero en todas parece que Ortega apunta a un fondo común de racionalidad que se ha plasmado en la cultura vivida de la misma sociedad.

Destaca, por ejemplo, el trabajo del héroe como quien se esfuerza, en medio de la limitación de lo real, en imponer determinados valores. También tenemos la obra de Cervantes, que se entiende dentro del desarrollo de la novela moderna como género distinto a otros géneros literarios: la cuestión es caracterizar el género literario por oposición a otros géneros de la literatura europea y por ello expresar reservas con respecto a la novela realista de Flaubert. Los temas son españoles, pero la cultura es una reelaboración de la europea donde el individuo debe buscar la mejor versión de sí mismo.

Es tan importante que Ortega se mantiene en la tesis de que "España es el problema y Europa la solución",¹⁴⁰ como que esa solución no es cualquiera sino aquella que se ajuste al propio punto de vista. Por ello, se puede hablar de una mediación entre individuo y verdad general que el perspectivismo de Ortega desarrolla: el primero se afirma en la medida en que atiende su lugar y su tiempo, remitiéndoles a los conceptos que en la 'Meditación preliminar' se establecen como el punto de referencia.¹⁴¹

En la medida en que se da esa simbiosis entre autor y lector, la cuestión no es propiamente la correcta interpretación que se deben hacer de las "circunstancias" sino el valor de una comunicación fundada en una realidad cultural común que permita no sólo mantener viva dicha cultura, incluso mejorarla por el efecto del amor, como apunta también el escrito preliminar de *Meditaciones*

139 Cfr. el comentario de JULIÁN MARIÁS a *Meditaciones del Quijote*, Cátedra, Madrid, 1966, p. 29, y el comentario de JAVIER ZAMORA de la *Edición conmemorativa del Centenario de Meditaciones del Quijote*, Fundación Residencia de Estudiantes, Madrid, 2014, pp. 22 y ss.

140 II, p. 102.

141 I, pp. 787 y ss.

del Quijote, al tiempo que el autor y el lector adquieren su propia consistencia efectiva como miembros de esa comunidad.

En el caso de la adquisición de identidad social por parte de un intelectual se dan circunstancias que se repiten en procesos de adquisición de identidad de personas que no son intelectuales: siempre se da en un contexto social determinado. Se requiere un proceso de aprendizaje. Sobre todo se busca, y se consigue, un nivel de reconocimiento en el ámbito en el que se actúa. A veces ese reconocimiento es informal y otras requiere una prueba o un examen que le permite al individuo actuar en un determinado mercado consiguiendo una remuneración por su esfuerzo.

Pero por otro lado, también hay dimensiones específicas de la adquisición de identidad en el caso de un intelectual público que se deben consignar aquí. Sobre todo, la comunicación que es inherente a cualquier proceso social, en este caso es una comunicación explícita, dirigida a la orientación del ciudadano. Por “explícito” quiero decir que se apela a una razón abierta a todos. Esto explica porque es posible que el autor pueda escribir en nombre de sí mismo, mostrando su propio itinerario, pero, al tiempo, actuar en nombre de cualesquiera de los componentes de la comunidad a la que se dirige, pues dicho itinerario es relevante para todos y contribuye claramente a un bien común, la elevación del nivel de la sociedad. En este sentido, la comunicación intelectual tiene una dimensión específica.

Inciendo en el tema de la adquisición de identidad, tiene una especial importancia y dificultad en situaciones de sociedades desarrolladas, en la medida en que el proceso de aprendizaje es más complejo y busca lograr un individuo capaz de adaptarse a situaciones cada vez más sofisticadas. El problema de la identidad personal que da pie a la novela de formación, expresa bien el hecho de que el aprendizaje social tiende a ir en dos direcciones

que en principio se complementan, pero que pueden llegar incluso a contradecirse. Por un lado, habría la necesidad de dominar lenguajes para poderse adaptar a las demandas de situaciones cada vez más complejas y desempeñar una actividad dentro de ella. Se trata de una funcionalidad anónima.

El primer lenguaje es el de la comunicación oral en la vida cotidiana, pero tras él, se aprecia la necesidad de actuar en contextos cada vez más sofisticados de manera funcional y que tienden a la fragmentación de la propia atención. Por otro lado, existe la necesidad de tener una imagen de uno mismo y de poder llevar a cabo una vida con sentido personal donde uno contribuye activamente a la propia trayectoria. En este caso, uno llega a comprenderse a sí mismo en la medida en que la atención más específica y funcional deja paso a una conciencia de sí. En términos generales, el intelectual atiende más a una visión general de la propia personalidad que requiere un sentido distinto, una conciencia propia, distinta del esfuerzo que tenemos que realizar para resolver los problemas concretos del momento.

En este punto desearía tomar la distinción de Spengler —que Wittgenstein en algún texto también utilizó— entre “cultura” y “civilización”, ajustándolas a un contexto distinto. Nuestra sociedad es civilizada en el sentido de que la acción del individuo llega a ser altamente sofisticada, relacionada con el empleo de medios técnicos, sobre todo el ordenador, garantizando un alto nivel de productividad. Pero la identidad del individuo no es puramente funcional, sino que se juega a otro nivel donde pesan las personas que se producen personalmente en su entorno además de una conciencia histórica e incluso política de la propia circunstancia. Independientemente de que los términos “cultura” y “civilización” se han entendido de muchas maneras distintas, me parece lícito entender que el aprendizaje de los medios corresponde a una altura propia de una civilización mientras que la

identidad más personal es lo que nos tiene que dar la cultura que adquirimos.¹⁴² Un grado de civilización es imprescindible en cualquier caso, pero esta capacidad que implica no equivale a la seguridad de saber quién se es y que solo se aprende en un contexto preciso.¹⁴³

Lo que da una fuerza especial a *Meditaciones del Quijote* y, especialmente, a la primera parte, no es sólo el acierto del lenguaje sino la conciencia de haber llegado al punto al que se quería llegar y de haber acertado a formular la propia figura. Efectivamente, “la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre”.

Una lectura de *Meditaciones del Quijote* desde el conjunto de la obra de Ortega da paso a cuatro comentarios a “yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”. La primera atiende al hecho de que la frase de Ortega reconoce que el objetivo del pensamiento es la aclaración de una circunstancia con la que el individuo se encuentra unido indisolublemente. Es parte de uno mismo al tiempo que la participación individual en ella es susceptible de una mejora en la medida en que es reflexiva apelando a conceptos y en cuanto que busca la plenitud tanto del sujeto como de la sociedad.¹⁴⁴ Al

142 No es cuestión de entrar en esta distinción, pero lo fundamental es que puede ajustarse a la distinción de *El hombre y la gente* de la diferencia entre relación social y relación interpersonal, siendo la civilización una condición para la primera mientras que la segunda se apoyaría en la cultura.

143 El estudio de la trayectoria de Ortega muestra que si bien las *Meditaciones del Quijote* y *Nueva y vieja política* apuntan a una conciencia de hombre público que se siente urgido a definirse ante la coyuntura en la que vive, el autor de *El hombre y la gente* parece valorar más las relaciones personales frente a las exclusivamente sociales. Donde antes estaba el proyecto de la propia generación, al final de la vida y sin renunciar a ella, la verdadera sociabilidad parece consistir en una relación personal. Lo uno y lo otro no se excluyen sino que marcan más bien una perspectiva vital que se va transformando a lo largo del curso de la vida.

144 De ahí la importancia de lograr la España posible fundándose en la

tiempo, hay otros textos donde de manera explícita el término del pensamiento es la acción para Ortega. Sobre todo, es relevante ‘Ensimismamiento y alteración’.¹⁴⁵ Desde el punto de vista biográfico de un hombre público se puede decir que actuar y pensar se dan siempre unidos sin que ello implique una visión idealista de la realidad.¹⁴⁶ Su pensamiento es acción en el sentido de que aquel está elaborado para ser comunicado ajustándose a un público en una determinada situación de lugar y de tiempo.

Pero se puede radicalizar esta tesis a través de la elaboración de las categorías de la vida en el Ortega maduro. Siempre y en todo caso “vivir (es) [...] sentirnos forzados a decidir lo que vamos a ser”.¹⁴⁷ Vivir consiste en estar decidiendo lo que va uno a hacer. Frecuentemente, Ortega pone el ejemplo del oyente de su conferencia. Pero al elevar esta decisión a una categoría de la vida, está anunciando la implicación de pensamiento y acción. Una deliberación es acción, y una acción que es el resultado de

España real de acuerdo con lo expuesto por Ortega al comienzo de esta parte, I, p. 747.

145 X, p. 147.

146 Por el contrario, la responsabilidad de los intelectuales cara a la sociedad es un tema importante en la obra de Ortega, véase, por ejemplo, IX, p. 112: “Es decir, que ser intelectual es dejar, libremente, de sentirse libre respecto al tema radical ante que es preciso colocarse, es renunciar al arbitrio en la elección de nuestro tema, hacerse cargo de que en nuestro tiempo hay un tema de que dependen todos los otros y que es preciso ver con claridad y tomar actitud frente a él e intentar resolverlo antes de vacar a otros temas; en suma ser intelectual es abandonar el uso narcisista del propio talento y cobrando el sentido de la responsabilidad que al oficio intelectual añade, aceptar, sin más, el tema de nuestro tiempo”. Aquí remite a la posición de *El tema de nuestro tiempo*, pero la actitud se repite en toda la obra de Ortega, aunque normalmente de una forma menos pormenorizada. A ello se tiene que añadir la responsabilidad que Ortega reconoce en la vida en su conjunto, IX, p. 210.

147 VIII, p. 357.

una deliberación, incluso por defecto.¹⁴⁸ En este sentido, la distancia que Ortega toma con respecto al idealismo tiene una doble faz: es una consecuencia sistemática de una concepción de la vida donde la situación radical de compenetración del yo y la circunstancia se hace presente, es decir: soy consciente no sólo del lugar y el momento inmediato sino desde una perspectiva personal formada con creencias individuales ya consolidadas. Siempre hay una subjetividad presente y al tiempo, dicha subjetividad se encuentra referida a un determinado entorno que aparece como contingente.

En segundo lugar: hay una tensión que puede recorrer la misma existencia cotidiana de Ortega entre el ensimismamiento y la alteración. En *La rebelión de las masas* esta tensión se concreta en dos formas de existencia,¹⁴⁹ pero en realidad se puede entender que en la misma existencia personal se daría una confrontación entre la distracción que los otros —sobre todo en lo que se refiere a las opiniones, y, en general, la vida social— imponen y el esfuerzo por salvarse uno a sí mismo. Este segundo nivel implica estar identificado con la propia circunstancia: es decir, una experiencia de la realidad desde una perspectiva determinada que sería en parte el esfuerzo por auto-aclaración que implica “yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”. *El hombre y la gente*, de 1949,¹⁵⁰ entiende esta orientación desde y como convivencia, contrastando el peso de la sociedad con la afirmación del individuo que

148 “Por defecto” en el sentido de que en un momento determinado puedo decidir no decidir, por cansancio o pereza, e incluso puedo por los hábitos que he formado a lo largo de mi experiencia vital, estar acostumbrado a no decidir. “Cuando me pongo en manos de otro, soy yo quien ha decidido y sigue decidiendo que él me dirija: no transfiero, pues, la decisión sino tan sólo su mecanismo”, VI, p. 380.

149 Sobre todo, capítulos 6 a 8 de la primera parte, IV, pp. 405 y ss.

150 X, pp. 182 y ss.

se hace dentro del contexto de la relación interpersonal. En cualquier caso, la frase adquiere el sentido de una afirmación de uno mismo.

Es interesante que este nivel de sociabilidad se encuentra ya implícito en los textos de 1914. Se trata de la labor de la propia generación que se concreta en la Liga para la Educación Política y que aparece explícita en *El tema de nuestro tiempo* con las referencias a la noción de generación. Uno se afirma con su propia generación frente a la generación anterior. La inflexión en la obra última de Ortega consiste en que se insiste más sobre la importancia del fenómeno amoroso —sobre el que ya había escrito— antes que sobre la acción generacional.

La tercera observación que debo hacer se refiere a la naturaleza del ensimismamiento. Ortega lo introduce en ‘Ensimismamiento y alteración’ casi como el elemento de un relato mítico:

Se halla el hombre, no menos que el animal, consignado al mundo, a las cosas en torno, a la circunstancia. En un principio su existencia no difiere apenas de la existencia zoológica: también él vive gobernado por el contorno, inserto en las cosas del mundo como una de ellas. Sin embargo, apenas los seres en torno le dejan un respiro, el hombre, haciendo un esfuerzo gigantesco, logra un instante de concentración, se mete dentro de sí.¹⁵¹

De ese ensimismamiento surge paradójicamente la posibilidad de una acción significativa sobre el mundo. Pero es importante subrayar que el “ensimismado” puede serlo de varias maneras, pues la vida íntima de los individuos siendo efectivamente el campo en el que se ejerce la imaginación, puede dar pie a todo tipo de actitudes y de acciones. Lo propio de Ortega es abundar en la respectividad del ensimismamiento evitando la

151 X, p. 146.

posible dimensión utópica de la imaginación y, al tiempo, evitando una resignación que conduce al quietismo. En esto consiste la responsabilidad de la que ya hemos hablado.

Finalmente, la importancia de la acción se hace más explícita en el Ortega maduro y ello conduce a una cierta reformulación de la noción de circunstancia. La salvación de la que se habla en las dos primeras partes de *Meditaciones del Quijote* es fundamentalmente una salvación intelectual. “La reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre”. En la obra madura de Ortega, el concepto ya no juega palpablemente el papel intelectualista que tuvo en las *Meditaciones del Quijote*, sino que queda más bien como una suma de facilidades y limitaciones para la acción humana entre las que bien puede figurar las circunstancias como Baroja y Azorín en *Meditaciones del Quijote*,¹⁵² pero que en el Ortega maduro encuentran una formulación más amplia que la de una actividad intelectual.¹⁵³

En realidad, entiendo que esta diferencia no es tan importante como pudiera parecer. En parte, ya en la obra primera Ortega se presenta como queriendo construir una nueva sociedad desde los conceptos, de forma que estos tienen valor cara a la acción comunicativa que la obra propone.¹⁵⁴ De todas formas la aparición de la distinción entre ideas y creencias significa que se reconoce un tipo de racionalidad que es asumida por parte de quien la sigue, y que incluso puede no prestarse a una intuición racional pero, con todo, sí está presente en la vida del individuo, permitiendo que este se produzca de una manera efectiva en su entorno.

152 I, p. 757.

153 Parece que se trata de “posibilidades” de acción individual en un contexto más que las posibilidades de España como colectividad. La diferencia es de matiz. Cfr. X, p. 162.

154 I, p. 783.

LAS ELITES Y LAS MASAS¹⁵⁵

Eduardo Subirats

EL GRAN AUSENTE. El problema de las elites ha sido un motivo sobresaliente a lo largo del ensayo español moderno. Y de la historia moderna de España. Un problema que siempre se ha planteado desde un punto de vista negativo. El problema de una ausencia.

Ángel Ganivet lo había insinuado a finales del siglo diecinueve: lo más triste no era la decadencia española considerada en sí misma, sino “la refinada estupidez de que

¹⁵⁵ Este ensayo forma parte del libro *La recuperación de la memoria*, Montesinos, Barcelona, 2016.

dieron repetidas muestras los hombres colocados al frente de nuestros negocios públicos”.¹⁵⁶ Joaquín Costa lo expresó con su inconfundible retórica populista:

Las cimas de la sociedad española están sumergidas en la tiniebla y no se ven, mientras los bajos están en plena luz [...] la conquista de América y el Santo Oficio alejaron de la Península o eliminaron de la vida o confinaron y apartaron a los entendimientos más reflexivos, independientes y robustos.

En su *Oligarquía y caciquismo* se anunciaba incluso un concepto que desempeñó un papel central en la crítica de la sociedad española de Miguel de Unamuno a José Ortega y Gasset: unas elites puestas del revés a lo largo de la historia, el privilegio secular de los ineptos, la eterna “selección invertida” de los peores. “La postergación sistemática, equivalente a eliminación de los elementos superiores de la sociedad, es tan completa y absoluta, que el país ni siquiera sabe que existen”.¹⁵⁷

Miguel de Unamuno, Ramón y Cajal, Fernando de los Ríos, todos habían formulado por igual el dilema. También Joan Maragall se preguntaba en 1899: “¡Cambio de régimen! parece ser el grito del instinto de conservación nacional. Ahora bien, ¿hay en España hombres que se sientan con alma para realizar esta obra? Si estos hombres existen, muéstrense cuanto antes con un golpe de audacia”.¹⁵⁸ Ricardo Macías Picavea añadía a estos veredictos un comentario no menos lapidario: “La conciencia pública [...]”

156 ÁNGEL GANIVET, *Idearium español*, ed. de I. Fox, Espasa Calpe, Madrid, 1990, p. 82.

157 JOAQUÍN COSTA, *Oligarquía y caciquismo como la forma actual del gobierno de España: Urgencia y modo de cambiarla*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1974, pp. 84 y 102.

158 JUAN MARAGALL, *Obras completas de Juan Maragall, serie castellana*, artículos, Gustavo Gili Editor, Barcelona, 1925, Vol. II, p. 244.

sólo advierte en derredor menguadas figuras de vulgares ambiciosos, voluntades sin consistencia, caracteres inferiores”.¹⁵⁹ Ramón Menéndez Pidal lo replanteaba, años más tarde, en los mismos términos. La lucha fratricida, la envidia, la falta de espíritu social o de conciencia colectiva por parte de las tradiciones intelectuales españolas, nada menos que desde el siglo doce, eran la causa de la tremenda ausencia. El filólogo la denominó sonoramente “la defección de los ilustres”.¹⁶⁰

En la edad del Humanismo esas elites intelectuales no pudieron cristalizar en la sociedad española por causa de la Inquisición y de la identificación del poder estatal con la teocracia escolástica que representaba la Universidad de Salamanca.¹⁶¹ Luis Vives o los hermanos Valdés son casos relativamente conocidos de una imposible reforma de la ética y del entendimiento en el llamado Siglo de Oro español. Constituyen figuras ejemplares de un pensamiento moderno, dotado al mismo tiempo de un entrenamiento científico y de una eficacia social. Definieron programáticamente al intelectual independiente, la crítica autónoma y el nuevo universalismo ligado al humanismo cristiano. Pero estos intelectuales fueron también paradigmas de la persecución inquisitorial y de un exilio intelectual español llamado a reiterarse durante siglos. En el contexto del mutilado esclarecimiento español del siglo dieciocho la biografía de Pablo de Olavide no es menos elocuente. Este librepensador puso en acción un amplio programa de reformas que comprendían desde sistemas educativos independientes de la Iglesia, hasta la racionalización de la producción agrícola. Pero su proyecto

159 RICARDO MACÍAS PICAVEA, *El problema nacional*, Instituto de Estudios de Administración Local, Madrid, 1979, p. 210.

160 RAMÓN MENÉNDEZ PIDAL, *La España del Cid*, Espasa Calpe, Madrid, 1956, vol. II, p. 651.

161 LUIS GIL FERNÁNDEZ, *Panorama social del Humanismo español (1500-1800)*, Alhambra, Madrid, 1981.

modernizador fue cercenado por la Inquisición, que le forzó a escribir un patético catecismo a cambio de salvar su vida. No puede dejarse de mencionar en este recuento el largo problema de los exilios liberales españoles del siglo diecinueve. Los propios destierros de intelectuales, contemporáneos de los ensayos de Ortega, son penúltimas citas de esta aciaga tradición. No es posible ignorar tampoco el trágico destino de las minorías intelectuales españolas bajo el nacionalcatolicismo de 1936. Y nada hace pensar que la mutilación de las selectas elites intelectuales nacionales se tenga que interrumpir en el presente histórico y en su próximo futuro.

José María Blanco White ya había realizado la crítica de esta ausencia desde aquella perspectiva netamente sociológica que tanto ha perturbado al autoritarismo español, que en las últimas décadas se ha pretendido europeizante y moderno. En 1810, y a propósito de la fracasada revolución liberal hispánica, escribía desde su revista en el exilio *El Español*:

Perdióse, entonces, la ocasión, de haber dado soltura á la opinión pública, cuya fuerza, nula bajo la tiranía, empezó desde el principio de la revolución, á tener un poderoso influxo en los pueblos [...] A los sabios tocaba empezar á difundir sanas ideas; y ayudar al gobierno, preparando la opinión... Pero para esto hubiera sido necesario, quitar las muchas trabas, que puso la tiranía a la comunicación del pensamiento; y empezar por protegerla por sábias leyes.¹⁶²

La inexistencia de elites intelectuales y el provincianismo y la ignorancia de quienes suplantaban esa ausencia era la penúltima consecuencia de aquellas tradiciones autoritarias de las que las Cortes de Cádiz nunca llegaron a desatarse.

162 JOSÉ MARÍA BLANCO WHITE, *El Español*, vol. VIII, 30 de noviembre, 1810.

En la segunda mitad del siglo veinte, otro exiliado planteó el dilema: Américo Castro. En su ensayo *De la edad conflictiva* se dice a este respecto:

La cultura intelectual acabó por hacerse síntoma e inicio de no pertenecer a la casta electa y heroica, a la de la hombría radical [...] La prueba mejor de no pertenecer a la casta nefanda vino así a ser la ofrecida por el labriego analfabeto. Con lo cual he podido explicarme lo nunca antes entendido, o sea, que los villanos, rústicos e iletrados pasaran a encarnar una honra a prueba.¹⁶³

Y en otro lugar, este exiliado historiador añadía el siguiente comentario a su descripción de las élites hispánicas de labriegos ignorantes:

La paralización de las actividades culturales en el siglo XVII y su escaso nivel en los siglos XVIII y XIX es incomprendible sin la ya habitual y subconsciente presión ejercida por la casta cristiano-vieja, pues se había hecho hondamente obvio, desde el siglo XVI, que los menesteres culturales eran o ‘cosa de la Inquisición’, o mancillaban la condición del cristiano castizamente viejo.¹⁶⁴

No hubo elites intelectuales independientes porque a lo largo de la moderna historia española había predominado un espíritu de casta arraigado en las instituciones inquisitoriales y en las escolásticas académicas para la que la vida intelectual se asociaba con las herejías y con el mismo diablo.

163 AMÉRICO CASTRO, *De la edad conflictiva*, Taurus, Madrid, 1976, p. 31.

164 AMÉRICO CASTRO, *Cervantes y los casticismos españoles*, Alfaguara, Madrid, 1974, p. 151.

Esta visión negativa encontró un eco en la interpretación social de la literatura española que trazó otro español en el exilio, Vicente Lloréns. Expulsión de judíos y árabes en el siglo quince, persecución de humanistas hebraizantes y reformadores en el siglo siguiente, genocidio de los moriscos del diecisiete, expulsión de los jesuitas y persecución de los intelectuales esclarecidos en el dieciocho, exilio español de los liberales en el diecinueve, exilio republicano de 1939. La lista no tiene fin. La asociación de la escolástica con la cátedra eclesiástica ha generado un poder cultural regresivo que ha llegado al límite de un analfabetismo intelectual al que no le ha importado sacrificar una serie ininterrumpida de exilios intelectuales para mantenerse institucionalmente a salvo. Ello no solamente ha generado una tradición de españoles marginales. Ha impuesto también la discontinuidad, la fragmentación y la dispersión como traza distintiva de la historia del pensamiento hispánico.¹⁶⁵ La persecución, la censura y la vigilancia “han dificultado además la difusión entre los españoles de lo que constituye esencialmente la cultura occidental de los últimos tres siglos”; fue asimismo la conclusión final de Vicente Lloréns en su estudio “La Inquisición en sus postrimerías”.¹⁶⁶

Cuando Ortega y Gasset expuso esa cuestión de las elites en su *España invertebrada*, y más tarde en *La rebelión de las masas*, es decir, cuando se preguntó autoritativamente por su ausencia, el problema no era una cuestión novedosa. El gran ausente podría postularse más bien como “el trágico tema español” por excelencia. Ortega escribió:

En un país donde la masa es incapaz de humildad, entusiasmo y adoración a lo superior se dan todas las probabilidades para que los únicos escritores influyentes sean los más vulgares; es decir, los más fácilmente asimilables; es decir, los más

165 VICENTE LLORÉNS, *Literatura, historia, política*, Revista de Occidente, Madrid, 1967, p. 236.

166 *Ibid.*, p. 121.

rematadamente imbéciles [...] dondequiera asistimos al deprimente espectáculo de que los peores, que son los más, se revuelven frenéticamente contra los mejores.¹⁶⁷

Lo que, sin embargo, distingue a la teoría de las elites de Ortega es su expresión vibrante y rotunda; no una mirada crítica sobre sus vicisitudes históricas. Y es que el objetivo de Ortega no era entender las causas que habían llevado a la cultura española por la pendiente del estancamiento intelectual y científico, y de la apatía social. Era más bien legitimar, invocar e institucionalizar una elite política sobre la base visionaria de una misteriosa esencia nacional: “De entre los escombros tradicionales, nos urge salvar la primera sustancia de la raza, el modulo hispánico, aquel simple temblor español ante el caos”. De acuerdo con Ortega había que constituir una elite fundada en un principio absoluto de identidad y un postulado heroico de virtud: “Porque ser héroe consiste en ser uno, uno mismo”, había postulado con un aire de gran metafísico.

Había que dotar a esta elite de virtudes salvacionistas y apostólicas. Había que revestirla de una trascendencia *quijotista*: “Cuando se reúnen unos cuantos españoles sensibilizados por la miseria ideal de su pasado, la sordidez de su presente y la acre hostilidad de su porvenir, desciende entre ellos Don Quijote y el calor fundente de su fisonomía disparatada compagina aquellos corazones dispersos, los ensarta como un hilo espiritual, los nacionaliza”, había escrito con esa misma precariedad retóricamente disimulada.

Last but not least, había que infundir a esta élite la misión de desentrañar la esencia cristalina del alma hispánica: “En un grande, doloroso incendio habríamos de

167 JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *España invertebrada*, Revista de Occidente/ Alianza, Madrid, 1983, pp. 72 y 79.

quemar la inerte apariencia tradicional, la España que ha sido, y luego, entre las cenizas bien cribadas, hallaremos como una gema iridiscente la España que pudo ser”.¹⁶⁸

En sus *Meditaciones del Quijote*, Ortega definió una elite heroica sobre la base de un intuicionismo y vitalismo de vocación explícitamente antiesclarecida y antimoderna.¹⁶⁹ En *España invertebrada*, exaltó la concepción feudal del intelectual como una casta segregada jerárquicamente cuyo poder se instauraba por encima de la sociedad. El filósofo madrileño revistió además a esta elite intelectual vitalista de virtudes guerreras asociadas con héroes medievales de la cruzada española contra el Islam, la llamada Reconquista, o con los héroes de la Conquista de América. Por si eso fuera poco, les confirió un ontológico y ejemplar “talento nacionalizador”. Estas elites españolas cristalizaban bajo una facultad originaria de “saber y querer mandar” que fácilmente puede relacionarse con la mezcla de autoritarismo, espíritu de sacrificio e ignorancia que ha caracterizado la larga serie de militares golpistas en la historia peninsular moderna. Finalmente, Ortega la invistió apoteósicamente con la misión de una “purificación y mejoramiento étnico [...] un nuevo tipo de hombre español”.¹⁷⁰

Los valores carismáticos que arrojaban a estas elites orteguianas no deben entenderse en el sentido de un mayor protagonismo social de los intelectuales en el ámbito hispánico, como a menudo se ha pretendido. Es más

168 JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, Revista de Occidente/Alianza, Madrid, 1987, pp. 74, 106, 30, 75.

169 Ortega pone de manifiesto esta ambigüedad entre los significados de ilustración e iluminismo cuando define su “perspectivismo” como “iluminación”: “A esta iluminación máxima (‘ambición postrera de la filosofía’) llamaba yo comprender”. Sobre esta base metodológica funda la definición salvacionista y heroica de sus élites intelectuales, ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, p. 19.

170 JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *España invertebrada*, loc. cit. pp. 32, 35, 76, 86 y 116.

bien el resultado de una sociedad sin tradiciones civiles y democráticas, en la que el escritor no podía ejercer el papel social de un *home de lettres* con la facilidad en que fungía como hombre de leyes. Ortega les hacía incluso herederos de aquellos mismos sacerdotes-guerreros que definieron el papel hegemónico de Castilla, su misión de unificación nacional y su expansionismo colonial. Su papel dirigente era asombrosamente vertical, unilateral, autoritario: “Una nación es una masa humana organizada, estructurada por una minoría de individuos selectos”.¹⁷¹ La exaltación de la docilidad y sumisión de la masa frente a un arcaico “derecho a mandar” de estas elites pone de manifiesto el lugar histórico de Ortega en la tradición más unívoca de los absolutismos del siglo diecinueve y de los totalitarismos del siglo veinte.¹⁷² Las poderosas resonancias que sobre estas concepciones ejerció una larga tradición antidemocrática alemana, de Nordau, Spengler o Jünger, deben entenderse también como un síntoma de la misma enfermedad.¹⁷³

Ciertamente no se encontrará en Ortega ni una palabra sobre “aquella construcción de ruinas” bajo la que el humanista Vives medía la banalidad y la brutalidad de los imperios cristianos desde su exilio en Brujas. Ni una mención de la destrucción de las bibliotecas a lo largo de aquella empresa nacionalizadora, y que constituye uno de los motivos más notables de *Don Quijote de la Mancha*: el incendio de su biblioteca particular frente al cura y al alcalde del pueblo con el que comienza su itinerario iniciático. Ni una referencia sobre el reverso de la historia española de cruzadas y conquistas de la que Bartolomé de Las Casas

171 *Ibid.*, pp. 74 y 114.

172 *Ibid.*, pp. 87 y ss. Véase también ANDREW DOBSON, *An Introduction to the Philosophy and Politics of Ortega*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 1989, pp. 95 y ss.

173 WALTER STRUVE, *Elites against Democracy. Leadership Ideals in Bourgeois Political Thought in Germany, 1890-1933*, Princeton University Press, Princeton, 1973, pp. 460 y ss.

había dejado un ostensible testimonio. Ni una sugerencia sobre el significado intelectual de la persecución de judíos y judaizantes. Ni una mención de Blanco White, el único intelectual español esclarecido que abordó frontalmente el problema de la persecución y la corrupción de la autonomía moral e intelectual de la *intelligentsia* en las monarquías españolas. Nada hay en Ortega que recuerde el papel del intelectual en las sociedades industriales complejas en el sentido de la dialéctica de poder y emancipación inaugurada por Leibniz y Hegel. Ni siquiera encontramos en su obra la sensibilidad de una Emilia Pardo Bazán que, frente a los paisajes espiritualmente desolados de la misma decadencia española, reivindicó no tanto la necesidad de elites, sino de redefinir la naturaleza y función de los intelectuales en una sociedad plural y democrática.¹⁷⁴

El hispanismo ha sido sensible y al mismo tiempo pudoroso frente a esas derivas orteguianas. Tuñón de Lara es todo un ejemplo. Al analizar la obra de Ortega, este historiador no dejaba de percatarse de sus ambigüedades:

La teoría de las elites (de Ortega) es una especie de filosofía social que frena la acción de los hombres encaminados a transformar la realidad social; es también un principio de base para negar que la cultura sea algo que concierne a todo hombre, que es posible para todo hombre, pero que hay que conquistar, como la libertad. La teoría de las elites es, sin duda, un arma tan atractiva como peligrosa.

El crítico reconocía que la teoría orteguiana poco tenía que ver con un concepto democrático de sociedad. Pero excusaba que nada tenía que ver tampoco con su “vulgarización” fascista.¹⁷⁵

174 JOAQUÍN COSTA, *Oligarquía y caciquismo*, loc. cit. p. 296.

175 MANUEL TUÑÓN DE LARA, *Medio siglo de cultura española*, Tecnos, Madrid, 1970, pp. 227 y s. y p. 225.

Es preciso reconocer que el arcaísmo autoritario de Ortega no era precisamente un grano de sal en el panorama intelectual español de su tiempo. Ganivet había defendido una política regeneracionista centrada en un héroe ascético, místico y guerrero, que encarnaba la figura histórica de Hernán Cortés y su *alter ego* ficticio, el héroe literario Pío Cid.¹⁷⁶ Unamuno erigió el principio de un senequismo quijotista contra cualquier lectura inteligente de la obra cervantina. Don Quijote se elevaba en sus visiones encendidas a la categoría de héroe ascético y santo regenerador. Macías Picavea y Morote reivindicaron la figura de un dictador mesiánico y un político redentor. Costa proponía un cirujano de hierro capaz de romper mágicamente el círculo vicioso de una masa amorfa que no sabía gobernarse, y un caciquismo ineficaz, corrupto y opresor.¹⁷⁷ Lucas Mallada reivindicaba los principios de la raza y la providencia como fuerzas regeneradoras de la nación.¹⁷⁸ Todas estas aporías se reiteran irreflexivamente en la teoría orteguiana de las elites y en la historia institucional de las elites políticas de la Península Ibérica.

El mismo problema se debate en otro de los ensayos de Ortega: *La deshumanización del arte*. Lejos de las fuentes del arte abstracto moderno y del espíritu de las vanguardias, el filósofo recorría grandilocuientemente en esta obra los “errores y aun estafas” del arte moderno. Y lo hacía bajo la perspectiva de los valores sustanciales del verdadero arte.¹⁷⁹ En rigor, el ensayo de Ortega no puede considerarse como una interpretación cabal del arte moderno: le faltaba para

176 ÁNGEL GANIVET, *La conquista del reino de Maya por el último conquistador español Pío Cid. Los trabajos del infatigable creador Pío Cid*, Planeta, Barcelona, 1988, p. 233.

177 JOAQUÍN COSTA, *Oligarquía y caciquismo*, *loc. cit.* p. 231.

178 LUCAS MALLADA, *Los males de la patria y la futura revolución española*, Alianza, Madrid, 1969, pp. 36 y ss.

179 JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *La deshumanización del arte*, *Revista de Occidente*, Madrid, 1971, p. 43.

ello un concepto de abstracción, que de ningún modo puede reducirse a la tan traída y llevada “des-humanización”. Y le faltaba, sobre todo, una información fidedigna sobre el cubismo en Francia, el futurismo en Italia, el expresionismo en Alemania y el constructivismo en Rusia. Pero estas limitaciones ocultaban algo más que la simple ignorancia. Las “elites egregias” se fundaban en un idealismo de valores absolutos, en un vitalismo de imprecisos límites conceptuales, en un heroísmo trascendente. Ortega invocaba un clasicismo y un humanismo retórico como fundamento esencialista y sublime. El mismo esencialismo sublime que las vanguardias artísticas ponían en tela de juicio ya fuera en nombre de una racionalidad funcionalista o de un expresionismo crítico.

Finalmente, en *La rebelión de las masas* Ortega expuso las últimas consecuencias de esta categoría sublime y heroica de elite intelectual. O más exactamente: sólo en este ensayo la elite se eleva a la categoría de protagonista literario y político de la nación: una auténtica “ciudad letrada” en el sentido en que más tarde desarrollaría Ángel Rama. Para la reconstrucción de este concepto es preciso considerar la dialéctica de las elites y las masa, el eje teórico que atraviesa el ensayo.

LA ESTETIZACIÓN DE LAS MASAS. Sobre la sociología orteguiana de estas masas no es mucho lo que puede decirse. El filósofo postuló su existencia social como una aparición sensible captada en su estado originario.

¿Qué es lo que vemos y al verlo nos sorprende tanto? Vemos la muchedumbre como tal [...] Ahora, de pronto, aparecen bajo la especie de aglomeraciones, y nuestros ojos ven dondequiera muchedumbres [...] la muchedumbre, de pronto, se ha vuelto visible [...] El concepto de muchedumbre es cuantitativo y visual.¹⁸⁰

180 JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, Revista de Occidente, Madrid, 1971, pp. 62-64.

Esa muchedumbre, la masa, estaba por todas partes. Y en todas partes ocupaba los lugares mejores. Esa masa era hiperdemocrática. La masa destruía las tradiciones e ignoraba la historia. La masa hacía tabula rasa con cualesquiera principios y, entre otras cosas, desplazaba a las minorías selectas. La masa, en fin, se posesionaba de la civilización. Más allá de sus dimensiones morales apocalípticas, esa masa orteguiana era un fenómeno visual y escenográfico, y lo que la definía en definitiva era una dimensión moral y estética negativa: “arrolla todo lo diferente, egregio, individual, calificado y selecto”.¹⁸¹ La masa era la negación de todo cuanto era sublime.

Ciertamente hay en el ensayo de Ortega y Gasset una apelación contra la tecnología y el progreso, y un ataque a la uniformización social que conlleva la racionalización industrial. Pero su lamentación no debería confundirse con una teoría crítica de la sociedad. Debe considerarse también como una condena esteticista en nombre de un aristocratismo ilusorio de la excelencia. Es este esteticismo lo que le separa de la investigación weberiana sobre la racionalización social, o de la crítica simmeliana de la pérdida de carácter del habitante de la metrópoli industrial moderna. Bajo esta crítica esteticista, *La rebelión de las masas* confunde significativamente el proceso de masificación y homogeneización de la cultura industrial con los ideales democráticos modernos y las tradiciones intelectuales esclarecidas en las que estos objetivos democráticos se apoyaban.

La relación entre masas y elites que Ortega propuso tampoco puede considerarse ni sociológica, ni analítica. Era fundamentalmente retórica. Primero definió ontológicamente la masa como negación de todo lo que fuera sublime y trascendente. Paralelamente, exaltó a la elite como representación de todo lo que hay de sublime y excelso. A continuación establecía una ecuación

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 69.

excluyente. La masa odiaba a la elite y todo lo excelso que esa elite representaba. Era un conflicto estético. O más bien se trataba del odio antiestético de los peores contra lo sublime y egregio. Conclusión: la masa estaba condenada natural u ontológicamente a ser masa, un agregado sin nombre ni forma, substancialmente definido por el rencor y la miseria. Y esta masa sólo podía regenerarse y redimirse a través de su plena y directa subordinación a los ideales ascéticos, trascendentes y sublimes que encarnaba la elite. Conclusión: era necesario que la masa obedeciera a las elites para redimirse, y era imprescindible que las elites dirigieran a la masa hacia su destino sublime.

Esta construcción visionaria no podía estar más lejos del análisis de la función dirigente de las elites de Vilfredo Pareto, con el que a menudo se ha pretendido comparar a Ortega. Aquél planteaba el problema desde un punto de vista histórico y sociológico. Su objetivo era comprender la transformación histórica de las elites políticas en la transición a la era industrial. Se trataba de su reestructuración y redefinición sociales a partir de la racionalidad económica y tecnológica ligada al nuevo desarrollo capitalista, a las corrientes del socialismo europeo y a los nuevos movimientos sindicales.¹⁸² En cambio, Ortega invocaba la elite como una instancia de connotaciones fundamentalmente estéticas y ontológicas no vinculadas a un tiempo histórico ni a una realidad social específica. Esa elite se definía meramente a partir de su capacidad general de vertebrar unilateralmente a esta masa, de organizar su forma de vida, y de dirigirla como civilización o como nación. En *La rebelión de las masas* se dice en este sentido:

182 VILFREDO PARETO, *The Rise and Fall of Elites. An Application of Theoretical Sociology*, The Bedminster Press, Totowa, N.J., 1968, pp. 72 y ss.

[...] la misión de las masas no es otra que seguir a los mejores, en vez de pretender suplantarlos [...] donde más importa que la masa se sepa masa y, por tanto, sienta el deseo de dejarse influir, de aprender, de perfeccionarse, es en los órdenes más cotidianos de la vida [...], en los sentimientos con que se afrontan las situaciones más vulgares de la existencia [...], no basta con mejoras políticas: es imprescindible una labor mucho más profunda que produzca el afinamiento de la raza.¹⁸³

Lo que otorga a esta elite estético-aristocrática su especial poder de configurar a la masa como una obra de arte es su acceso exclusivo a los valores trascendentes y fundamentales de un Espíritu absoluto. Este es el momento culminante de la argumentación orteguiana. Existen unos hombres selectos, una categoría completamente ahistórica, definida por la capacidad de ascesis, una moral de sacrificio y el acceso intelectual a valores espirituales sublimes. Esos valores, que Ortega subordinó a los dogmas de la religión cristiana, son precisamente vinculantes a los principios metafísicos de la civilización, a la realidad “íntegra” de la historia y, por ende, a los valores esenciales del arte. Y son estos valores metafísicos los que distinguen a las elites de aquellos seres que viven en lo que Ortega llamaba su “esencial servidumbre”. En *La rebelión de las masas* se dice a este respecto:

La mayor parte de los hombres —y de las mujeres— son incapaces de otro esfuerzo que el estrictamente impuesto como reacción a una necesidad externa [...]. Son los hombres selectos, los nobles, los únicos activos y no solo reactivos, para quienes vivir es una perpetua tensión, un incesante entrenamiento. Entrenamiento = *áskesis*. Son los ascetas.¹⁸⁴

183 JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, loc. cit. p. 116.

184 *Ibid.*, p. 122.

Esta postulación de una servidumbre originaria de hombres y mujeres, junto a la estilización metafísica de los hombres (pero no mujeres) “selectos”, definidos por una voluntad de ser y de poder, reproduce nada menos que la teoría aristotélica de la esclavitud natural, y su refundición por las estrategias de conversión y expansión colonial del catolicismo contrarreformista. Al mismo tiempo, le aleja drásticamente de aquellos exponentes más avanzados de la filosofía europea moderna de Leibniz, Rousseau o Hegel.

Para Rousseau, Voltaire o Kant la elite, es decir, el intelectual, nunca fue un héroe de caballerías. Tampoco un asceta virtuoso. Nisiquiera un líder carismático. Se distinguía más bien por su función crítica y esclarecedora. Tal como lo definió Kant, la conciencia intelectual moderna es la que traza el principio de autonomía de la reflexión. Leibniz, Voltaire o Hegel no plantearon el conflicto histórico y social entre amos y esclavos, es decir, lo que Ortega denomina las elites selectas y las masas desindividualizadas, desde el punto de vista unilateral y jerárquico de una aristocracia heroica y sublime por una parte, y un ciudadano miserable y subalterno, por otro. Más bien abordaron la relación entre ambos desde un punto de vista dinámico que comprendía un proceso de desarrollo económico y social, y de una emancipación moral y política que afectaba a ambas partes sociales. El señor sólo podía legitimarse en su soberanía en la medida en que posibilitaba estructuralmente que el siervo pudiera reencontrarse con su perdida libertad. Y esta dialéctica emancipadora de elites y masas se confundía con el progreso moral de la humanidad.

Merece la pena mencionar en este contexto a una de las escasas figuras intelectuales del mundo hispánico que asumió un concepto de reforma esclarecida de la educación: Simón Rodríguez. Es obvio que Ortega desconocía la obra literaria del independentista venezolano y con mayor razón los insalvables obstáculos que encontró a lo largo de su vida. Pero relacionarle con ella es instructivo en la misma medida en que permite distinguir la distancia

que los separa, aun a pesar de confrontarse ambos con las mismas condiciones moralmente atrasadas de la monarquía hispánica.

Rodríguez escribió las siguientes palabras en medio del caótico proceso revolucionario americano: “La misión de un Gobierno Liberal es cuidar de TODOS, sin excepción para que [...] cuiden de sí MISMOS después, y cuiden de su GOBIERNO”.¹⁸⁵ El estado puede y debe ejercer una acción de tutelaje y de dirección de la sociedad civil. Pero no cualquier tutelaje, sino sólo aquél que garantice la autonomía moral y política de esa sociedad civil, y que le permita autogobernar sus propios asuntos del estado. El principio que asumía Rodríguez era dinámico. La tarea de sus elites liberales era una pedagogía destinada a la creación de una personalidad autónoma y una sociedad civil democrática. Rodríguez asumía la relación entre gobernantes y súbditos, entre elites intelectuales y sociedad civil como un proceso multilateral de diálogo y aprendizaje que necesariamente era mutuo.

Los comentaristas de Ortega sienten tanta fascinación por inflar largas páginas sobre sus influencias europeas, como repugnancia a considerar el más obvio trasfondo español en el que se desenvolvía su pensamiento. Y todavía sienten mayor desapego hacia sus demasiado evidentes vínculos con el catolicismo contrarreformista. No es posible dudarlos: el concepto orteguiano de masa recoge algunos reflejos psicologistas de Le Bon y, sobre todo, adopta la visión apocalíptica de las masas industriales de Spengler como bárbaros modernos llamados a destruir los valores más sublimes de Occidente. No es preciso subrayar tampoco la angustiada resonancia que los ecos de la revolución de las masas proletarias en Rusia y Europa central encuentran en las páginas de *La rebelión de las masas*. Pero esta es sólo una parte, y una parte bastante irrelevante del asunto.

185 SIMÓN RODRÍGUEZ, *Obras completas*, Ediciones del Congreso de la República, Caracas, 1988, vol. I, p. 229.

El rasgo original de *España invertibrada* y *La rebelión de las masas* es su definición programática de la elite como una minoría social carismática, nacida para mandar y ser obedecida, para integrar verticalmente y uniformar una sociedad culturalmente diversa por medio de la persuasión o por medio de la fuerza. Lo radicalmente nuevo en Ortega es su defensa de la elite como una casta aristocrática llamada providencialmente a dirigir el destino de un pueblo, una elite concebida, en fin, como una asamblea de héroes ascéticos imbuidos por la misión de purificar la raza. Todo eso no pudo haberlo aprendido Ortega ni de Simmel, ni de Weber, ni de Le Bon. No es tampoco Adam Smith su clave secreta. Ni siquiera lo es Hobbes. La idea activa de la elite, la idea de una elite jerárquica, ascética, heroica y nacionalizadora procede, como clarísimamente lo expone Ortega, de la propia herencia política y eclesiástica del absolutismo español.

Quiero señalar a este respecto dos rastros específicamente hispánicos de esas elites orteguianas. Uno de ellos es el modelo teológico de valores heroicos y ascéticos que definen programáticamente la Orden militar y ascética fundada por Loyola. El aspecto que quiero recordar aquí rápidamente es uno de los pilares morales e institucionales de la organización loyoliana: su principio de obediencia y autoridad. Loyola instauró un principio paradigmático de obediencia en nombre del carácter absoluto del sacerdote católico como portador del logos de la historia, como principio exclusivo y total de organización institucional, en fin, como representante de Dios. Su autoridad era absoluta. Más aún, el sacerdote, de acuerdo con Loyola, era una persona divina. Y la masa católica, de acuerdo con la letra y el espíritu de la Orden, era el rebaño. Su deber era una obediencia total.¹⁸⁶

186 SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Obras completas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1977, pp. 287 y ss.

La cercanía de las elites orteguianas a la mística militar de Loyola se pone de manifiesto espontáneamente en su propio léxico. En *España invertebrada* se habla de “conversión” de las invertebradas masas bajo la influencia de los hombres selectos.¹⁸⁷ En *La rebelión de las masas* Ortega llama “misión” a este papel formador de la elite.¹⁸⁸ Pero el eslabón que conecta subrepticamente la concepción misionera de la elite sacerdotal loyoliana y la concepción “conversora” de la elite intelectual orteguiana lo constituye la obra del padre Feijoo.

Este actor principal de un esclarecimiento español epistemológicamente decapitado y doctrinalmente híbrido abordó, entre muchos otros, el problema de la relación entre las elites literarias y el pueblo. Lo hizo precisamente en el ensayo que encabeza el primer volumen de su obra más importante, el *Theatro critico*. Y bajo un título sugerente y sonoro: “La voz del pueblo”. “Aquella mal entendida Maxima, de que Dios se explica en la voz del Pueblo, autorizó la Plebe para tyranizar el buen juicio, y erigió en ella una Potestad Tribunicia, capaz de oprimir la nobleza literaria”, escribía Feijoo a este respecto.¹⁸⁹ La distinción entre pueblo y plebe es significativa y sirvió a Feijoo para su degradación antiesclarecida: esa plebe es incapaz de conocimiento. De ahí que esté llamada a destruir la excelencia de la aristocracia intelectual. De ahí también que precise seguir y obedecer a esta elite para que la encamine y la forme. Añadía Feijoo: “Es el pueblo un instrumento de varias voces, que sino por un rarísimo acaso, jamás se pondrán por si mismas en el debido tono, hasta que alguna mano sabia las temple”. Esta masa sólo puede brillar como

187 JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *España invertebrada*, loc. cit. p. 114.

188 *Ibid.*, p. 73.

189 BENITO JERÓNIMO FEJOO, *Theatro critico universal, o discursos varios en todo genero de materias, para desengaño de errores comunes*, Imprenta de los herederos de Francisco del Hierro, Madrid, 1749, tomo I, p. 1.

un verdadero pueblo bajo una última condición: “tomando por Voz del Pueblo el unánime consentimiento [...] de la Iglesia Universal: La cual es cierto no puede errar”.¹⁹⁰

Por un instante quiero regresar al concepto de modernidad que Ortega formuló en 1926: “Nuestro pueblo ha resistido: la historia moderna de España se reduce probablemente a la historia de su resistencia a la cultura moderna [...] España es la única raza europea que ha resistido a Europa. Este es su gesto, su genialidad, su condición, su sino”.¹⁹¹ Ambigüedad es lo mínimo que puede decirse con respecto a la relación de Ortega y la cultura o la modernidad europeas. Y su definición autoritaria de las elites es solamente un síntoma. Quizás sea preciso repetir el juicio que hizo en su día Salvador Madariaga sobre la limitada modernidad y europeización que Ortega fue capaz de concebir. “While his most ardent defenders like to see him as an enlightened liberator, few have adequately probed the provincial bias in his grand program for a new Spain” ha escrito recientemente otro crítico de su obra.¹⁹²

No puede dejarse de lado una penúltima cuestión: ¿Ortega fascista? Max Horkheimer puso de manifiesto, en 1946, el carácter reaccionario de la sociología orteguiana. Su definición de las masas como niños malcriados, precisamente en aquellas situaciones sociales en las que están más privados de individualidad se encontraba en las inmediaciones de la propaganda de masas de los

190 *Ibid.*, pp. 2 y 17.

191 JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *La deshumanización del arte*, loc. cit. p. 144.

192 ROCKWELL GRAY, *The Imperative of Modernity: An Intellectual Biography of José Ortega y Gasset*, University of California Press, Berkeley, 1989, p. 37. JOSÉ LUIS ABELLÁN es otro ejemplo de una cierta indecisión a la hora de comprender el concepto de élite de Ortega, que califica a un mismo tiempo de “liberalismo aristocrático” y de “liberalismo antidemocrático” (*Sociología del 98*, Península, Barcelona, 1973, p. 274).

totalitarismos modernos.¹⁹³ Pero el hispanismo es siempre más ambiguo. “The question cannot be satisfactorily resolved here [...] that there are similarities between the political thought of Ortega and José Antonio is not in dispute. I simply want to maintain that the differences are still more substantial”.¹⁹⁴ En cualquier caso, la cuestión del “fascismo” orteguiano no debe plantearse solamente en los términos de sus vinculaciones personales y directas con las elites fascistas que se sentaban a escuchar sus conferencias, o los acentos que distinguen o no distinguen su programado incendio purificador y esencialista de España de la cruzada nacionalista y católica de la Falange Española y el Generalísimo Franco. La simpatía de Ortega por la dictadura de Primo de Rivera, revisada estratégicamente ante las consecuencias finales de todo sistema de terror, está fuera de toda duda. La reiteración de la misma ambivalencia *vis-à-vis* la dictadura militar de Franco es algo explícito y ostensible en la vida y en la obra de este escritor. Pero hay algo mucho más profundo que lo vincula a los idearios de 1939.

Ortega no partía de una visión moderna de las tareas educativas del pensamiento. Su comprensión del intelectual y su función social se apoyaba en conceptos aristotélicos de amos virtuosos y esclavos embrutecidos. Era una filosofía moralmente sujeta a un principio de autoridad y obediencia que no se apartaba en absoluto de las tradiciones religiosas de la contrarreforma. Postuló un concepto substancialista de arte, torpemente contrapuesto al proyecto histórico de las vanguardias artísticas del siglo veinte. Formuló una teoría del conocimiento que, en nombre de *slogans* precarios como el del “racio-vitalismo”, se resistió a todo

193 MAX HORKHEIMER, *Eclipse of Reason*, Contium, New York, 1974, p. 164.

194 ANDREW DOBSON, *An Introduction to the Politics and Philosophy of José Ortega y Gasset*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, p. 103.

principio analítico y reflexivo. Es en este sentido que Ortega debe vincularse con los valores del tradicionalismo católico español. Este tradicionalismo, unido a su concepto autoritario de unidad nacional, es lo que le vincula profundamente con el proyecto nacionalcatólico.

Pero todavía hay más que decir. El elitismo orteguiano cristalizó un nuevo concepto de estado. Es interesante notar a este respecto que Ortega rechazó el concepto liberal de estado como institución emanada de la sociedad civil y en permanente tensión con respecto a ella. Así como separaba abruptamente la masa de la elite como dos mundos ontológicamente opuestos, así también distinguió y opuso entre sí a la representación de la ciudad-Estado, o sea la sociedad civil, por una parte, y a sus dos monumentales modelos políticos: la Roma imperial y un imaginario Imperio Europa. Semejante utopía legitimaba retóricamente, si más no, una integración vertical y jerarquizada de la sociedad civil bajo el estado. El lenguaje del filósofo era transparente a este respecto: “El Estado empieza cuando se obliga a convivir a grupos nativamente separados”.¹⁹⁵ Así como la masa se subordina a la elite, así también la sociedad civil se vinculaba al estado como institución subalterna. En definitiva, el estado creaba la sociedad civil y no a la inversa: magistral paso atrás con respecto a las filosofías esclarecidas del contrato social de Rousseau y Hobbes. “El Estado es [...] una empresa. Esta empresa consiste [...] en organizar un cierto tipo de vida común. Estado y proyecto de vida, programa de quehacer o conducta humanos, son términos inseparables”.¹⁹⁶

Esta concepción del estado como centro organizador de la totalidad de las expresiones vitales de una nación cierra el ideario orteguiano de las elites selectas y las aproxima ostensiblemente a los totalitarismos europeos de los años treinta. Más todavía, Ortega anticipó el propio concepto

195 JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, loc. cit. p. 230.

196 *Ibid.*, p., 238.

nacionalsocialista de movimiento, identificado con el papel configurador de la sociedad por parte del estado y sus elites. El estado como poder compulsorio, uniformador y configurador de la sociedad es “un puro dinamismo —la voluntad de hacer algo en común—, y merced a ello la idea estatal no está limitada por término físico alguno [...] Eso es el Estado. No una cosa, sino un movimiento”.¹⁹⁷

Ortega nunca disimuló el lugar histórico que alimentaba su nostalgia por este estado integrador de vastas realidades culturales y sociales: el Imperio español. Un imperio inacabado, según el filósofo. Un imperio llamado a culminar su misión sublime bajo la dirección de las nuevas elites. Este trasfondo, que es el de la grandeza y decadencia imperial españolas, definió la final dimensión política del “Estado-movimiento” orteguiano: una nueva Europa unida bajo los signos de la grandeza y la ejemplaridad, un “gigantesco Estado occidental”¹⁹⁸. Con él se inaugura ciertamente la pesadilla del Estado total de los fascismos europeos de los años treinta y cuarenta. Y algo, una pesadilla que, sin duda, va más allá.

La crítica de esta concepción del intelectual como casta, de sus atributos estéticos de excelencia y virtud, y de su investidura política como elite autoritaria nunca se ha llevado a cabo en la cultura española, excepto en sus olvidados exilios. Blanco White en el siglo diecinueve y Américo Castro en el veinte son ejemplos de esta extraterritorialidad de la crítica. Pero dónde la revisión de este concepto antimoderno del intelectual se ha articulado de una manera más consistente ha sido en América Latina. Deben recordarse, entre otros, el análisis de la “ciudad letrada” hispanoamericana realizado por Ángel Rama, o el examen del mundo cultural brasileño debido a Roberto Schwarz. El primero puso en cuestión la función anacrónica del intelectual hispánico como mediador

¹⁹⁷ *Ibid.*, pp. 230 y s.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 248.

del poder político, como su sacerdote y abogado, o sea, como “letrado”. Rama remontó los orígenes históricos de este intelectual-letrado al absolutismo español. Fue el absolutismo imperial el que cristalizó la unidad racional de gramática y poder colonial, de escritura y ley, y de autoridad eclesiástica y poder político.¹⁹⁹

Esta perspectiva histórica explica las paradojas del intelectual hispánico a lo largo de la historia moderna. Su cercanía con respecto del poder político le ha dotado de una magnífica visibilidad institucional. Ello le ha distinguido ventajosamente de los intelectuales en las culturas de tradición protestante y esclarecida. Sin embargo, este entronamiento político del intelectual pone de manifiesto también su precariedad social, la ausencia de verdaderos espacios independientes en los que poder expresarse, y las tradiciones antiliberales de ninguneos, censuras y exilios que han perpetuado su encogimiento cognitivo e institucional. En la tradición protestante y esclarecida el intelectual ciertamente no disfrutaba de la gloria y el esplendor de los poderes públicos, pero gozaba del privilegio de su autonomía moral.

Debe recordarse una consecuencia más dramática todavía de estas limitaciones del intelectual ibérico y latinoamericano. Su condición epistemológica e institucionalmente arcaica ha convertido su vocación moderna en un “enmascaramiento”, según las palabras de Paz.²⁰⁰ El caso de Feijoo es en todo un símbolo. Y lo es porque este benedictino no hizo sino restaurar, bajo sus pantomimas empírico-críticas, la autoridad metafísicamente sancionada de la Iglesia que el racionalismo filosófico había puesto radicalmente en cuestión desde Descartes y Gassendi hasta el

199 ÁNGEL RAMA, *La ciudad letrada*, Ediciones del Norte, Hanover, 1984, pp. 29 y s.

200 OCTAVIO PAZ, *El Ogro filantrópico*, Joaquín Mortiz, México, 1979, pp. 63 y ss.

propio Bacon. De la misma manera, la *performance* de emancipaciones izquierdistas, postmodernas o neovanguardistas ha reproducido un sistema exterior de representaciones intelectuales y artísticas que no sólo no respondían a las reales condiciones sociales e históricas de la realidad latinoamericana, sino que fundamentalmente las ocultaba.²⁰¹ La reiteración de estos enmascaramientos hasta el infinito ha condenado el mundo intelectual hispánico a una eterna subalternidad.

201 ROBERTO SCHWARZ, *Misplaced Ideas: Essays on Brazilian Culture*, Verso, London/New York, 1992.

EUROPA Y AMOR EN ORTEGA: UNA LECTURA SOBRE LOS REFUGIADOS

José Miguel Martínez Castelló

Cuando allá por 1951 hombres de la talla como Monet, Schumann o De Gasperi idearon lo que hoy conocemos como Unión Europea a través de la Comunidad Europea del Carbón y del Acero, nunca podrían haber imaginado que 70 años después ese gran proyecto comenzara a tambalearse. 2016 será el año del principio del fin de aquello que llamamos Europa. Hemos pasado de la ilusión de compartir una moneda común a la decepción ante un gigante económico que de pronto se ha contraído en sí mismo. Nacionalistas, populistas, euroescépticos... abogan por la caducidad de Europa. Hechos históricos como el *Brexit* británico o la victoria de Trump en EE.UU. se interpretan como una derrota del viejo continente.

Ante cualquier cita electoral, se contiene la respiración a la espera del resultado. La victoria reciente de Alexander Van de Bellen en Austria se ha visto como un logro frente al ultraderechista Norbert Hofer. Pero el problema no acaba aquí. Nombres como Nigel Farage en Reino Unido, Boris Johnson, Jean-Marie Le Pen, Beppe Grillo, Geert Wilders o el Presidente de Polonia, Andrzej Duda, que defiende una postura euroescéptica y contraria a la inmigración, postulan y trabajan por el fin de la Unión Europea. Es evidente que se tienen que acometer grandes reformas éticas y políticas. Pero las alternativas que se ofrecen son peligrosas porque nos retrotraen a ideas e iniciativas que sólo generan más división y exclusión.

Frente a toda esta situación, Europa se ve asumida en un momento crucial de su historia en el que va a tener que decidir su destino, sus fines y prioridades. La crisis de los refugiados la ha situado ante sí misma, pero también ante sus vergüenzas. Siria ha supuesto un toque de atención ético. Mientras aquí nos rasgamos las vestiduras en si comenzamos a acoger o no, cuando tenemos que hacerlo, ya que España y la mayoría de países ricos de Europa son firmantes de convenios que obligan a dar refugio como la Convención de Ginebra y la Declaración Humana de los Derechos Humanos, nos enteramos, para nuestra ignominia nacional y europea, que países como El Chad que tienen 11 millones habitantes y con menos de 500 euros de renta per cápita han acogido a 600.000 refugiados; Etiopía (431 euros renta per cápita) ha acogido casi al 5% de los refugiados, Irán (4.470 euros renta per cápita) al 7%, Líbano (7.567 euros renta per cápita) al 8%, Pakistán (1.307 euros renta per cápita) al 11% y Turquía (8.510 euros renta per cápita) al 11,5%. Según fuentes como ACNUR, los restantes miembros de la Unión Europea con una renta per cápita media superior a los 30.700 euros, han acogido al 0,7% de los refugiados. España, hasta el mes de junio del 2016, había acogido a 586 refugiados de los 4 millones que circulan desde el conflicto en Siria. Con

los datos expuestos puede verse la falacia de la mayoría de discursos ideológicos y políticos que amenazan la identidad de Europa. ¿Qué hacer entonces?

Ante una circunstancia de este calado tenemos que recurrir a la filosofía para clarificar y poner negro sobre blanco nuestra propia constitución y realidad vital. Tenemos a un testigo de excepción, a un filósofo que se proclamó nada más y nada menos que el decano de la idea de Europa: Ortega y Gasset. Sus escritos describen las razones de por qué hoy el europeo se encierra en sí mismo. Su filosofía, a modo de bisturí, va mostrando las hechuras internas de nuestro propia hacer. Hoy resulta ineludible su lectura a través de dos obras fundamentales como son *España invertebrada* y *La rebelión de las masas*, junto con otros textos sobre Europa en los años 40 y 50. Ahí encontraremos una radiografía de lo que somos que nos posibilitará entender qué hacer y proyectar.

ESPAÑA INVERTEBRADA: EL PARTICULARISMO COMO ENFERMEDAD EUROPEA. Para entender el significado de *España invertebrada* tenemos que acudir a un artículo publicado en *El Sol* el 29 de julio de 1920. Ahí Ortega recuerda lo que en los artículos sobre la destitución de Unamuno escribió en 1914, pero de forma más detallada y precisa. Y lo hace un año antes de la publicación del libro, cuestión que demuestra que estamos ante una de las inspiraciones en las que se basa:

En el admirable libro del helenista alemán Otto Seeck sobre la *Decadencia del mundo antiguo* hay un capítulo donde el autor describe el proceso radical que descompuso la civilización grecorromana; ese capítulo se titula así: “La aniquilación de los mejores”. Bajo el mismo epígrafe podía escribirse la historia de España durante los últimos tiempos. La España oficial se dedica indefectible y metódicamente a triturar cuanto en el área nacional aparece dotado de cualidades valiosas. Está interesada en asegurar

una selección a la inversa porque ella, la España oficial, no es otra cosa que la formidable solidaridad de los ineptos. Como decía Chateaubriand, la incapacidad encuentra preparadas en todas partes sus logias fraternales. Esa masonería de la ineptitud es la España oficial que acaba en ciertos periódicos madrileños, pero empieza nada menos que en los ámbitos palatinos.²⁰²

La segunda parte de *España invertebrada* se titula “La ausencia de los mejores”, prácticamente igual al título del capítulo de Seeck, “La aniquilación de los mejores”. Ortega hace una equiparación entre la descomposición de una civilización sólida y los últimos siglos del país. Asume, por tanto, la tesis del historiador alemán. El poder combate lo egregio y lo ilustre en España, aplicando una homogeneización de lo vulgar. La cualidad, la formación y la virtud están ausentes de los procesos que dan forma a la sociedad. Es una deficiencia que traspasa todas las arterias nacionales. La enfermedad del español de a pie es evidente y clara. Sin excepción. La tarea de Ortega es describir el estado del país y a través de la filosofía tratar su salvación que solo puede venir si se afronta la circunstancia y la realidad como es. Para ello hace uso de *España invertebrada*. Pero con un matiz. Hasta 1918 la preocupación de Ortega estaba en España y Europa se presentaba como la solución. El planteamiento cambiará después porque el libro describe una crisis de época que se sitúa más allá de España. La mirada se dirige a Europa. El “Prólogo” de 1922 es la referencia para ver el cambio y la modulación de su prioridad porque Europa ha perdido toda ilusión hacia el porvenir. Esta obra ha sido caracterizada en los siguientes términos: “[...] el ensayo

202 ‘Una carta’, *Obras completas*, Taurus, Madrid, 2005, vol. III, p. 354. A partir de ahora las *Obras completas* de Ortega en Taurus (10 volúmenes) se van a citar de la siguiente forma: nombre del escrito, ya sea obra, artículo o ensayo filosófico seguido de *OCT* y año de la edición, volumen citado y página correspondiente a la cita.

de anatomía patológica nacional, realizado bajo lo que ha solido llamar como ‘esquema de crisis’. Se trata de la crisis de Europa, como crisis epocal. Éste es precisamente el tema que en el prólogo a la segunda edición anuncia que va a tratar en algún momento”.²⁰³

Ortega es un pensador de la crisis. Vivió los años más difíciles del siglo XX. Su respuesta es doble: primero, clarificar a partir del ejercicio filosófico cómo vive el hombre; segundo, ese modo de vida es algo genérico, que afecta a todos los estratos sociales. No es una cuestión política. La razón es moral. El porqué de la crisis está en dos síntomas y hechos *pre-políticos*: el particularismo y la recusación de las minorías. Ambos comparten el egoísmo y la falta de compromiso ante la circunstancia. Dichos hechos conducen a modelos de vida inauténtica, falsa, que solo miran dentro de sí, sin ponerla al servicio de las necesidades de los otros. Cuando Ortega analiza el particularismo no está pensando en los nacionalismos periféricos. Su estudio se centra en el modo de actuar de cada persona, en los grupos sociales y en el poder público.²⁰⁴ Establece como esencia del particularismo “a que cada grupo deja de sentirse a sí mismo como parte, y en consecuencia deja de compartir los sentimientos con los demás”.²⁰⁵ Una de las causas de la decadencia española y europea está en una cuestión de actitud ante la vida. Volvamos a recordar la cita de Hebbel donde el héroe es el que vive para los demás. Y vivir para los demás define lo que llamaba *nobleza cordial*.²⁰⁶ Sin embargo, en la crisis

203 J. L. MOLINUEVO, ‘Higiene de los propios ideales’, *Política de la vitalidad*. ed. M. Teresa López de la Vieja, Tecnos, Madrid, 1996, p. 84.

204 *Ibid.*, p. 121.

205 *España invertebrada*, OCT05, III, p. 454.

206 El concepto de nobleza va a ser fundamental en el análisis que a continuación se hará de *La rebelión de las masas*. Tanto es así que NELSON R. ORRINGER dirá lo siguiente: “No la masa, sino la nobleza constituye el concepto más básico de *La rebelión de las masas*”, en

de los refugiados Europa ha recuperado el lenguaje a la defensiva, de las fronteras, del temor y del miedo. Por ello es tan necesario entender el particularismo descrito por Ortega porque es una radiografía de la anatomía europea.

EL PARTICULARISMO: FENÓMENO DE LA CRISIS DEL HOMBRE. Ortega afronta no solo una crisis institucional, sino ética, moral y personal. Ante una crisis de fundamentos en el modo de vivir y afrontar la experiencia humana. Es ahí donde se sitúa el nivel que Ortega analiza y expone en *España invertebrada*. El particularismo es una actitud de no sumar esfuerzos, de dividir, de cerrarse cada cual en su monada particular y cotidiana obviando la responsabilidad ante el mundo y la circunstancia. Si huye, el hombre no reabsorbe la circunstancia que es el destino del hombre como se dice en *Meditaciones del Quijote*.

El particularismo será un síntoma de insolidaridad, de no contar con los demás. Este fenómeno funda y explica la decadencia de la política y no al revés. El particularismo es un hecho pre-político que nos sirve para explicar la calidad moral de una sociedad:

[...] el particularismo se presenta siempre que en una clase o gremio, por una u otra causa, se produce la ilusión intelectual de creer que las demás clases no existen como plenas realidades sociales o, cuando menos, que no merecen existir. Dicho aún más simplemente: particularismo es aquel estado de espíritu en que creemos no tener por qué contar con los demás. Unas veces por excesiva estimación de nosotros mismos, otras por excesivo menosprecio del prójimo, perdemos la noción de nuestros propios límites y comenzamos a sentirnos como todos independientes. Contar con los demás supone

percibir, si no nuestra subordinación a ellos, por lo menos la mutua dependencia y coordinación en que con ellos vivimos.²⁰⁷

En esta descripción no se menciona ni una sola vez a la clase política o a un sistema de organización política o social. Va más allá. La enfermedad está en el grado de compromiso con el otro. Lo otro y el otro requieren de mi presencia. La frase lapidaria de *Meditaciones del Quijote* implica esta necesidad de contar con los otros. Todas las figuras que presentará derivadas de la nobleza y la minoría compartirán estas características. Pero añade algo más al particularismo y es que siempre se expresa a través de la imposición y la violencia, la acción directa: “La única forma de actividad pública que, al presente, por debajo de palabras convencionales, satisface a cada clase, es la imposición inmediata de su señera voluntad; en suma, la acción directa”.²⁰⁸ Es curioso que uno de los ámbitos que debe cuidar la atención y la preocupación del otro y de los demás está en el Parlamento como “el órgano de la convivencia nacional demostrativo de trato y acuerdo entre iguales”²⁰⁹ para evitar la imposición y la violencia y garantizar, así, la convivencia y el respeto. Nombra este afán de imponer la voluntad de ciertas personas y grupos desde la irresponsabilidad de *caciquismo*. Lo define como aquel sistema que promulga un Estado sin leyes y dirá que existirá mientras en España “no se obligue a los españoles a cambiar de ser”.²¹⁰ Esto lo dice en 1924 para denunciar que el remedio a los problemas del país no está

207 *España invertebrada*, OCT05, III, p. 465.

208 *Ibid.*, p. 466.

209 *Ibid.*, p. 466.

210 ‘Ideas políticas’, OCT07, VII, p. 814.

en la política sino en la dialéctica entre masa y minoría y a la falta de cordialidad y compromiso que presenta en *España invertibrada*:

España es casi íntegramente clase media. Pues bien, ¿quién cree posible hacer un pueblo sano y fuerte con lo que hoy es nuestra clase media? Nuestra clase media no siente curiosidad por nada. No lee un libro. Cree, sin embargo, que lo sabe todo. Víctima de una soberbia patológica se cierra herméticamente al influjo de las minorías selectas. Más aún: detesta cordialmente a todo el que no repite sus sentimientos y toscos lugares comunes. Es torpe. Es incapaz de aprovechar las circunstancias en su propio beneficio [...] En nuestro país todo el mundo pone oído a la calumnia y casi nadie a la rectificación. Lo difícil es contar con la gran masa para empresas constructivas, generosas y ascendentes [...] ¿Quiere todo esto decir que no tenga remedio la desdicha peninsular? No quiere decir tal cosa: quiere decir todo lo contrario. Quiere decir, simplemente, que hasta ahora se ha intentado un remedio distinto: rebelar a los mejores contra la masa.²¹¹

El problema está en el hermetismo de los españoles que no es otra cosa que el particularismo. Pero el español, al igual que el europeo, ¿frente a qué se cierra? Se cierra frente a lo superior, frente a aquello que significa superación y compromiso, reconocimiento del límite de cada cual y la pretensión de superarlos con una mentalidad común que mire al porvenir con seguridad y entusiasmo. Hoy el europeo y sus instituciones no ven el desafío de los refugiados como un punto de inflexión en la historia, como una plataforma de cambio, reconocimiento y cumplimiento de lo que tiene que hacer, sino como una amenaza. Es aquí donde se da el segundo hecho prepolítico que describe *España invertibrada*: la recusación

211 *Ibid.*, pp. 815-816.

de las minorías. Está apostando de forma clara que, ante los problemas, remedios nuevos. Hasta ese momento la política se ha presentado como la solución a los problemas. La cuestión es que la política está en el cutis y en la superficie del tejido social. La solución viene de rebelar a los mejores, a la minoría contra la masa. La enfermedad nacional y europea se encuentra precisamente en el rechazo de todos los valores que encarnan las minorías. Por ello, España es el país de la calumnia. Quien calumnia sólo atiende a lo que hace el otro sin cuestionarse qué hace él mismo. La calumnia desvía la atención de lo importante y esencial.²¹²

DIALÉCTICA MASA Y MINORÍA: NATURALEZA ÉTICA DE LA SOCIEDAD. La filosofía orteguiana es una radiografía de esta dolencia. El objetivo de *España invertebrada* es mostrar el fundamento de la aceptación de lo vulgar en detrimento de la minoría y de lo ejemplar puesto que “no haya cosa que califique más certeramente a un pueblo y a cada época de su historia como el estado de las relaciones entre la masa y la minoría directora”.²¹³ Para Ortega estamos ante una especie de ley natural que describe al milímetro el funcionamiento de las sociedades. En todas y cada una se da la articulación de “la organización en dirigidos y directores”. Tanto es así que “donde no hay una minoría que no actúe sobre una masa colectiva, y una masa que sabe aceptar el influjo de una minoría, no hay sociedad, o se está muy cerca de que no la haya”.²¹⁴

212 ¿Qué diría Ortega del uso de la calumnia en las redes sociales? ¿Qué diría de la persecución, de los juicios sumarísimos que se producen en las redes ante comentarios de cualquier naturaleza? Aunque no sea el propósito de este ensayo, creo que una de las potencialidades interpretativas de Ortega en los próximos años está en reflexionar desde *Meditación de la técnica* la revolución que está suponiendo las redes sociales en la experiencia humana.

213 *España invertebrada*, OCT05, III, p. 477.

214 *Ibid.*, p. 482.

La cuestión estriba en la insubordinación de las masas frente a todo lo que representa la minoría a través de la violencia y la imposición. Lo vulgar se sitúa en este plano porque tiene que seguir siendo vulgar para convertirse en el criterio de clasificación y normalidad social y vital. Tan importantes son que se dan y se refieren “a todas las formas de relación interindividual, y actúan en todos los puntos de la coexistencia humana”.²¹⁵ Ahora bien, ¿qué es la masa? ¿Y la minoría? ¿Y podemos hallar en esta diferencia la dimensión caritativa de Ortega?

Curiosamente no encontramos en *España invertebrada* una definición precisa de estos dos conceptos. Pero sí hallamos una advertencia para no confundir su significado:

Una tosca sociología, nacida por generación espontánea y que desde hace mucho tiempo domina las opiniones circulantes, tergiversa estos conceptos de masa y minoría selecta, entendiéndolos por aquélla el conjunto de las clases económicamente inferiores, la plebe, y por ésta las clases más elevadas socialmente. Mientras no corriamos este *quid pro quo* no adelantaremos un paso en la inteligencia de lo social.²¹⁶

Ortega aclara, y lo desarrollará en *La rebelión de las masas*, que estos conceptos van más allá de las clases sociales y de la posición económica. Explican el fundamento de la sociedad y de las relaciones entre las personas.²¹⁷ Sitúa esta dialéctica como el hecho primario

²¹⁵ *Ibid.*, p. 484.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 489.

²¹⁷ “Las ideas de aristocracia y masa han de entenderse referidas a todas las formas de relación interindividual, y actúan en todos los puntos de la coexistencia humana. Precisamente allí donde su acción pudiera juzgarse más baladí es donde ejercen su influjo más decisivo y primario. Cuando la subversión moral de la masa contra la minoría mejor llega a la

de la sociedad, ya que “donde no hay una minoría que actúe sobre una masa colectiva, y una masa que sabe aceptar el influjo de una minoría, no hay sociedad, o se está muy cerca de que no la haya”.²¹⁸ Estamos ante el fundamento de toda sociedad. Tanto es así que la define como “la unidad dinámica espiritual que forma un ejemplar y sus dóciles. Esto indica que la sociedad es ya de suyo y nativamente un aparato de perfeccionamiento. Sentirse dócil a otro lleva a convivir con él; por tanto, a mejorar en el sentido del modelo”.²¹⁹ Toda sociedad se asienta en el seguimiento de la estela de una minoría por parte de la masa.

DE ESPAÑA A EUROPA. A partir de este momento este análisis lo traslada a nivel europeo y mundial. Tenemos la raíz y el porqué de la crisis de época que describió y que hoy estamos inmersos sin saber cómo salir y superarla. Habla de afectividad, sentimientos, carácter, todos ellos elementos internos, personales, sin los cuales no se puede llevar a cabo ninguna empresa histórica digna de mención y encomio. Unas semanas después del golpe militar de Primo de Rivera, publica un artículo que vuelve a recuperar la idea de que hay que ir más allá de la política. Lo importante no es “castigar los abusos de los gobernantes, sino sustituir los usos de los gobernados”.²²⁰ Se requiere ir a los estratos profundos de la sociedad, de todos y cada uno de sus ciudadanos. Ante el golpe militar y la crisis en la que está sumido el país, aporta la única vía de solución para que cambie el país y viene de lo defendido en *España invertebrada*: “Sólo una concentración de todas las minorías selectas que formen una legión sagrada y arremetan contra la

política, ha recorrido ya todo el cuerpo social”, *ibid.*, p. 484.

²¹⁸ *Ibid.*, pp. 480-481.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 492.

²²⁰ ‘Sobre la vieja política’, *OCT05*, III, p. 554.

masa –por supuesto, sin otras armas que la duda y pura voluntad–, puede hacer de la materia corrompida, que es nuestra raza, un nuevo Poder histórico”.²²¹ Da respuesta, ante un acontecimiento histórico relevante, a los dos hechos pre-políticos causante de los males nacionales: el particularismo que se transforma en violencia a través de la acción directa y el aislamiento de las minorías en forma de recusación. En la alternativa y solución que expresa, defiende la recuperación del papel de las minorías desde la no violencia, sólo a partir de la voluntad que la minoría plasma como elemento de creación y superación de sí misma. Y acaba el artículo mostrando que todo este problema afecta de igual forma tanto al conservador, como al socialista o al demócrata porque no estamos ante una cuestión política: “Todos ellos saben que sus esquemas jurídicos, los moldes de sus instituciones predilectas, fracasarán, porque el material humano en que han de vaciarse es inservible”.²²² Ortega apunta a la cualidad y talla humana, a la dimensión personal, de carácter, de predisposición ante la circunstancia y sus necesidades.

España invertebrada le servirá para establecer unas prioridades con las que analizar la decadencia de España y Europa. No estamos ante un problema de Estado, sino ante un grado decadente de la vitalidad de la sociedad. Hoy en Europa no encontramos excelencia en el discurso político y social. Todo se ha masificado, toda la música suena de la misma forma. No hay suficientes elementos de juicio que distingan lo profundo y lo egregio de lo superficial. Necesitamos excelencia en el pensamiento y en nuestra acción. *La rebelión de las masas* es una buena reflexión para pensar aquello que nos pasa y así proyectar lo que queremos ser y hacer. Ante los refugiados, Europa se juega su papel, su propia identidad ante el mundo y el porvenir.

²²¹ *Ibid.*, pp. 554-555.

²²² *Ibid.*, p. 555.

LA REBELIÓN DE LAS MASAS: BASE PARA EL DIAGNÓSTICO DE EUROPA. En 1929 publica sus famosas conferencias que conformarán *¿Qué es filosofía?* y al año siguiente aparece *La rebelión de las masas* que el periódico *El Sol* iba adelantando y presentando al público. Este escrito aparece en circunstancias muy especiales. Internacionalmente, se vivían las consecuencias del crack del 29. A nivel europeo se palpaba el agotamiento de las democracias occidentales provocando una inestabilidad política y social sin precedentes. Tres años después accede Hitler al poder y Mussolini se presentaba como el único salvador del destino de los italianos. La sociedad soviética estaba sometida al comunismo y todo lo que posteriormente generó. Y a nivel nacional, estaba en el candelero de los acontecimientos del país. En 1929 los estudiantes se manifiestan contra los decretos de Primo de Rivera, que provocó cierres de universidades y dimisión de profesores. Ante esta situación Ortega renunció a su cátedra de Metafísica de la Universidad de Madrid. En este ambiente de contestación social apareció *¿Qué es filosofía?* En el mes de enero de 1930 dimitió Primo de Rivera y se constituye el gobierno Berenguer y en agosto se produce el pacto de San Sebastián que significa la proclamación de la II República.²²³ Además, la obra adquiere más fuerza todavía porque une al Ortega filósofo con el Ortega político donde plasma toda su filosofía en el Parlamento. Para entender la grandeza de esta obra tenemos que remitirnos a dos aspectos cruciales. Entenderlos posibilita comprender la difícil posición que defenderá en el Parlamento y que recordará tanto a *La rebelión de las masas*. No estamos ante una obra estrictamente política. Va más allá:

²²³ Para contextualizar *La rebelión de las masas* puede consultarse la edición y el estudio de la obra que Domingo Hernández presenta en la editorial Tecnos.

Ni este volumen ni yo somos políticos. El asunto de que aquí se habla es previo a la política y pertenece a su subsuelo. Mi trabajo es oscura labor subterránea de minero. La misión del llamado “intelectual” es, en cierto modo, opuesta a la del político. La obra intelectual aspira, con frecuencia en vano, a aclarar un poco las cosas, mientras que la del político suele, por el contrario, consistir en confundirlas más de lo que estaban.²²⁴

Y si queda alguna duda del lugar al que se dirige el libro, añade una idea que ya dejó clara en el artículo “No ser hombre de partido”, que publicó en *La Nación* en mayo de 1930. Posición que no se entendió en el período de la II República:

Ser de la izquierda es, como ser de la derecha, una de las infinitas maneras que el hombre puede elegir para ser un imbécil: ambas, en efecto, son formas de la hemiplejía moral. Además, la persistencia de esos calificativos contribuye no poco a falsificar más aún la “realidad” del presente, ya falsa de por sí, porque se ha rizado el rizo de las experiencias políticas a que responden, como demuestra el hecho de que hoy las derechas prometen revoluciones y las izquierdas proponen tiranías. Hay obligación de trabajar sobre las cuestiones del tiempo.²²⁵

La dicotomía entre derecha e izquierda no ahonda en los verdaderos problemas. Olvida las cuestiones del tiempo que urgen a la vida. No contempla su génesis y sus raíces. Falsifica la realidad porque responde a intereses colectivos, sociales o de partido. En la tradición de Marx, Ortega lo llamará ideología que es “la falsificación de la verdad que el hombre comete no deliberadamente

224 ‘Prólogo para franceses’, *OCT05*, IV, p. 364.

225 *Ibid.*, p. 364.

sino inexorablemente por estar adscrito a una clase”.²²⁶ Desde su mocedad, y este será uno de sus principios más constantes y sólidos, la política no es la instancia adecuada para establecer un diagnóstico justo y real sobre la crisis y la decadencia europea. *La rebelión de las masas* apunta a una dimensión previa que la política jamás alcanza. Nos situamos ante la condición que posibilita todo lo demás y es la actitud ante la vida, qué proyecto y porvenir se asume ante la circunstancia.

En segundo lugar, el libro va precedido de uno de los artículos más influyentes de todo el siglo XX en España y en Iberoamérica: “El error Berenguer”. Ahí se señala la gran pena que originará el silencio de Ortega a partir de su regreso en 1945. Se sitúa, como siempre, alejado de lo que se decía y predominaba en la realidad. No fue convencido ni por unos ni por otros. Únicamente la Constitución de 1978 encabezada por Adolfo Suárez será un buen ejemplo de lo que Ortega quiso. Concordia e integración, comprensión y caridad en saber dejar de lado los planteamientos maximalistas para conseguir la estabilidad y la convivencia social:

La postura de Ortega no era la de la generación senior que había mantenido un pugilato casi personal con Primo de Rivera para luego, caído éste, disminuir en su protagonismo social; no era tampoco la de los jóvenes radicalizados hacia la derecha o la izquierda. Era un republicanismo, además, estrictamente liberal, que no tendría nunca el tono, entre revolucionario y jacobino, que caracterizó a otras fórmulas. Y un republicanismo, en fin, apoyado por un poder espiritual universitario que luego sería la Agrupación al Servicio de la República [...] Era un republicanismo, desde luego, distinto y con el que mantendría una acentuada divergencia en ese momento y posteriores. En relación con él, con el socialismo y con los demás conversos al régimen

226 ‘No ser hombre de partido’, *OCT05*, IV, pp. 312-313.

republicano se define perfectamente, por contraste, la posición adoptada por Ortega.²²⁷

La rebelión de las masas y toda su postura política no tuvieron cabida en la II República. Y no tuvieron cabida porque estamos ante un libro que va más allá de los planteamientos que se defendían. Posturas que se enrocaban y llevaron a una contienda civil y entre hermanos. Las sensibilidades las encarnaban los partidos. Éstos eran los únicos representantes de la realidad española. Una de las enseñanzas del libro y de todas sus intervenciones parlamentarias fue que había llegado el momento de reconducir las diferencias integrándolas en un gran partido que superara los intereses y egoísmos de cada facción política. La historia nos ha enseñado su inviabilidad. Se producía lo que describió en *España invertebrada*, el particularismo. En España se carecía de una visión global e integral de país.

LA EUROPA DE MANN Y HESSE DESDE *LA REBELIÓN DE LAS MASAS*. Ahora bien, el gran cambio que se produce en esta obra es que su diagnóstico se centra en Europa. Y así lo vieron dos de los intelectuales más universales del siglo XX, dos cumbres de la cultura y del pensamiento que les dolía Europa de forma profunda; que se la jugaron por defender su vigencia y se opusieron a su violación: Thomas Mann y Hermann Hesse. El primero, publica un ensayo en 1935 en el que hace un análisis de la situación de una Europa dominada por los totalitarismos que la llevarán a la Segunda Guerra Mundial:

La inverosímil pérdida de cultura y de atraso moral frente al siglo XIX que, en honor a la verdad, tenemos que constatar, no es el resultado de la guerra,

227 J. TUSSELL, 'Ortega y la construcción de un Estado liberal', *Los intelectuales y la política*, ed. Tussell-Genoveva García, Nerea, Madrid, 1990, pp. 114-115.

por mucho que ésta haya podido promoverlos, sino que ya se encontraban en plena acción antes de que estallara. Se trata de una manifestación secular, condicionada en primera instancia por el ascenso y la subida al poder del hombre-masa, tal como lo ha descrito brillantemente José Ortega y Gasset [...] Ortega describe de forma excelente la irrupción de las nuevas masas en una civilización de la que se servían como si se tratara de la naturaleza, sin conocer sus premisas extraordinariamente complejas ni, por tanto, sentir el menor respeto por ellos.²²⁸

Sitúa *La rebelión de las masas* como la explicación misma de la decadencia europea. Sostiene que la guerra es un efecto más. En la dialéctica masa-minoría se encuentra el origen de la realidad y los acontecimientos sociales. Por tanto, la reflexión de Ortega es crucial para entender las causas de los males que afligen al mundo moderno y occidental. En palabras de Raymond Aron estamos ante una obra que “analiza la situación de la Europa de hace más de medio siglo de una manera, todavía hoy, tan acorde con la realidad que constituye una ilustración de la razón histórica”.²²⁹ La fuerza de Ortega está en su actualidad. Resulta sorprendente ante cualquier análisis de un acontecimiento importante. Ortega es el intelectual más citado y comentado de la prensa nacional, incluso internacional. Aquello que escribió y pensó nos sirve para comprender y dar razón de nuestro tiempo. Tanto es así que Hesse llegó a calificar *La rebelión de las masas* y a Ortega como “uno de los pocos hombres que tienen un conocimiento verdadero de la esencia de la Historia

228 THOMAS MANN, ‘¡Atención, Europa!’, *Hermano Hitler y otros escritos sobre la cuestión judía*, trad. R. Sale Rosa, Global Rhythm, Barcelona, 2006, p. 74.

229 R. ARON, ‘Una lectura crítica de *La rebelión de las masas*’, *Revista de Estudios Orteguianos*, 12-13 (2006), p. 235.

y con ello de la situación de la humanidad actual”.²³⁰ Y más adelante propone este libro como crucial para la educación de la juventud alemana.²³¹

MASA Y MINORÍA COMO MODELOS DE VIDA ÉTICOS. Para adentrarnos en el contenido de lo que ahí se dice tenemos que recordar el final de “El error Berenguer”. Ahí anima a los españoles a llevar a cabo una tarea de *reconstrucción* del Estado. Al no existir, al haber sido destruido se requiere uno nuevo. Para esta empresa, no se dirige a los políticos, a una clase determinada. No hace responsable a nadie en concreto, sino a todos los ciudadanos porque se remite a una actitud que define a todo el cuerpo nacional sin excepciones: la indecencia. Lo concibe como un vicio nacional. Del mismo modo *La rebelión de las masas* es el intento de reconstruir la historia de Europa. La cuestión es desde dónde y cómo. Para responder a estos interrogantes acude a la condición de posibilidad del hecho social:

La sociedad es siempre una unidad dinámica de dos factores: minorías y masas. Las minorías son individuos o grupos de individuos especialmente cualificados. La masa es el conjunto de personas no especialmente cualificadas. No se entienda, pues, por masa solo principalmente las masas obreras. ‘Masa’ es el ‘hombre medio’. De este modo se convierte lo que era meramente cantidad —la muchedumbre— en una determinación cualitativa [...] En los grupos que se caracterizan por no ser muchedumbre y masa, la

230 H. HESSE, ‘La rebelión de las masas’, *Escritos sobre literatura*, Alianza, Madrid, 1984.

231 Pensemos en el auge del populismo en los últimos años, tanto en Europa como en el mundo y el empuje de los nacionalismos y de las posiciones de extrema derecha e izquierda.

coincidencia efectiva de sus miembros consiste en algún deseo, idea o ideal, que por sí solo excluye el gran número.²³²

Esta cita se sitúa al principio del libro con una primera aproximación a los términos. Pero todavía no hacen justicia al significado mismo de masa y minoría. ¿Qué pasa con aquellos que no tienen la posibilidad de acceder a una formación cualificada? A continuación, Ortega centra y fija su significado que tantos intérpretes han leído erróneamente:

En rigor, la masa puede definirse, como hecho psicológico, sin necesidad de esperar a que aparezcan los individuos en aglomeración. Delante de una sola persona podemos saber si es masa o no. Masa es todo aquel que no se valora a sí mismo –en bien o mal– por razones especiales, sino que siente como ‘todo el mundo’ y, sin embargo, no se angustia, se siente a sabor al sentirse idéntico a los demás [...] Cuando se habla de minorías selectas, la habitual bellaquería suele tergiversar el sentido de esta expresión, fingiendo ignorar que el hombre selecto no es el petulante que se cree superior a los demás, sino el que se exige más que los demás, aunque no logre cumplir en su persona esas exigencias superiores. Y es indudable que la división más radical que hay que hacer en la humanidad es ésta, en dos clases de criaturas: las que se exigen mucho y acumulan sobre sí mismas dificultades y deberes y las que no se exigen nada especial, sino que para ellas vivir es ser en cada instante lo que ya son, sin esfuerzo de perfección sobre sí mismas, boyas que van a la deriva.²³³

²³² *La rebelión de las masas*, OCT05, IV, p. 377.

²³³ *Ibid.*, p. 378.

Aquí tenemos la definición principal de masa y minoría. Apuntan a formas de ser, a modelos de persona que afrontan la vida de una u otra forma. No tiene que ver con una cuestión cuantitativa, sino cualitativa y moral. Le asigna a la minoría un nivel de exigencia y perfección, no para aplastar al otro con aires de superioridad, sino para ser mejores al servicio de los otros y de las necesidades y urgencias de la circunstancia. Esta dialéctica no es, pues, una distinción política. Y esta es la razón por la que ocupa un lugar central en el pensamiento orteguiano. La influencia que ejerce la minoría sobre la masa no es de dominación puesto que “nada tiene que ver con el dominio del poderoso, sino con los mecanismos que hacen posible la convivencia social”.²³⁴ Es un fenómeno pre-político que junto con el particularismo definen la lógica social.

El particularismo era una actitud egoísta en la que se reconocía que no se necesitaba de los otros ni contemplaba la necesidad de llevar a cabo un proyecto común con los demás. Esta es una de las enfermedades que se dan en el español y en el europeo. En la última cita, aclara que uno de los errores es identificar la actitud de la minoría con una actitud petulante. Todo lo contrario. La minoría se enfrenta a toda persona presumida, creída, fatua, insolente, vanidosa, engreída o ególatra, ya que es una persona comedida y humilde que se exige más que los demás. Es toda persona que carga sobre sí deberes y problemas sin los cuales la sociedad no funcionaría. En *La rebelión de las masas* se asume con todas sus consecuencias que no puede existir la libertad sin la responsabilidad, sin el deber de asumir aquello que nuestro tiempo demanda. La masa olvida este principio que es básico para el buen funcionamiento de toda sociedad:

234 J. LASAGA, ‘La doctrina de las minorías en Ortega y sus críticos’, *Endoxa*, 7 (1996), p. 253.

En un mundo donde en los asuntos humanos la razón brilla por su ausencia, el principio de los derechos se entiende y se aplica de un modo erróneo. Ortega va más allá al afirmar que las masas modernas creen tener derechos, pero no deberes. Ese estado mental les lleva a ignorar cualquier obligación al tiempo que detentan unos derechos ilimitados. Aquí existe un fuerte paralelismo entre Ortega y Mahatma Gandhi, no hay derecho que no suponga un deber previo. Derechos y deberes son para él complementarios, y un ciudadano que no sea consciente de sus deberes no tiene derecho a pensar en sus derechos. Gandhi miraba con escepticismo los derechos humanos que no derivaban de deberes humanos. Pero para él era fundamental el derecho a respetarse uno mismo, pues sin éste ni siquiera podía darse el reconocimiento de los deberes humanos. Tanto Ortega y Gasset como Mahatma Gandhi creían que sociedad y civilización deben actuar dentro de un principio moral basado en los elementos de ejemplaridad de la naturaleza humana. Para Ortega, la rebelión de la sinrazón sólo puede enmendarse con aquello que no es sinrazón, lugar común y gobierno de la masa.²³⁵

Uno de los síntomas que aparecen tras el dominio de las masas es la falta de responsabilidad. Lleva a una naturalización de todo lo que le rodea. No tiene conciencia histórica de las complejísimas condiciones que han hecho falta para que llegue a disfrutar de lo que disfruta. Aquí radica la diferencia de actitud ante la vida que va más allá de la política. Actitud que determina las relaciones con los otros y por tanto la calidad moral de la sociedad.²³⁶

235 R. JAHANBEGLOO, 'Leyendo a José Ortega y Gasset en el siglo XXI', *Revista de Estudios Orteguianos*, 14-15 (2007), p. 97.

236 "Nobles y vulgares son dos tipos antagónicos de hombre, no dos grupos o clases sociales. La minoría selecta, el hombre noble se caracteriza, entre otros, por los siguientes rasgos: la autoexigencia, la altura de la meta a la que proyecta su vida; el esfuerzo y el ascetismo;

No puede ser de otra forma. Ortega asume una historia y, por tanto, una sociedad de corte aristocrático: “He dicho y sigo creyendo, cada día, con más enérgica convicción que la sociedad humana es, quiera o no, aristocrática, por su esencia misma, hasta el punto de que es sociedad en la medida en que sea aristocrática, y deja de serlo en la medida en que se desaristocrate”.²³⁷

La rebelión de la que habla es que hoy estamos ante un proceso donde los valores aristocráticos están en decadencia. Es la minoría la que está ocupando todos los espacios de poder, pero no presenta los valores adecuados para desarrollarlos con visión histórica y de porvenir. Esta inversión en la dialéctica masa y minoría ha conducido al tiempo presente, a la actualidad, a una crisis sin precedentes. Y todo procede de la función que ejercen las masas en la historia:

Sólo hay una decadencia absoluta: la que consiste en un vitalidad menguante; y ésta solo existe cuando se siente [...] nuestro tiempo se caracteriza por una extraña presunción de ser más que otro tiempo pasado; más aún: por desentenderse de todo pretérito, no reconocer épocas clásicas y normativas, sino verse a sí mismo como una vida nueva superior a todas las antiguas e irreductibles a ellas [...] vivimos en un tiempo que se siente fabulosamente capaz para

el predominio de lo cultural sobre lo natural, de la reflexión sobre la espontaneidad; la riqueza de su vida interior; la soledad; y el esfuerzo frenético de crear cosas. Por el contrario, el hombre masa, especialmente cuando se declara en rebeldía, se caracteriza por una tabla de valores antagónica: la inercia y la vulgaridad; la espontaneidad y la falta de reflexión; el predominio de lo natural, el primitivismo; el predominio de lo instintivo; la irracionalidad; la tendencia hacia lo orgiástico y el abandono; el resentimiento; la carencia de especial cualificación y de proyecto; la psicología del niño mimado, es decir, la libre expansión de sus deseos vitales y la radical ingratitud hacia cuanto hace posible la facilidad de su existencia”, I. SÁNCHEZ CÁMARA, ‘De la rebelión a la degradación de las masas’, Ediciones Áltera, Madrid, 2003, p. 59.

237 *La rebelión de las masas*, OCT05, IV, p. 382.

realizar, pero no sabe qué realizar. Domina todas las cosas, pero no es dueño de sí mismo. Se siente perdido en su propia abundancia. Con más medios, más saber, más técnicas que nunca, resulta que el mundo actual va como el más desdichado que haya habido: puramente a la deriva. De aquí esa extraña dualidad de prepotencia e inseguridad que anida en el alma contemporánea [...] Hoy, de puro parecemos todo posible, presentimos que es posible también lo peor: el retroceso, la barbarie, la decadencia.²³⁸

La decadencia es de origen vital. No estamos ante una decadencia política. Ésta vendrá después, mostrándose como un síntoma de aquélla. Masa y minoría son formas y modelos de vida. La cuestión está en que ciertas formas de conducir la vida no son viables dado que generan multitud de problemas. Nuestro tiempo está dominado de forma absoluta por las masas. Es más, los populismos son manifestaciones ideológicas y políticas que dicen lo que las masas quieren escuchar. La verdad o la peligrosidad de aquello que se afirma pasa a un segundo plano. No importan las consecuencias puesto que desaparece la verdad. De ahí el problema porque al desaparecer la verdad del discurso cultural, político y social, la responsabilidad deja de ser un dique de contención frente a lo que se profiere. Qué duda cabe que las masas son necesarias, pero las minorías también. Es tal el asentamiento de las masas en la sociedad que toda ella se ha impregnado únicamente de los valores que se derivan de la masa conduciendo a la humanidad a un callejón sin salida. Situación que no le genera pena alguna. Obvia la historia, su pasado para comprender la situación anómala en la que está inmerso. ¿No podríamos calificar a Europa como el continente de la *desmemoria*? ¿Ya no recuerda que el discurso de la división y del miedo al otro la llevó casi a su extinción? Pero no le importa porque nada en la abundancia.

238 *Ibid.*, pp. 398-399.

Aunque es consciente de su situación delicada, no pone remedio. Su circunstancia no es capaz de imprimir en él la urgencia de la preocupación y la acción que tiene que llevar a cabo para hallar una respuesta y una salida a lo que está viviendo.

EUROPA: PROYECTO DE AMOR Y CORDIALIDAD FRENTE A LA VIOLENCIA Y LA BARBARIE. EUROPA DESISTE DE SU MISIÓN. *La rebelión de las masas* tiene el objetivo de comprender y combatir los totalitarismos. La medicina es más Europa. No una Europa cualquiera, sino un gran proyecto común que se salvguarde de todo tipo de fiebres revolucionarias, utópicas y nacionalistas que puedan llevar a la disgregación y a la violencia. Para ello se requiere básicamente el análisis del libro junto con el ‘Prólogo para franceses’, escrito entre junio y agosto de 1937 en las proximidades de Leiden, Holanda (Oegstgeest), ya en el exilio en plena contienda civil en España, y el ‘Epílogo para ingleses’ en París en el mes de abril de 1938. Cabe tener en cuenta la situación de Ortega en esos años: fuera de su España, de su circunstancia, exiliado no adaptado, contemplando desde fuera una guerra en la que participaba uno de sus hijos, todos sus alumnos más destacados exiliados en América Latina, muy lejos de donde se encontraba. En esos años, precisamente, se configura toda una defensa de Europa frente a la barbarie. Europa como síntoma de civilización y vertebración.

Como apuntábamos en párrafos anteriores, el prólogo de *España invertebrada* de 1922 reflejará un cambio de perspectiva. El problema ya no estará en España, sino que lo hallaremos en Europa. Los males de España son los de Europa. Estamos ante una crisis del continente. La primera parte de *La rebelión* va a ampliar y desarrollar el contenido de *España invertebrada*. En cambio, la segunda parte se centra en el estado y la situación en que se encuentra Europa. Ésta “ya no manda y nadie puede hacerlo en su lugar. Ello se debe a una decadencia de las

naciones europeas, no de Europa en sí”.²³⁹ ¿Qué hacer frente a esta situación? ¿Será una solución frente a los acontecimientos históricos que va a vivir?

Al comienzo del ‘Prólogo para franceses’ se afirma que estamos ante un hecho que explica la situación de Europa que “es más bien un síntoma de otra cosa, de otra grave cosa: de la pavorosa homogeneidad de situaciones en que va cayendo todo el Occidente”.²⁴⁰ Este síntoma se traduce en una crisis, en una decadencia a la que se ve abocada todo el continente porque ha dejado de tener una misión en el mundo. Ya no manda. Ha dejado de ser un referente para el mundo y para él mismo. La cuestión es que la pregunta, y ahora “¿Quién manda en el mundo?”, título de la segunda parte de *La rebelión de las masas*, sitúa a Europa ante su propio naufragio. Decadencia que deriva de la crisis antropológica del europeo que ya ha analizado en la primera parte a partir de la dialéctica entre masa y minoría: “Es deplorable el frívolo espectáculo que los pueblos menores ofrecen. En vista de que, según se dice, Europa decae y, por tanto, deja de mandar, cada nación y nacioncita brinca, gesticula, se pone cabeza abajo o se engalla y estira, dándose aires de persona mayor que rige sus propios destinos. De aquí el vitriólico panorama de ‘nacionalismos’ que se nos ofrece por todas partes”.²⁴¹

Hace coincidir la actitud de cada nación con la de cada europeo; habla de nacionalismo, para analizar la situación en la que se encuentran las naciones europeas. En *España invertebrada* calificaba de hermetismo y particularismo la vida del europeo; éstas serán, precisamente, las características del hombre masa. Todo ello ha llevado a Europa a prescindir de todo horizonte y empresa que

239 J. BAQUERO, ‘Europa invertebrada. Una conversación con Ortega’, *Revista de Occidente*, 300 (2006), p. 131.

240 ‘Prólogo para franceses’, *OCT05*, IV, p. 352.

241 *La rebelión de las masas*, *OCT05*, IV, pp. 460-461.

configuren su destino. Se ha cansado de inventar aquellas normas y usos que han posibilitado convertirla en un referente:

Europa había creado un sistema de normas cuya eficacia y fertilidad han demostrado los siglos. Esas normas no son, ni mucho menos, las mejores posibles. Pero son, sin duda, definitivas mientras no existan o se columbren otras. Ahora, los pueblos masas han resuelto dar por caducado aquel sistema de normas que es la civilización europea, pero como son incapaces de crear otro, no saben qué hacer, y para llenar el tiempo se entregan a la cabriola. Ésta es la primera consecuencia que sobreviene cuando en el mundo deja de mandar alguien: que los demás, al rebelarse, se quedan sin tarea, sin programa de vida [...] Los mandamientos europeos han perdido vigencia sin que otros se vislumbren en el horizonte. Europa —se dice— deja de mandar, y no se ve quién pueda sustituirla. Por Europa se entiende, ante todo y propiamente, la trinidad Francia, Inglaterra, Alemania. En la región del globo que ellas ocupan ha madurado el módulo de la existencia humana conforme al cual ha sido organizado el mundo. Si, como ahora se dice, esos tres pueblos están en decadencia y su programa de vida ha perdido validez, no es extraño que el mundo se desmoralice. Y ésta es la pura verdad. Todo el mundo —naciones, individuos— está desmoralizado.²⁴²

En el prólogo de 1922 ya hacía notar Ortega que Europa ha dejado de desear. Ya no intenta ni le importa qué lugar ocupar en el tránsito de la historia. Como ha perdido el apetito ante el porvenir, no tiene capacidad de anticipar propuestas y soluciones para afrontar ese elemento sin el cual la vida no puede manifestarse: los problemas. Si la vida es, por definición, problemática, se requieren soluciones, en forma de quehaceres, para resolverla.

²⁴² *Ibid.*, pp. 461-462.

LOS ESTADOS UNIDOS DE EUROPA: PROYECTO DE AMOR, DONACIÓN Y PLURALIDAD. Esta falta de resolución proviene de un cansancio y decaimiento moral. Europa y el europeo se han quedado sin moral, sin la fuerza e ímpetu de afrontar la vida en sus diferentes dimensiones. Se da toda una actitud contraria a la vida. Por ello, Europa sólo puede salvarse si opta por la razón histórica que es amorosa y cordial desde su raíz. Y lo es porque la vida “por su naturaleza propia, tiene que estar puesta a algo, a una empresa gloriosa o humilde, a un destino ilustre o trivial. Se trata de una condición extraña, pero inexorable, inscrita en nuestra existencia”.²⁴³ La vida es dedicación y responsabilidad hacia lo otro y los otros. Una vida sólo es comprensible ante la aceptación de los retos que se ofrecen a diario. En cambio, es el egoísmo el síntoma que se opone a todo lo que la vida es.²⁴⁴ La vida para sentirse plena requiere de la donación.²⁴⁵ Su naturaleza es cordial, puesto que el altruismo es lo que la constituye.²⁴⁶ Ortega eleva el egoísmo como el mayor síntoma de decadencia en Europa y Occidente porque atenta contra lo que la

243 *Ibid.*, p. 466.

244 “El egoísmo es laberíntico. Se comprende. Vivir es ir disparado hacia algo, es caminar hacia una meta. La meta no es mi caminar, no es mi vida; es algo a que supongo ésta y que por lo mismo está fuera de ella, más allá. Si me resuelvo a andar sólo por dentro de mi vida, egoístamente, no avanzo, no voy a ninguna parte; doy vueltas y revueltas en un mismo lugar. Esto es el laberinto, un camino que no lleva a nada, que se pierde en sí mismo, de puro no ser más que caminar por dentro de sí”, *ibid.*, p. 466.

245 “Este pie forzado es la circunstancia. Se vive siempre en una circunstancia única e ineludible. Ella es quien nos marca con un ideal perfil lo que hay que hacer. Esto he procurado yo en mi labor. He aceptado la circunstancia de mi nación y de mi tiempo”, ‘Para el Archivo de la palabra’, *OCTO6*, V, p. 86.

246 Recordemos aquello que expresa en *El tema de nuestro tiempo*: “La vida es el hecho cósmico del altruismo, y existe sólo como perpetua emigración del Yo vital hacia lo Otro”, *OCTO5*, III, p. 601.

vida es en sí misma. Así pues, la razón histórica que es la encargada de dar razón de la vida por ser la realidad radical, se muestra como razón cordial abierta a las necesidades humanas que la razón físico-matemática no puede cubrir. Pero ¿cómo hallar una salida ante esta crisis occidental? Ortega la encuentra y va a ser su último proyecto, en el que va a trabajar hasta los últimos días de su vida en cursos y conferencias:

Quien evite caer en la consecuencia pesimista de que nadie va a mandar y, que, por tanto, el mundo histórico vuelve al caos, tiene que retroceder al punto de partida y preguntarse en serio: ¿Es tan cierto como se dice que Europa esté en decadencia? ¿No será esta aparente decadencia la crisis bienhechora que permita a Europa ser literalmente Europa? La evidente decadencia de las naciones europeas, ¿no era a priori necesaria si algún día habían de ser posible los Estados Unidos de Europa, la pluralidad europea sustituida por su formal unidad?²⁴⁷

Los Estados Unidos de Europa es un proyecto de civilización y pluralidad. Una salida a la decadencia europea. No estamos ante un proyecto ideal y utópico. Todo lo contrario:

No es, pues, debilidad ante las sollicitaciones de la fantasía ni propensión a un idealismo que detesto, y contra el cual he combatido toda mi vida, lo que me lleva a pensar así. Ha sido el realismo histórico quien me ha enseñado a ver que la unidad de Europa como sociedad no es un ideal, sino un hecho de muy vieja cotidianidad.²⁴⁸

Un hecho para garantizar aquello que define propiamente la identidad europea: la pluralidad.

²⁴⁷ *La rebelión de las masas*, OCT05, IV, p. 464.

²⁴⁸ 'Prólogo para franceses', OCT05, IV, p. 355.

Ésta tiene que posibilitar la colaboración y el trabajo por intereses comunes. Ir más allá de los propios intereses propios para situarlos en un espacio mayor de entendimiento. Frente al provincianismo de cada nación, se requiere la construcción de una Europa que sepa situarse ante el mundo y sus problemas. Son tan complejos que las realidades nacionales se han quedado obsoletas. Esto no significa que las naciones dejen de tener su peso e importancia histórica, política y social. Sin embargo, la lógica del mundo actual requiere de una unión de fuerzas, intereses y perspectivas para la complejidad de los problemas. Es más necesaria que nunca una responsabilidad ante las circunstancias vividas más allá del marco nacional.²⁴⁹ Para ello se necesita una Europa con una nueva estructura que actualiza y refuerza su sello de identidad más propia que le hace ser lo que es:

[...] el equilibrio o balanza de poderes es una realidad que consiste esencialmente en la existencia de una pluralidad. Si esta pluralidad se pierde, aquella unidad dinámica se desvanecerá. Europa es, en efecto, enjambre: muchas abejas y un solo vuelo [...] la libertad y el pluralismo son dos cosas recíprocas y cómo ambas constituyen la permanente entraña de Europa.²⁵⁰

249 “Por vez primera, al tropezar el europeo en sus proyectos económicos, políticos, intelectuales, con los límites de su nación, siente que aquellos —es decir, sus posibilidades de vida, su estilo vital— son inconmensurables con el tamaño del cuerpo colectivo en que está encerrado. Y entonces ha descubierto que ser inglés, francés o alemán es ser provinciano. Se ha encontrado, pues, con que es ‘menos’ que antes, porque antes el inglés, el francés o el alemán creían, cada cual por sí, que eran el universo. Éste es, me parece, el auténtico origen de esa impresión de decadencia que aqueja al europeo”, *La rebelión de las masas*, OCT05, IV, p. 470. Pensemos estas palabras desde el *brexit* británico o los intentos independentistas de pequeñas regiones como Cataluña. ¿Qué diría Ortega?

250 ‘Prólogo para franceses’, OCT05, IV, pp. 356 y 358. Más adelante añadirá respecto a la idea de la pluralidad como la entraña más profunda

Estamos ante una noción de Europa que nos conduce a la concordia. La voluntad de vivir juntos a pesar de las diferencias se convierte en un criterio básico para edificar la estabilidad social. Ortega lo califica de *synoikismos* que es “acuerdo de irse a vivir juntos”.²⁵¹ La convivencia se vuelve, por tanto, en aquello que diferenciará al proyecto europeo.²⁵² Europa es sinónimo de civilización. El único camino para situarse en contra de la barbarie. Pensemos que Europa se iba a desangrar por los cuatro costados y que su insistencia a favor de la convivencia adquiere más valor todavía. Civilización es voluntad de convivir por encima de la violencia y el enfrentamiento. Por ello “se es incivil y bárbaro en la medida que no se cuente con los demás. La barbarie es tendencia a la disociación. Y así todas las épocas bárbaras han sido tiempos de desparramiento humano, pululación de mínimos grupos separados y hostiles”.²⁵³ ¿No es la Europa del siglo XX una historia de barbarie? Ortega se sitúa como uno de los pensadores más críticos con los movimientos totalitarios. Su obra ética, política y sociológica constituye un aviso frente al peligro y el cáncer de toda democracia y convivencia. Clama contra la barbarie que le aleja de la cultura y la civilización europea. A partir de aquí es mucho más factible y sencillo “la búsqueda de la universalidad,

que define a Europa: “Es insensato poner la vida europea a una sola carta, a un solo tipo de hombre, a una idéntica situación. Evitar esto ha sido el secreto acierto de Europa hasta el día, y la conciencia de ese secreto es la que, clara o balbuciente, ha movido siempre los labios del perenne liberalismo europeo. En esa conciencia se reconoce a sí misma como valor positivo, como bien y no como mal, la pluralidad continental. Me importaba aclarar esto para que no se tergiversase la idea de una superación europea que este volumen postula”, *ibid.*, p. 362.

251 *La rebelión de las masas*, OCT05, IV, p. 473.

252 J. HERRERO, ‘Europa: punto de vista y razón convivencial’, *Arbor*, 376 (1977), p. 84.

253 *La rebelión de las masas*, OCT05, IV, p. 420.

de la cultura y del hombre en plenitud”.²⁵⁴ Estamos ante un pensamiento que “se sitúa en la historia cultural con el propósito de guiar y orientar la historia práctica. Desde este punto de vista, la visión de Ortega es recuperable para la actualidad”.²⁵⁵ La rebelión de las masas, y más tarde *Meditación sobre Europa* (1949), formula la idea de la unificación europea como vertebración del continente y como alternativa liberal frente a los totalitarismos.²⁵⁶ De ahí su actualidad y vigencia. Los peligros que describió son los nuestros. Expresados de forma distinta. Pero en el fondo sus desafíos y peligros son los nuestros. Sus advertencias se han asentado y están a la vista de todos. Su noción de Europa es producto de la razón histórica acorde con la necesidad humana de la cordialidad y la convivencia desde las diferencias que son susceptibles de integración y comprensión.

HACIA UNA EUROPA CORDIAL Y HOSPITALARIA. A partir de 1940 hasta su muerte coincide con su consolidación y proyección en Europa y en Estados Unidos. En esos años habla del tema una y otra vez, pero hay dos textos fundamentales a los que hay que acudir, la conferencia pronunciada en Berlín en septiembre de 1949, ‘De Europa meditatio quaedam’ y otra dada en Munich en noviembre de 1953 con el título ‘¿Hay una conciencia de la cultura europea?’. Resulta admirable, curioso y estimulante que en esos años después de la tragedia de la Segunda Guerra Mundial hablara en las dos capitales que representaron

254 L. ZEA, ‘Ortega, filosofía desde la barbarie’, *Cuadernos americanos*, 44 (1985), p. 57. GONZALO NAVAJAS afirma algo similar: “Para Ortega, Europa equivale a la universalidad, orden y una temporalidad orientada hacia el futuro”, ‘Ortega y Gasset y la nueva Europa’, *Letras peninsulares*, 2000-2001, p. 697.

255 *Ibid.*, p. 698.

256 Cfr. J. M. BENEYTO, ‘José Ortega y Gasset: la integración europea como proyecto nacional’, *Tragedia y razón: Europa en el pensamiento español del siglo XX*, Taurus, Madrid, 1999.

los dos bastiones del nazismo. Que la voz de un español se escuchara en un momento tan crucial para la historia de nuestro continente demuestra la necesaria presencia de Ortega en la encrucijada actual que hoy vivimos los europeos.²⁵⁷

Europa tiene que aglutinar las características propias de toda civilización. Y lo expresa en una ciudad en ruinas, en Berlín, bajo los escombros, resonando todavía los últimos estertores de la Segunda Guerra Mundial:

El que nuestra civilización se nos haya vuelto problemática, el sernos cuestionables todos sus principios sin excepción, no es, por fuerza, nada triste, ni lamentable, ni trance agonía, sino acaso, lo contrario, significa que en nosotros una nueva forma de civilización está germinando, por tanto, que bajo las catástrofes aparentes —en historia las catástrofes son menos profundas de lo que parecen a sus contemporáneos—, que bajo congojas y dolores y miserias una nueva figura de humana existencia se halla en trance de nacimiento. Pensamos así, claro está, los que no somos vespertinistas, sino matinalistas. La civilización europea duda a fondo de sí misma. ¡Enhorabuena que sea así! Yo no recuerdo que ninguna civilización haya muerto de un ataque de duda. Creo recordar más bien que las civilizaciones han solido morir por una petrificación de su fe tradicional, por un arteriosclerosis de sus creencias [...] esta situación de naufragio es el gran estimulante

257 “Hubo un momento en que Alemania escuchó la voz de un español cuyos libros habían alcanzado un notable éxito en las librerías germanas. Sucedió después de la II Guerra Mundial. Un país joven pero una vieja nación, derrotada dos veces en el siglo y desmoronada espiritualmente por las barbaridades antihumanas del nazismo, necesitaba una voz exterior y amable que orientase. Esa voz fue la de José Ortega y Gasset, al que por aquellos años sus paisanos no querían escuchar, ni los de dentro ni los de fuera. Siempre hay excepciones. En septiembre de 1949, Ortega se presentó en el Berlín dividido, donde las ruinas todavía mostraban el esqueleto de la gran historia pasada, y empezó diciendo: ‘Pienso que es en Berlín, precisamente en Berlín, donde se debe hablar de Europa’”, J. ZAMORA, ‘Europa como posibilidad’, *Contrastes*, 18 (2001), p. 91.

del hombre. Al sentir que se sumerge reaccionan sus más profundas energías, sus brazos se agitan para ascender a la superficie. El náufrago se convierte en nadador. La situación negativa se convierte en positiva. Toda civilización ha nacido o ha renacido como un movimiento natatorio de salvación [...] el hombre europeo comienza a emerger de la catástrofe y ¡gracias a la catástrofe!²⁵⁸

Mientras en España sufría un limbo administrativo porque no sabían muy bien qué hacer con él, en Alemania acuden en masa a escuchar su voz para volver a nacer tras la tragedia de la guerra. Y ahí, en medio de la desolación, habla de esperanza, de convertir los retos en oportunidades que afloran de la historia. No se deja dominar por la oscuridad del crepúsculo, por la disolución de los principios que han vertebrado Europa. Como *matinalista*, atisba la posibilidad real de una aurora, de una nueva mañana, un *imanos a la obra!* que implicará la reabsorción de nuestra circunstancia y, por ende, de nuestro destino. Europa, en términos de Bauman, como una aventura inacabada.²⁵⁹ Cuando lo hacemos a partir de una dedicación vocacional encontramos la felicidad y el sentido a nuestra vida. Todo ello refleja las condiciones estimativas sin las cuales no podemos crear ningún sistema de creencias que constituyan usos nuevos. Habla de responsabilidad, de implicación, de esperanza porque la razón histórica de Ortega se sitúa en la alteridad, aquello que no puedo dejar de atender.

Europa, que está constituida por sus naciones, ha caído en una actitud hermética, una actitud a la defensiva

258 *Discurso a los universitarios de Berlín, OCT06*, VI, pp. 569-570.

259 “Europa no es algo que se descubre; Europa es una misión: algo que se hace, se crea, se construye. Y hace falta mucha inventiva, determinación y esfuerzo para llevar a cabo tal misión. Tal vez sea un trabajo que nunca termina, un reto aún por superar en su totalidad, una posibilidad siempre pendiente”, ZYGMUNT BAUMAN, *Europa. Una aventura inacabada*, trad. Luis Álvarez, Losada, Madrid, 2006, p. 13.

que se estremece y duda ante la presencia del otro. Si los distintos estados europeos habían sido capaces con sus particularidades culturales, lingüísticas o de sangre, de vertebrarse en un proyecto común que los superaba, hoy, cada nación se encierra en sí misma considerando las fronteras como algo insalvable. Pero en *Meditación sobre Europa* señala que es el momento menos preciso para contraerse. El mundo, la circunstancia que ahora debe absorberse, va por otros derroteros con lógicas bien diferentes: “Los pueblos se han encontrado de improviso dinámicamente más próximos. Y esto acontece ahora precisamente a la hora en que los pueblos europeos se han distanciado más moralmente”.²⁶⁰ Produciendo un hecho paradójico que es “cuando las naciones europeas parecían más próximas a una superior unificación, han comenzado repentinamente a cerrarse hacia dentro de sí mismas, a hermetizar sus existencias, las unas frente a las otras, y a convertirse las fronteras en escafandras aisladoras”.²⁶¹ En estos últimos años reflexiona sobre el impacto de una nueva estructura del mundo que hoy entendemos como globalización.²⁶² Los medios técnicos, a partir de la fuerza y la eclosión de los medios de comunicación, implican una proximidad entre culturas y naciones. Los problemas de unos son los de los otros. La interdependencia es un elemento que va a resultar crucial como hoy vemos y notamos a diario:

La estructura de la economía actual fuerza a nuestros pueblos, quieran ellos o no, a adoptar acuerdos formalmente constituidos que limiten la soberanía de cada uno, subordinándola a poderes

260 *Meditación sobre Europa*, OCT10, X, pp. 128-129.

261 *Ibid.*, p. 132.

262 Esta cuestión la tratará de forma extensa en dos escritos de 1954 y 1955, *El hombre y la medida de la Tierra* y *La Edad Media y la idea de Nación*, ambos en el volumen VI.

supranacionales, en que Europa como tal adquiere figura jurídica. Lo propio acontece con los peligros comunes que obligan a crear una defensa unitaria con formal carácter europeo. Todas estas cuestiones son las designadas con la expresión ‘unidad de Europa’ que estos años tan frecuentemente es empleada [...] Cada pueblo siente con máxima intensidad su figura nacional, hasta el punto que funcionaliza esta conciencia en la forma que se ha llamado “nacionalismo” [...] Este nacionalismo hacia afuera terminó con las últimas grandes guerras, pero le ha sucedido otra forma sumamente extraña de nacionalismo que padecemos estos años y que no he visto observada ni descrita por nadie, aunque es tan patente. Ninguna nación europea pretende hoy expansiones ni predominios. Sin embargo, su actitud íntima hacia las otras naciones es más negativa que nunca ha sido.²⁶³

Cuando el mundo llama a una colaboración, las naciones de Europa se encierran en sí mismas recuperando el peso de la división y de las fronteras. La enfermedad que padece no está fuera de sí misma, es “una enfermedad de causas exógenas sino degenerativa, esto es, de pérdida del género o esencia que la constituye”.²⁶⁴ Ante esta situación, clama de una vez la urgencia de mirar hacia fuera porque así lo requiere la circunstancia. Las naciones europeas han dejado de ser lo que eran. La nación implica empresa y proyecto común. Pero el pueblo se centra en aquello que diferencia y aleja del otro viéndolo como una amenaza. De ahí la actitud defensiva interna del europeo que ha transmitido a sus pueblos. Todo lo contrario de lo que

263 ORTEGA Y GASSET, ‘¿Hay hoy una conciencia cultural europea?’, *Europa y la idea de nación*, Alianza, Madrid, 2003, p. 22-26.

264 J. LASAGA, ‘Ortega y Patocka: una idea de Europa’, VV. AA., *Congreso Fenomenología y Ciencias humanas*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1998, p. 635.

afirma y defiende la razón histórica. Utiliza una metáfora intuitiva para describir esta situación:

Tal vez no fuera inadecuado decir que hoy las naciones descansan fatigadas y para descansar se han metido en casa, en sus usos tradicionales, en sus costumbres, en sus manías. No por creer que son muy estimables, sino simplemente porque son los suyos, porque están habituadas a ellos, porque le son cómodos y los usos de las otras les son incómodos. Quieren “bailar al son de su tambor”. Las naciones se han metido en casa y se han puesto las zapatillas.²⁶⁵

Por esta radiografía que hace, Europa entera vivió, a partir de 1945, durante décadas bajo la alargada sombra de los dictadores y las guerras de su pasado inmediato. Ortega se ve a sí mismo como el “decano de la idea de Europa”.²⁶⁶ Decano de una idea abierta de Europa, acogedora y hospitalaria. Encarna el sentido de la pluralidad, de la integración, del todo y la parte. Esto tiene consecuencias, ya que la vida europea “se conduce en la constante presencia y compañía de los otros y de los diferentes, y el modo de vida europeo es una continua negociación que se mantiene a pesar de la otredad y la diferencia que dividen a aquellos ocupados en la negociación y a los que esta afecta”.²⁶⁷ Ortega clama

265 *Cultura europea y pueblos europeos*, OCT06, VI, p. 949.

266 *Ibid.*, p. 949.

267 Z. BAUMAN, *Europa. Una aventura inacabada*, p. 19. TONY JUDT describe Europa como una forma única en el mundo por su diversidad y, al mismo tiempo, capacidad de entender lo diverso en una misma unidad: “Pero en la intensidad de sus diferencias y contrastes internos, Europa es única. En el último recuento comprendía cuarenta y seis países. La mayoría de ellos son Estados y naciones con su propia lengua, bastantes incluyen naciones y lenguas adicionales que no constituyen Estados; todos cuentan con una historia, una política, una cultura y unos recuerdos diferenciados y al mismo tiempo entrelazados, y cada uno de ellos ha sido estudiado en profundidad”, *Postguerra*, trad. Jesús

contra el miedo y el pavor ante los otros²⁶⁸ y los problemas que nos ofrece la circunstancia. Pero si Europa es la institucionalización de la razón histórica, su encarnación, la Europa orteguiana se entiende como un espacio de acogida, donación y hospitalidad. Este es uno de sus legados y enseñanzas. De ahí que se proclame el decano de la misma idea de Europa. En consonancia con el pensador español, Derrida habla de la hospitalidad desde una reflexión precisa y profunda de las fronteras a partir de la fuerza del extranjero: “El huésped esperado no es sólo alguien a quien se dice ven, sino entra, entra sin esperar, haz un alto en nuestra casa sin esperar, apresúrate a entrar”.²⁶⁹ La integración orteguiana invita a adentrarse en las diferencias, asumirlas y vivir desde ellas. Nos lleva a quitarnos las zapatillas para construirnos desde los otros, viajar a otras sensibilidades y situaciones.

Este es el espíritu de la Europa que Ortega posibilitó a partir de una estructura supranacional respetando la pluralidad de las diferentes naciones. La unidad europea desde la diversidad que vio como una necesidad y urgencia real a partir de 1949 comenzó a cobrar forma en 1951 desde la creación de la Comunidad Europea del Carbón y del Acero, nacida del impulso de Jean Monnet y Robert Schumann y base de la futura Comunidad Económica Europea, que nacería con el Tratado de Roma de 1957.²⁷⁰ En el pensamiento filosófico de Ortega

Cuéllar, Taurus, Madrid, 2005, p. 13.

268 Cfr. T. TODOROV, *El miedo a los otros*, trad. Noemí Sobregués, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2008.

269 J. DERRIDA, *La hospitalidad*, trad. Mirta Segoviano, Ediciones de la Flor, Buenos Aires, 2006, p. 123.

270 Cfr. J. ZAMORA, ‘El mundo que pudo ser. El concepto de “Europa” en el proyecto político orteguiano’, *Revista de Estudios Europeos*, 40 (2005), p. 30. JORDI GRACIA describe el peso de la idea de Europa dentro del contexto social y político en el marco de la conferencia de Berlín del 49: “Un viejísimo amigo como Salvador Madariaga detecta ese mismo

encontramos la base de toda civilización democrática respetuosa con la decisión y libertad de toda persona insertada en la comunidad amplia de intereses comunes y compartidos. Tenerlo en cuenta posibilita que nos acerquemos al humanismo y pongamos coto a la barbarie, a la incomprensión y a la intolerancia. En definitiva, Ortega podría firmar aquellas palabras que un exiliado ilustre, Thomas Mann, pronunció en Nueva York en mayo de 1941 y que nos resultan coherentes con la razón histórica y que nos tienen que servir para vivir los tiempos tan convulsos, complejos a la vez que apasionantes que estamos viviendo: “Las bases de la paz futura deben ser la justicia y la libertad así como la posibilidad de que todos participen en los bienes del mundo, y lo que en el futuro habrá de darse será una comunidad de pueblos libres, pero responsables ante su comunidad y dispuestos a sacrificar en aras de esa responsabilidad el anticuado principio de la soberanía nacional”.²⁷¹ Europa desde la razón histórica orteguiana implica un rayo de esperanza y luz para que pueda alumbrar el porvenir desde el amor, el entendimiento y la justicia. Este es el legado y la enseñanza de Ortega en forma de reto para nuestro tiempo y para nuestra condición de europeos.

octubre de 1949, y como presidente de la sección cultural del recién fundado Movimiento Europeo, la obvia afinidad de Ortega con algunos de los planteamientos que defiende ese grupo internacional, impulsado por el liberalismo y la socialdemocracia europea para contrarrestar la hegemonía que el comunismo mantiene vivaz y fuerte en los medios intelectuales de la posguerra (incluidas las afinidades directas con los nuevos popes de la filosofía existencialista). No es nuevo nada de ello: Madariaga y Ortega, con Unamuno, figuraban como adheridos al movimiento Pan-Europa creado en los años veinte como alternativa militante a los totalitarismos y avalado por la más alta nómina de nombres (de Thomas Mann o Einstein a Paul Valéry, Benedetto Croce, Rainer María Rilke o Stefan Zweig)”, *José Ortega y Gasset*, Taurus/Fundación Juan March, Madrid, 2014, p. 618.

²⁷¹ THOMAS MANN, *Oíd alemanes. Discursos radiofónicos contra Hitler*, trad. Luis Tobío, Península, Barcelona, 2004, p. 42.

EL TECNICISMO Y LA IMPOPULARIDAD DEL ARTE DE VANGUARDIA

Verónica Soria Martínez

INTRODUCCIÓN. Realizar un texto sobre Ortega y Gasset ya es suficientemente duro para el especialista en filosofía. En primer lugar, porque fue un personaje controvertido, con muchas aristas diferentes, y que ha sido explorado desde múltiples perspectivas, algunas con una valoración positiva, pero otras con una crítica basada especialmente en su posible silenciamiento político o en su visión elitista de la sociedad. Por ello, este texto no pretende abordarse desde el ámbito de la filosofía, sino del arte, porque es el campo que me ocupa. Por eso, aunque consciente de la visión algo simplista y reduccionista a que se ha sometido el pensamiento de Ortega, desde la perspectiva filosófica y especialmente desde la política, no dispongo

de los elementos para poder esclarecer estos puntos en mi trabajo. Principalmente, este texto es sobre arte contemporáneo, y en él recojo algunas de las interesantes ideas expresadas por Ortega respecto a las vanguardias y a la nueva música, examinando su vigencia y basándome para ello en obras de arte recientes. Con ello busco evaluar, en último lugar, tanto si estas ideas como el arte contemporáneo son relevantes en la vida de las personas contemporáneas y la sociedad en que viven; en definitiva, si el arte de vanguardia es verdaderamente impopular y por qué.

Ortega hablaba de un distanciamiento de las masas respecto del arte contemporáneo, y analizaba las posibles causas de este distanciamiento, algunas con mayor acierto que otras, en mi opinión. En algunos puntos, coincidió con otros filósofos que determinarían el pensamiento filosófico y la crítica de los medios que sería tan importante en el siglo XX, como por ejemplo T. W. Adorno. Sin embargo, ambos difieren en causas, principios y métodos, como se verá más adelante. En otros puntos, coincidía más bien con otro tipo de herencia filosófica, más inspirada en Nietzsche y Heidegger. Pero también dilucidó otros puntos con una voz propia y única. En este texto, quiero analizar estos puntos tan variados (aunque todos giran en torno a un único tema, el arte) y contrastarlos para ver cómo algunas de estas contradicciones aún tienen lugar en la actualidad y por qué este distanciamiento entre arte contemporáneo y masas puede tener lugar. Y cómo el arte en ocasiones salva esta distancia y se vuelve necesario para las personas y para entender el mundo contemporáneo.

Para poder alcanzar estos objetivos, se explorarán las ideas expresadas fundamentalmente en tres textos: *Meditación de la técnica*, *La deshumanización del arte* y 'Musicalia I-II', todos ellos escritos, o al menos comenzados, en la década de los años veinte, a excepción del primero, que se basa en una conferencia pronunciada

en el verano del año 1933.²⁷² Aquel se centra en el desarrollo de la técnica en la sociedad. Los otros dos, en la situación del arte contemporáneo de ese momento (las vanguardias) y la música, respectivamente. Los tres, como se verá, sirven para interpretar la interacción del arte de esos años con su contexto social. Por último, se articularán las ideas de estos tres textos para realizar una aproximación a la relación que la técnica y el arte de vanguardia tienen con la sociedad en el momento actual.

EL MOMENTO TÉCNICO. Para alcanzar el objetivo propuesto, de indagar en el tecnicismo y la impopularidad del arte de vanguardia, debe establecerse primero qué entiende Ortega y Gasset por tecnicismo. En *Meditación de la técnica* se halla la siguiente definición: “El tecnicismo es sólo el método intelectual que opera en la creación técnica. Sin él no hay técnica, pero con él solo tampoco la hay”.²⁷³ Se podría decir que es el pensamiento que permite anticipar un nuevo hallazgo, previo a este, pero precedido por la posibilidad inmediata que la técnica permite hasta ese momento. Así, permite al técnico estar “seguro de llegar a descubrimientos”,²⁷⁴ y está determinado por el momento técnico en que se sitúa.

272 JOSÉ ORTEGA Y GASSET, ‘La deshumanización del arte’ (1925), *Obras completas*, Revista de Occidente, Madrid, 1947, tomo III, pp. 353-386; ‘Meditación de la técnica. Ensimismamiento y alteración’, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1939, *Obras completas*, Revista de Occidente, Madrid, 1947, tomo V (1933-1941), pp. 317-375; ‘Musicalia I’, *El Sol*, año V, número 1.116, Madrid, 8 de marzo de 1921, texto incorporado al tomo tercero de *El Espectador*, Calpe, Madrid, 1921, *Obras de José Ortega y Gasset*, Espasa-Calpe, Madrid, 1932, pp. 309-313; ‘Musicalia II’, *El Sol*, año V, número 1.130, Madrid, 24 de marzo de 1921, texto incorporado al tomo tercero de *El Espectador*, Calpe, Madrid, 1921, *Obras de José Ortega y Gasset*, Espasa-Calpe, Madrid, 1932, pp. 313-317.

273 JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Meditación de la técnica*, p. 369.

274 *Ibidem*.

Lo que resulta especialmente interesante del texto de Ortega, para comprender tanto la relación de la técnica con la sociedad como de esta con el arte, es que el tecnicismo supone un cambio en la cualidad del pensamiento mediante la técnica. En otras palabras, el tecnicismo es lo que resulta posible pensar, porque la técnica lo permite, pero a su vez, delimita y configura lo que somos capaces de pensar. Así, aunque este pensamiento técnico se adelanta a la propia técnica, también viene configurado en cierta medida por ella. Explica Ortega en el texto mencionado anteriormente:

El medio, he dicho, imita su finalidad. En el siglo XVI llega a madurez una nueva manera de funcionar las cabezas que se manifiesta a la par en la técnica y en la más pura teoría. Mas aún, es característico de esta nueva manera de pensar que no pueda decirse dónde empieza; si en la solución de problemas prácticos o en la construcción de meras ideas.²⁷⁵

A continuación, en el texto, Ortega relaciona una serie de “descubrimientos” técnicos con diferentes puntos de inflexión que transforman el pensamiento en el momento de dichos descubrimientos.

Quizá cabría en este punto aclarar también qué se entiende por técnica. La técnica permite al ser humano completar el proyecto extra-natural, que va más allá de la satisfacción de sus necesidades físicas y expande sus objetivos vitales. Gracias a la técnica, el hombre se preocupa no solamente por vivir, sino por el bienestar, acompañado por un ímpetu intelectual. Sin embargo, existe un peligro en el momento técnico moderno, y es que al unirse técnica y ciencia se otorga una importancia a la técnica que le permite sustituir otras explicaciones del mundo, así como principios y motivos. Esto conduce a la tecnocracia. La técnica permite al hombre, según Ortega

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 371.

y Gasset, serlo todo, y como consecuencia el hombre no es nada, porque no sabe qué ser. Pero esta supuesta limitación conlleva una limitación mayor, la de la propia técnica, que sus entusiastas deciden ignorar.

Aunque el ensayo de Heidegger, basado en una conferencia pronunciada en 1954, 'La pregunta por la técnica', es muy posterior a *Meditación de la técnica*, que se basa en un curso dictado en la Universidad de Verano de Santander en el año 1933, me parece que ambos textos coinciden en algunos puntos. En primer lugar, ambos sostienen una postura intermedia ante la técnica, que no neutral. En palabras de Heidegger, el afirmar o negar la técnica apasionadamente nos priva de libertad, pero permanecer neutrales ante ella nos pone de la forma más grave en manos de la técnica.²⁷⁶ Igualmente, los dos explican que la técnica es principalmente un instrumento al servicio del hombre para unos fines concretos. Heidegger además puntualiza que la técnica, por su carácter, ofrece un desvelamiento, también denominado no-ocultación, por medio del cual "en todas partes lo real, más o menos perceptiblemente, deviene existencias".²⁷⁷ No obstante, la técnica puede volverse totalizante cuando aparta otros tipos de pensamiento y se presenta como el único tipo de pensamiento válido y practicado. Por ello, para Heidegger se vuelve especialmente importante el carácter del arte para formular preguntas desde otro tipo de enfoque.

Una idea similar a esta última se puede encontrar en el texto de Ortega, donde se afirma:

Sólo en una entidad donde la inteligencia funciona al servicio de una imaginación, no técnica, sino creadora de proyectos vitales, puede constituirse la capacidad técnica. Lo dicho hasta aquí, entre sus

276 MARTIN HEIDEGGER, 'La pregunta por la técnica', *Anales del Seminario de Metafísica*, (Universidad Complutense), 24 (1990), pp. 129-162, cit. p. 130.

277 *Ibidem*, p. 144.

múltiples intenciones, llevaba una: la de reobrar contra una tendencia, tan espontánea como excesiva, reinante en nuestro tiempo, a creer que, en fin de cuentas, no hay verdaderamente más que una técnica, la actual europeo-americana, y que todo lo demás fue sólo torpe rudimento y balbuceo hacia ella.²⁷⁸

De manera similar, Ortega cierra su ensayo sobre la técnica reclamando la necesidad de desarrollar igualmente “técnicas del alma”,²⁷⁹ situando en este campo el conocimiento de Asia muy por encima de la desarrollada Euramérica. Aunque esta llamada queda limitada al último párrafo y levanta muchos interrogantes sobre a qué técnicas específicamente se podría referir, vale en este caso para resaltar la renuncia de Ortega a aceptar la técnica moderna occidental como el único método válido de conocimiento.

En esta misma dirección, encontramos en este texto una crítica al pensamiento tecnocrático, que situaría la técnica y la ciencia como únicas legitimadoras de los métodos de gobierno. De los que apoyan este tipo de liderazgo, afirma: “Los ‘tecnócratas’ de quienes proceden son demagogos y, por tanto, gente sin exactitud, poco escrupulosa y atropellada”.²⁸⁰ El entusiasmo por la técnica que dominaba en el momento político en que Ortega y Gasset escribió *Meditación de la técnica* se desarrolló de manera paralela a la crisis de los presupuestos modernos y a la sinrazón que se estaban viviendo en España y en Europa, durante la guerra civil y el auge del nacionalsocialismo. Al mismo tiempo que en Europa los pueblos y sus gobiernos adquieren una fe ciega en la técnica y la ciencia, se da una resistencia hacia las vanguardias artísticas.

En el momento actual, vivimos un nuevo auge de las

278 ORTEGA Y GASSET, *Meditación de la técnica*, p. 357.

279 *Ibid.*, p. 375.

280 *Ibidem*.

tecnologías, en que existe un desarrollo constante de innovaciones que además exigen una adaptación y un reaprendizaje por parte de los usuarios para poder adaptarse al nuevo medio. Por estos motivos, su aprendizaje goza de un prestigio que ha apartado a otros aprendizajes. Por ejemplo, en EE.UU. las escuelas priorizan el aprendizaje de programación y de códigos sobre el de las lenguas o la filosofía, incluso desde edad temprana, a la vez que la escritura a mano ha perdido importancia, en favor de la mecanografía. Esta suplantación de algunas disciplinas en favor del conocimiento técnico supone un peligro, ya que el cambio de prioridades puede conllevar una modificación en la cualidad del pensamiento contemporáneo. A este respecto, merece la pena recordar que, históricamente, los regímenes totalitarios en Occidente se han caracterizado por una drástica censura en las humanidades y en los temas que podían investigarse.²⁸¹ En el momento actual, en que la universidad se entiende como una empresa, las disciplinas relacionadas con el campo de las humanidades se ven suplantadas por disciplinas técnicas, que resultan más rentables económicamente.²⁸²

Si, según Ortega, el humano se vacía de objetivos con la técnica, esta le vuelve a llenar con ideas insertas en las prácticas sociales propias del momento técnico. En la época actual, una gran mayoría de personas en Europa y Norteamérica trabajan la mayor parte del tiempo frente a la computadora para desarrollar su oficio (por no mencionar que también así se consume gran parte del tiempo de ocio). Esto demanda una conciencia de la manera en que los *interfaces* y el *software* que se utilizan a diario conllevan en su configuración una serie de prácticas

281 V. KLEMPERER, *The Language of the Third Reich. LTI Lingua Tertii Imperii. A Philologist's Notebook*, Bloomsbury Academic, Londres/ Nueva York, 2013, pp. 20-21, 33. Traducido por Martin Brady de *LTI Notizbuch eines Philologen*, 3a edición, Hans Niemeyer Verlag, Halle (Saale), 1957.

282 N. ORDINE, *L'utilità dell'inutile*, Bompiani, Milán, 2013.

con unos valores encriptados para el usuario. Estos valores se corresponden con una ideología y una visión del mundo acordes con el sistema político y económico. Esto explica que hoy en día los lenguajes más valorados sean los códigos de programación. Asimismo, se proclama el triunfo del pensamiento del diseño,²⁸³ elogiando una actitud “creativa”, siempre que se enmarque dentro de unas pautas y que contribuya a un mejor funcionamiento del sistema post-capitalista, al que se considera como el último y el único posible.

Sin embargo, en lo que respecta al arte, me parece importante señalar que el desarrollo de la técnica ha hecho posible plantear y anticipar una serie de obras que hubieran sido impensables sin unas tecnologías dadas. Por poner una serie de ejemplos, hay toda una gama de piezas e instalaciones interactivas, bien apoyadas en la programación de sonidos pregrabados, o en el código que regula los dispositivos, o en el uso de sistemas de geolocalización, que han sido posibles a medida que el uso de estas tecnologías se ha ido generalizando y normalizando relativamente, o dicho de otra manera, en el momento en que estas herramientas han sido accesibles para los artistas.

LAS VANGUARDIAS. Me gustaría ahora explorar la posición que Ortega y Gasset sostiene en torno al arte contemporáneo de su tiempo. Para ello, se prestará especial atención al ensayo *La deshumanización del arte*, de manera que se pueda realizar una aproximación a su enfoque del arte en general, aunque también se explorarán sus observaciones acerca de la nueva música en ‘Musicalia’. Ortega afirma, en *La deshumanización del arte*, que existe una división entre los que entienden el

283 B. EVANS, ‘The Triumph of Design (Thinking)’, *Public Seminar*, The New School for Social Research, Nueva York, October de 2015. Ver <http://www.publicseminar.org/2015/10/the-triumph-of-design-thinking/#.WEL5wJJq6WQ>

arte moderno y los que no. En un momento determinado, apunta a que el arte moderno es el arte artístico, porque los que lo entienden son artistas, o puesto de otra manera, más adelante, porque hay que ser artístico (o haber desarrollado una sensibilidad hacia el arte, más que ser artista necesariamente) para entenderlo.²⁸⁴ Al igual que sucede en *La rebelión de las masas*, esto lleva a Ortega a un terreno algo pantanoso y que ha sido ampliamente discutido y criticado, puesto que separa a una especie de élite de la mediocridad de la mayoría (la élite no tiene por qué ser necesariamente una clase rica o noble). En *La deshumanización del arte* Ortega especifica que el ser artístico no es necesariamente superior, puesto que “el principio diferenciador entre estas dos castas [...] no tiene carácter orgánico, no obedece a ningún principio”.²⁸⁵ Sin embargo, la crítica que hace a la mediocridad de la mayoría le ha servido para ganarse numerosos ataques que duran hasta hoy día.

Es importante aclarar este punto, porque el elitismo no reside en su crítica a la ignorancia prevaleciente, tanto como en no ver una causa para que esta tenga lugar. En otras palabras, para Ortega esta ignorancia no tiene su origen en una situación social, puesto que no acepta la existencia de la lucha de clases,²⁸⁶ de la que se derivarían una serie de factores sociales, económicos y políticos que explicarían esta ignorancia. En este sentido, me parece más acertado el enfoque de Adorno, que aunque también defiende el intelectualismo frente a la masa, y critica el gusto y la cultura populares, lo hace precisamente porque ve en ellos una estrategia de manipulación de las masas, cuya capacidad de pensamiento crítico se ve empobrecida.

Básicamente, Ortega critica que, tradicionalmente, el

284 ORTEGA Y GASSET, *La deshumanización del arte*, p. 359.

285 *Ibid.*, p. 355.

286 ANTONIO ELORZA, *La razón y la sombra: una lectura política de Ortega y Gasset*, Anagrama, Barcelona, 1984, p. 61.

arte haya recurrido al efecto de generar una identificación del espectador con las pasiones humanas que se exponen en la propia obra para provocar placer en el espectador. Esto me parece especialmente relevante hoy día, en que se critican libros o películas en base a su “relacionabilidad”.²⁸⁷ Dicho de otra manera, bajo este parámetro, se presenta como un hecho positivo la facilidad de que el espectador o el lector pueda identificarse con los personajes y las situaciones presentadas en la obra. A este rasgo Ortega lo llama lo humano en el arte. Considera que el crear obras que aludan a las pasiones humanas es una estrategia efectista que supone una deslealtad para con el público, al seducirle deliberadamente. Y es con una mayoría no iniciada que esta estrategia resulta más efectiva, puesto que el placer que produce no es de tipo intelectual, sino otro más básico por su cercanía a las pasiones y los sentimientos. Por todo esto, para Ortega la ocupación del arte con lo humano es incompatible con una verdadera fruición estética.

Pero, ¿qué es lo que hace el arte de vanguardia que es diferente a esta ocupación con lo humano? Ortega pone el ejemplo del vidrio de la ventana a través de la cual vemos el jardín. El jardín, lo que se ve por la ventana, sería el plano humano al que alude la obra, o dicho de otra manera, lo que pasa en la obra. Mientras tanto, el vidrio sería la cualidad de la obra como tal. El arte moderno se caracteriza porque prioriza la atención al propio vidrio o a las cualidades de la obra en cuanto que obra de arte, como su principal ocupación.

En tanto que el arte tradicional se ha ocupado de lo humano, el arte de las vanguardias, al apartarse de esta dimensión, muestra una serie de estrategias de deshumanización, en palabras de Ortega. En el texto, el filósofo señala estas estrategias, a saber: el uso de la

287 R. MEAD, ‘The Scourge of Relatability’, *The New Yorker*, 1 de agosto de 2014. Artículo en línea: <http://www.newyorker.com/culture/cultural-comment/scourge-relatability>.

metáfora, el cambio de perspectiva, la no pretensión de realidad y la iconoclasia. En primer lugar, la metáfora facilita la evasión, y en el arte y la literatura contemporáneas ya no se trata de un ornamento, sino que deviene la sustancia misma y “se procura eliminar el sostén extrapoético”.²⁸⁸ Además, el cambio de perspectiva es el que se da por ejemplo en el surrealismo. Otro rasgo que añade es que el arte de vanguardia no parte de ni pretende ser realidad, por lo que resulta más real, en tanto que no miente, no pretende ser lo que no es. De esta manera, un retrato se presenta como la representación subjetiva del pensamiento del artista. En palabras de Ortega, de pintar las cosas se ha pasado a pintar las ideas, y cita como ejemplo la obra de teatro de Pirandello *Seis personajes en busca de autor*, dado que es un “drama de ideas”.²⁸⁹ Esta es una cualidad de la obra de arte de las vanguardias que precede a la metatextualidad presente en algunas obras desde el posmodernismo hasta la actualidad. Por último, al no dar importancia a las imágenes como representación de un objeto o un sujeto, es que Ortega habla de iconoclasia en el arte de su tiempo.

Ortega explica que el arte que intenta relatar, describir o representar la realidad resulta en un anacronismo, aunque también expresa que el arte no debe rechazar el pasado. En el momento en que escribe *La deshumanización del arte*, existen nuevas direcciones divergentes que constituyen las diferentes vanguardias, pero todas son para Ortega expresión de una nueva sensibilidad estética de la que surgen las obras individuales. Las estrategias descritas anteriormente serían rasgos comunes de estas obras y muestras de la nueva sensibilidad. En el arte del pasado, estilizar equivale a humanizar, pues deforma lo real para

288 ORTEGA Y GASSET, *La deshumanización*, p. 375.

289 *Ibid.*, p. 376.

acercarlo a lo que resulta atrayente.²⁹⁰ De manera opuesta, el arte moderno es anticosmético, porque supone una fuga de lo humano y natural.²⁹¹ El arte, cuando se centra en el realismo, se vuelve para Ortega sociología o psicología.²⁹² Por el contrario, el arte, como placer intelectual es, en sus palabras, “el álgebra superior de la metáfora”.²⁹³ De este modo, la misión radical del arte es crear una farsa que es, sin embargo, más verdadera que la farsa del arte tradicional, porque se muestra como tal. Señala Ortega, entonces, la vigencia en las vanguardias del arte como burla de sí mismo, donde prevalecen la ironía y la falta de seriedad, ya que se exime (de nuevo, al contrario que el realismo) de la responsabilidad de salvar a la humanidad. Así, afirma que el arte se toma a sí mismo como un juego y destaca la asumida intrascendencia del arte moderno. Los mayores exponentes de la nueva sensibilidad en el arte serían Debussy en la música y Mallarmé en la poesía, porque suponen una negación de la dimensión humana.

Ortega explica cómo las figuras de cera atraen a un público mayoritario y horrorizan al público interesado en el arte.²⁹⁴ Por poner un ejemplo reciente, en la película *Big Eyes*,²⁹⁵ el arte de la protagonista es un ejemplo de arte que seduce a las masas, mediante el kitsch más cliché y las emociones provocadas por los niños pintados en las escenas, siempre tristes y observantes. En la película se muestra el opuesto a este tipo de arte, representado por el personaje del comerciante de arte de la galería elegante especializada en realismo abstracto. Si el arte de la

290 *Ibid.*, p. 368.

291 *Ibid.*, p. 367.

292 *Ibid.*, p. 372.

293 *Ibidem.*

294 *Ibid.*, p. 370.

295 T. BURTON (director), *Big Eyes*, Silverwood Films, 2014.

protagonista se vendía masivamente en supermercados, el personaje del galerista representa por el contrario el esnobismo y el exclusivismo. Sin embargo, al margen de la estafa literal que se narra en la película, está también la estafa que este tipo de arte produce en los términos en que señala Ortega: en lugar de apelar a una reflexión intelectual, se apela a la emoción que provocan los niños de las escenas, que conmoverían en el sentido humano. En el sentido opuesto a este, el exclusivo arte de la galería de arte se presenta como nada más y nada menos que la expresión del pintor al poner pintura sobre el lienzo, sin otra pretensión.

Se debería destacar que en el concepto de lo humano se encuentra una alusión a Nietzsche, nada velada cuando menciona que “el nuevo estilo, tomado en su más amplia generalidad, consiste en eliminar los ingredientes ‘humanos, demasiado humanos’”.²⁹⁶ Ortega y Nietzsche coinciden en considerar insuficiente un modo de conocimiento que universalice y borre las particularidades existentes en la realidad. Nietzsche ve en el arte un fundamento para la exploración metafísica, e iguala al filósofo con el artista. Además, ambos tienen en común el aspecto vitalista (aunque transformado en raciovitalista en la filosofía de Ortega).

Al contrario que en el caso del arte de vanguardia, al que en *La deshumanización del arte* Ortega afirma que solamente busca comprender, pero al que no considera que haya conseguido su propósito de creación radical, en ‘Musicalia I-II’ se muestra entusiasmado con la nueva música. Para Ortega, Beethoven es el ejemplo de la música del pasado, mientras que Debussy y Stravinsky representan ejemplos de lo moderno. Lo moderno sitúa la atención en lo puramente musical, “en los sonidos mismos” al igual que el arte se fija en el arte mismo. Así, la nueva música trata de huir del arte inferior, que es el que

296 *Ibid.*, p 381.

origina un efecto ciego, inconsciente, mecánico, “obtenido por repercusión y contagio en el alma del espectador”.²⁹⁷

Por otro lado, aunque puedan identificarse algunos puntos de conexión, debe resistirse la tentación de comparar a Ortega con Adorno. Por un lado, ambos señalan una seducción del arte que genera una borrachera en el oyente,²⁹⁸ y consideran al hombre contemporáneo sumido en un estado de puerilidad.²⁹⁹ Además, ambos apuntan hacia la imposibilidad de volver atrás, del anacronismo que supondría tratar de recrear una música del pasado en otro momento socio-histórico.³⁰⁰ Y la vuelta al material, a los sonidos mismos que señala Ortega podría ser interpretado como algo paralelo al material musical de que habla Adorno. Sin embargo, a diferencia de Ortega, Adorno sí ve en el arte nuevo una expresión dialéctica. Por otro lado, ve más el estado de puerilidad y la borrachera del oyente, no como algo casual, sino como el producto de una manipulación de los medios (aunque él lo expresaría en otros términos).³⁰¹ También en la actitud frente a Beethoven, que para Adorno, en el momento socio-histórico en que vivió el compositor, fue expresión de la dialéctica, considerándolo el primer compositor dialéctico (cualidad que no obstante viene

297 ORTEGA Y GASSET, ‘Musicalia II’.

298 T. W. ADORNO, ‘Funktion’, *Dissonanzen. Einleitung in die Musiksoziologie*. Gesammelte Schriften, Band 14, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2003, p. 757.

299 T. W. ADORNO, ‘Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens’ *Dissonanzen. Einleitung in die Musiksoziologie*, Gesammelte Schriften, Band 14. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2003, p. 39.

300 T. W. ADORNO, ‘El compositor dialéctico’, *Escritos musicales IV* (Obra completa 17), Akal, Madrid, 2008, pp. 211-217, cit. p. 216; ‘Funktion’, p. 735.

301 ADORNO, ‘Funktion’, p. 757.

definida por su momento histórico).³⁰² Esto lo diferencia de Ortega, para quien Beethoven representa el pasado, porque con su música evoca una dimensión extramusical, con que describe una serie de sentimientos, por ejemplo, los provocados por el contacto con la naturaleza.

LA ATENCIÓN AL MATERIAL (SONORO). Como se ha descrito anteriormente, para Ortega las vanguardias suponen una deshumanización, en el sentido de que fijan la atención en la “materia puramente artística” de la obra de arte y no en el plano de lo humano. En la música, esto se traduce en una atención a los sonidos mismos. Si bien la producción de sonido siempre ha dependido de una técnica dada, como la que puede ser un instrumento musical, del tipo que sea o por rudimentario que sea, en este momento la atención a los sonidos en la creación musical contemporánea no puede desligarse de las tecnologías digitales. Recientemente, Ragnhild Brøvig-Hanssen y Anne Danielsen han explicado el efecto sobre la sensibilidad de la música popular consumida a nivel global al incorporar el uso de las herramientas digitales. Cada una de estas ha supuesto una innovación en la composición, a partir del momento que los artistas le han dado un uso atípico, ampliando la paleta de lo que era posible esperar de la herramienta en particular y de la composición digital en general. Estas herramientas han abierto la puerta a nuevos sentidos estéticos al tiempo que el oído de la masa de oyentes se acostumbra a nuevos tipos de expresión.

Curiosamente, Hanssen ha elaborado una definición de lo que ella llama “opaque mediation” a partir de un concepto iniciado por el filósofo francés Louis Marin. Este, al igual que Ortega, utiliza el ejemplo de la ventana de cristal para ilustrar las condiciones de transparencia u opacidad. Si el cristal está limpio, no lo vemos porque

302 ADORNO, ‘El compositor dialéctico’, p. 217.

es transparente, solamente vemos el paisaje. El cristal está ahí, pero no le prestamos atención. Pero si el cristal presenta manchas o arañazos, nuestra atención se dirige a la ventana misma en lugar del paisaje.³⁰³ Explica Hanssen que en la música popular contemporánea el uso de los avances digitales ha servido para que nuestra atención se centre en ellos como foco de la experiencia estética,³⁰⁴ por el uso explícito en que se referencia la propia tecnología, expandiendo de esta manera el que era el uso tradicional de la herramienta hasta la fecha. Así, donde para Ortega la pugna por la atención estaba entre las cualidades estéticas de la obra misma (el cristal) y las pasiones humanas retratadas en la obra (el paisaje), para Hanssen esta división se da entre las cualidades estéticas permitidas por, o más bien producidas gracias a, la mediación tecnológica con que se produce la obra y las cualidades de la obra en su calidad de composición musical. Hanssen y Danielsen examinan el uso estético de estos avances tecnológicos, a los que llaman “digital signatures”, en la música popular desde los 80 hasta la primera década de los 2000. Si bien desde siempre la técnica ha estado presente o ha influido la composición musical, la diferencia de este momento radica en que ahora consideramos las cualidades particulares que ofrece la tecnología digital como elementos compositivos entrelazados con los demás parámetros musicales.

En este sentido, desde que se desarrollan las primeras técnicas de grabación, existe una vasta tradición en el arte hecho con sonidos, que en mi opinión se identifican con algunos de los presupuestos con que Ortega define el arte de vanguardia. En especial, un tipo de composiciones a

303 LOUIS MARIN, *On Representation*, trad. de Catherine Porther de *De la représentation*, Stanford University Press, Stanford, 2001, p. 312., Seuil/Gallimard, Paris, 1994.

304 R. BRØVIG-HANSEN y A. DANIELSEN, *Digital Signatures. The Impact of Digitization on Popular Music Sound*, The MIT Press, Cambridge, MA, 2016, p. 5.

caballo entre la música contemporánea y el arte sonoro que incorpora los desarrollos en grabación y producción digital a un tipo de composiciones que centran la escucha en la atención primordial a los sonidos mismos. Muchos consideran a Pierre Schaeffer como un pionero de esta tradición, y su composición *Étude aux chemins de fer*, de 1948, es la primera obra hecha puramente con sonidos grabados, que el compositor denominaría música concreta. Esta, a menudo también, se denomina música acusmática, haciendo referencia al hecho de que no se ve el objeto concreto que produce el sonido.

Además de su trabajo como productor y compositor, Pierre Schaeffer elabora un trabajo teórico en el que presenta el concepto de escucha reducida. Primeramente, establece cuatro maneras de interactuar con los sonidos según la intencionalidad del oyente. Estos son, aunque la traducción del francés resulta algo diferente en castellano, escuchar, oír, entender y comprender. De estos cuatro, escuchar es lo que hacemos cuando prestamos atención a aquello que oímos, porque nos interesa por algo cuya información nos proporciona el sonido. Esto es, existe una intencionalidad, a diferencia de oír, pero no estamos interesados en lo externo al sonido, digamos, qué lo produce o qué significa. Así, la escucha reducida se produce al dirigir nuestra atención al objeto sonoro en sí mismo, sin tratar de averiguar qué lo produce o asociarlo con su causa. De esta manera, “el objeto sonoro se sitúa en el encuentro de una acción acústica y de una intención de escucha”.³⁰⁵ Más tarde, Michel Chion diferencia entre la escucha causal, semántica y reducida, siendo esta la que presta atención a “los rasgos del sonido en sí mismo, independientemente de su causa y su significado. Toma el sonido [...] en sí mismo como el objeto a ser observado

305 P. SCHAEFFER, *Tratado de los objetos musicales*, Alianza, Madrid, 1996, p. 166.

en lugar de como el vehículo para otra cosa”.³⁰⁶ En estas delimitaciones se puede observar una continuidad en las ideas sobre el carácter vanguardista de la atención sobre el material en sí mismo y no tanto sobre lo que se cuenta.

Algo más adelante, en 1969, Alvin Lucier realiza *I am sitting in a room*. Esta pieza dirige la atención a la generación de espacios mediante la direccionalidad del sonido. Se compone de la regrabación de un mismo segmento de cinta hasta que los sonidos de la grabación original se desintegran. En este segmento, Lucier describe el proceso mismo de grabación de la pieza y lo que sucederá mientras la realiza, así como cuál será el resultado que escuchará el oyente. En esta obra observamos la cualidad autorreflexiva que Ortega atribuye al arte de vanguardia a dos niveles diferentes: en el primero, la atención se dirige deliberadamente hacia la mediación técnica con que se produce (y recibe) la obra; en el segundo, lo que cuenta la obra, las palabras pronunciadas en la grabación, redirigen nuestra atención hacia el proceso mismo de producción y de escucha, constituyendo así un ejemplo de metatextualidad. Pero es probablemente en la actualidad Francisco López el artista cuya obra demanda de manera más exacta las características de la escucha reducida descritas por Schaeffer. En su obra *La selva*, López emplea grabaciones de campo procedentes de este tipo de espacios naturales abiertos y además las presenta de manera reconocible. Pese a esto, “la escucha reducida es pertinente para estas grabaciones de campo porque aclara los esfuerzos de algunos artistas para apropiarse lugares específicos como objetos autónomos, libres de asociaciones residuales”.³⁰⁷ En sus actuaciones en directo,

306 M. CHION, *Guide Des Objets Sonores: Pierre Schaeffer et La Recherche Musicale*, nouv. éd. Bibliothèque de Recherche Musicale, Buchet/Chastel, Paris, 1995, p. 29.

307 J. T. DEMERS, *Listening through the Noise: The Aesthetics of Experimental Electronic Music*, Oxford University Press, Nueva York, 2010, p. 125.

López pone a disposición de los asistentes una venda para los ojos, preparada en el respaldo de cada butaca. López explica que la venda es voluntaria, pero que responde a una actitud hacia la escucha, pues al cerrar los ojos, la atención se centra en el sentido del oído. En palabras de Salomé Voegelin, López venda los ojos al público con el objetivo de conseguir un tipo de audición diferente, en que se consigue “el moldeado del propio cuerpo en el paisaje [...] más que producir el informe sobre una realidad asumida”.³⁰⁸

En los trabajos de López, la atención del oyente se encuentra dividida. Por un lado, se trata de escuchar los espacios generados por los sonidos de manera autónoma. Por otro, López incluye la documentación referente a las fechas y lugares exactos de las grabaciones de campo como acompañamiento a sus discos. El propio López lo justifica de la siguiente manera:

Una composición musical (no importa si basada en paisajes sonoros o no) debe ser una acción libre en el sentido de no tener que renunciar a ninguna extracción de elementos de la realidad y también en el sentido de tener todo el derecho a ser autorreferencial, sin estar sujeto a un objetivo pragmático como una supuesta e injustificada reintegración del oyente con el medio ambiente.³⁰⁹

Esta reflexión, en palabras del propio López, presenta una división entre schaefferianos y schafferianos (referenciando respectivamente a Pierre Schaeffer,

308 S. VOEGELIN, ‘A new generation of field recordists is challenging the myth of the invisible figure with a microphone in work that celebrates presence rather than absence’, *Wire*, mayo de 2014. Véase http://www.thewire.co.uk/in-writing/collateral-damage/collateral-damage_salome-voegelin.

309 F. LÓPEZ, ‘Schizophonia vs. l’objet sonore: soundscapes and artistic freedom’, artículo en línea: <http://www.franciscolopez.net/pdf/schizo.pdf>.

pionero de la música concreta y la escucha reducida y a Raymond Murray Schafer, iniciador del World Soundscape Project y de la ecología sonora). En cualquier caso, López genera una reflexión importante en cuanto a la naturaleza misma de la escucha y sobre los efectos que la escucha puede generar en el propio oyente.

LA ATENCIÓN AL MATERIAL (EL OBJETO). Es imposible determinar qué afirmaría Ortega al considerar el arte de la actualidad. Dado que en *La deshumanización del arte*, tras explicar todas las estrategias del arte de vanguardia, expresa dudas al respecto de su validez, es posible imaginar que también se mostraría cauteloso antes de generar demasiado entusiasmo por el arte de este momento. Además, porque consigna su rechazo a una visión globalizadora y globalizante de la técnica, creo que el arte basado en las nuevas tecnologías no sería tan interesante para él, a no ser que estuviera basado en un discurso artístico que justificara el uso de la tecnología en cada caso concreto. Sin embargo, los rasgos que atribuye al arte de vanguardias, como, por ejemplo, la atención exclusiva a la materia puramente artística y a las cualidades artísticas de la obra, como ilustración de un arte más intelectual que se eleva sobre el tipo de arte que atrae a las masas, puede tener algunas consecuencias extremas que, de hecho, se están dando en el arte contemporáneo y frente a las cuales se están alzando algunas voces críticas.

Por ejemplo, existen objeciones frente al tipo de escucha centrada únicamente en los sonidos, porque esta se abstrae de toda la dimensión externa al sonido. Seth Kim-Cohen critica que este tipo de obras que encuentran validez solamente como exploración aural se aíslan de la realidad social y de las relaciones con el mundo, y las compara con la inocuidad que el *op art* representa en las artes visuales.³¹⁰ En este sentido, Alva Noto (o Carsten

310 SETH KIM-COHEN, *Against Ambience*, Bloomsbury Academic, New York, 2013, p. 13.

Nicolai), que trabaja con microsonidos que en principio parecen inescrutables, se muestra crítico con este tipo de abstracción en su obra *Xerrox No. 1*. Por ello, juega deliberadamente con el significado de los *samples* con que elabora la obra. Además, las notas que acompañan a la grabación contienen citas de Jean Baudrillard y Walter Benjamin acerca del uso de la copia y la reproducción cuando se desconectan de su significado original. También habría que señalar que para algunos artistas, esta escucha centrada en las cualidades de los sonidos en sí mismos no carece de conciencia, sino que redirige la conciencia en un sentido casi espiritual. Este es el caso de Pauline Oliveros, que también establece una diferencia entre oír y escuchar, para ir más allá y ofrecer su teoría sobre la escucha profunda (*deep listening*), que fundamenta gran parte de su obra.

En cuanto a las artes plásticas en general, siguiendo con el ejemplo de la ventana con que se prioriza la atención a las cualidades estéticas de la obra sobre la atención a lo que cuenta la obra, se podría señalar el punto culminante de esta atención al material o al objeto mismo en la obra de arte que se observa a sí misma. Con esta denominación, título de uno de sus ensayos, resume Robert Pfaller la crítica que el arte no objetual hace al arte de objeto.³¹¹ El arte no objetual, o inmaterial, centrado en el concepto, entrega este observar crítico al espectador, que extrae sus propias conclusiones, mientras que en el caso del arte de objeto, las claves de la recepción estarían contenidas en la misma obra de arte.

Si esta cuestión es tan relevante hoy día es precisamente por la vuelta al objeto y a lo material que se está dando en el mundo del arte, en los ámbitos del arte comercial y de la

311 ROBERT PFALLER, 'The Work of Art that Observes Itself. The Aesthetics of Interpassivity'. Artículo en línea: http://o8.amberplatform.org/public/file_5.DOC. Publicado en italiano bajo el título: 'Estetica dell'interpassività', *Agalma. Rivista di studi culturali e di estetica*, 7-8 (2004), pp. 62-74.

alta cultura. Esta vuelta al objeto en el arte se corresponde y pretende justificar con la llamada ontología orientada a los objetos (OOO), también vinculada al realismo especulativo. Las máximas de este tipo de filosofía son la crítica a Kant, al correlacionismo y al antropocentrismo, por lo que todos los objetos serían igual de importantes, y el hombre, un objeto más. Si bien en el pasado reciente, el arte no objetual usa la tecnología para basar su obra en conceptos inmateriales, la interactividad o las relaciones, resistiendo así la comercialización del objeto, como en el caso del net-art, el arte “OOO” se presenta como una contestación a aquel, por lo que a veces también se le relaciona con el arte post-internet. El net art, el arte relacional y el arte interactivo a menudo se basan en la crítica de los medios y en las metanarrativas, en la intertextualidad. Esto supone una resistencia a la conversión de la obra en mercantilización. Este modo de entender el arte se relaciona con el postestructuralismo, la teoría crítica, los estudios culturales y el análisis de la cultura visual.

Sin embargo, Stephan Heidenreich señala que no es casualidad que el realismo especulativo y el arte post-internet estén de auge en este momento: se necesitaba una excusa para presentar un arte fácilmente vendible y susceptible de convertirse en objeto de especulación. Las características formales de este tipo de arte permiten que se visualice en redes sociales mediante fotografías de la obra, mientras que los objetos se mantienen en puertos francos en paraísos fiscales.³¹² Si, en palabras de Ortega, el realismo era la humanización, el arte de vanguardia responde con la vuelta a la materia artística. Hoy en día, esto se puede ver en la vuelta al material que supone el realismo especulativo. Los presupuestos filosóficos de

312 S. HEIDENREICH, 'Freeportism as Style and Ideology: Post-Internet and Speculative Realism, Part II', *e-flux journal*, 73 (mayo de 2016), en <http://www.e-flux.com/journal/freeportism-as-style-and-ideology-post-internet-and-speculative-realism-part-ii/>.

esta corriente tienen en común con Ortega la crítica a Kant y los neokantianos, aunque en realidad en Ortega esto se traduzca en una crítica a todo el escolasticismo. Las obras más representativas de este tipo de arte emergente se reunieron durante la exposición ‘Speculations on Anonymous Materials’, iniciada en el año 2013. En la vuelta a lo material que se refleja en esta exposición hay una vuelta a la liquidez, a la mercancía intercambiable, opuesta a lo inmaterial.

En *La deshumanización del arte*, el mismo Ortega parece reclamar una vuelta al material cuando afirma: “Más arriba se ha dicho que el nuevo estilo, tomado en su más amplia generalidad, consiste en eliminar los ingredientes ‘humanos, demasiado humanos’, y retener sólo la materia puramente artística”.³¹³ Quizá es por esto que Graham Harman, el filósofo más destacado de los asociados con el realismo especulativo, a menudo cita a Ortega entre sus influencias. En una entrevista, declara que ya leía a Ortega en la universidad cuando era apenas un adolescente, y que siempre quiso ser tan buen escritor como él.³¹⁴ Más tarde, estudiará las ideas de Ortega sobre la metáfora en su libro *Guerrilla Metaphysics. Phenomenology and the Carpentry of Things*.³¹⁵

Algunos, como el autor Ben Kafka han definido una serie de implicaciones éticas que marcan una diferencia fundamental con este tipo de arte: “‘Tú’ puede que te diviertas comparándote con una mancha de excremento de pulga o con una llama solar. Pero sustituye ‘tú’ por casi cualquier otra persona en el planeta y te empiezas

313 ORTEGA Y GASSET, *La deshumanización*, p. 381.

314 L. KIMBELL, ‘The Object Strikes Back: An Interview with Graham Harman’, *Design and Culture*, 5.1 (2013), pp. 103-117. Ver http://www.lucykimbell.com/stuff/Kimbell_Harmaninterview_final_public_2013.pdf.

315 GRAHAM HARMAN, *Guerrilla Metaphysics. Phenomenology and the Carpentry of Things*, Open Court, Chicago, 2005.

a dar cuenta de lo deshumanizador que puede ser el ‘post-humanismo’”.³¹⁶ En este sentido, el concepto de deshumanización pasa a ser algo no solamente abstracto, sino que desencadena unas consecuencias concretas que afectan a los principios universales.

CONCLUSIÓN. Al final de *La deshumanización del arte*, Ortega termina por cuestionar el arte de vanguardia, y afirma “(s)e dirá que el arte nuevo no ha producido hasta ahora nada que merezca la pena, y yo ando muy cerca de pensar lo mismo [...] Yo espero que más adelante se contente con menos y acierte más”.³¹⁷ Para acertar más, posiblemente tendría que resolverse esa impopularidad de la que el arte de vanguardia casi se muestra orgulloso. Esto podría darse mediante la generación de un arte relevante para las personas, ni de galería elegante ni de sentimentalismos. Ortega se pregunta si el odio al arte del pasado no esconde un odio a la tradición y por extensión a la cultura,³¹⁸ puesto que se quiere romper con el pasado por un hastío de la cultura hacia sí misma. Otra pregunta adicional, que me surge al revisar este texto, es si la “materia puramente artística” no podría ser asimismo la idea. Esta perspectiva daría un sentido totalmente opuesto a las mismas afirmaciones de Ortega, y en este caso el arte residiría precisamente no tan sujeto al material, al objeto, como al juego con las ideas. Esto se apoyaría, en el texto de Ortega, cuando habla de *Seis personajes en busca de autor* como el primer drama de ideas, y en pintura, cuando se refiere a un retrato como la representación de la idea que de la persona tiene el artista.³¹⁹

316 BEN KAFKA, ‘Braving the Elements. Ben Kafka on Jussi Parikka’s *Geology of Media*’, *Artforum*, Nueva York: noviembre de 2015, p. 89.

317 ORTEGA Y GASSET, *La deshumanización*, p. 386.

318 *Ibid.*, pp. 380-81.

319 *Ibid.*, p. 376.

Para mí, la clave de esa impopularidad del arte de las vanguardias reside, en parte, en el desprecio que parece compartir por esas otras vertientes del arte que se encuentran más cerca de la psicología o de la sociología. Precisamente son las últimas inclinaciones que el arte contemporáneo está presentando hacia estos campos, de manera interdisciplinar, mediante la investigación artística y la mediación cultural, que están no acercando, sino más bien entrelazando, haciendo inseparables, y revitalizando, las dinámicas del arte contemporáneo y las masas. En este sentido, el arte se vuelve un instrumento de conocimiento, como bien pueden ser la filosofía o la ciencia, indispensable para el análisis de la realidad. Pero este es un posicionamiento del arte radicalmente diferente, no elitista, ya que cuenta con un alto grado de participación social y no está basado únicamente en las posibilidades estéticas que ofrece el medio, sino que más bien pone estas al servicio de una constatación de la realidad.

No debe olvidarse que en el penúltimo párrafo, advierte: “A las objeciones habría que añadir otra cosa: la insinuación de otro camino para el arte que no sea este deshumanizador ni reitere las vías usadas y abusadas”.³²⁰ Es decir, que el propio Ortega era consciente de los problemas que atañían a esta concepción del arte de vanguardia. En mi opinión, es difícil encontrar un arte que no sea deshumanizador si renunciamos a que el arte pueda ocuparse de las cuestiones relevantes para las personas. No es que el arte se vuelva otra cosa, pero sí que interactúe con agentes diferentes. En este caso, si un público mayoritario no muestra más interés por el arte, es posiblemente porque se han puesto en marcha algunos sistemas de alejamiento de las masas de un arte verdaderamente crítico. Uno de los trabajos necesarios para el futuro puede ser el mantener este acercamiento

320 *Ibid.*, p. 386.

e intercambio entre disciplinas que a su vez no desestime las cualidades estéticas de la obra.

LA TEORÍA PRAGMATISTA DE LA HISTORIA EN JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Marnie Binder

INTRODUCCIÓN. El filósofo español José Ortega y Gasset fue un historiador excepcional y erudito. El valor que asoció al estudio de la historia es claro y explícito, como resume la siguiente cita, en la que postula que es a través de un estudio cuidadoso de la historia, en un sentido general, como mejor podemos aprender para no repetir los errores del pasado (que, por supuesto, es asunto sobre el que muchos no estarían en desacuerdo): “Necesitamos de la historia íntegra para ver si logramos escapar de ella, no recaer en ella”.³²¹ En el argumento presentado aquí hay

³²¹ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, Austral, Madrid, 2007, p. 159.

un vínculo directo con el pragmatismo; en cómo a través de la historia y su estudio aprendemos más sobre los errores pasados que debemos evitar en el futuro, porque hay un énfasis en el funcionalismo y el instrumentalismo inherente al estudio histórico.

La historia y el estudio histórico son *útiles* en un sentido pragmatista. Ortega estaba principalmente interesado en el desarrollo de una “teoría de la historia” en vez de una “filosofía de la historia”, siempre describiendo su proceso como “meditación” en lugar de “filosofía”. En este sentido, Ortega se centró en el desarrollo de un estudio ontológico y epistemológico de la historia que detallaba específicas y metodológicas operaciones históricas en nuestros puntos de vista ontológicos y epistemológicos sobre la realidad y el conocimiento. Como él mismo explicó, en general, una “filosofía de la historia” resulta “incorrecta”, ya que “(l) llamar algo ‘filosofía de la historia’ partía del hecho de que se tenía la idea más confusa de la filosofía y se pensaba que de todo puede hacerse filosofía. [...] Mas no hay tal filosofía de la historia”.³²² También escribió, “[...] no hay tal filosofía de la historia. [...] se trata simplemente de ver si en ese caos que es la serie confusa de los hechos históricos pueden descubrirse líneas, facciones, rasgos, en suma, fisonomía; no ha habido época para la que el destino histórico no haya presentado algo así como una cara o sistema de facciones reconocibles”.³²³

Aunque aquí Ortega claramente niega que su trabajo represente una *filosofía* de la historia, sin duda hay elementos que evocan un historicismo laico semejante a los de Croce, Herder o Collingwood —por hacer referencia a unos pocos—, en el esfuerzo que se centra en el descubrimiento de un filtro generalizado para las fuerzas humanas que operan en la historia de la humanidad, en

322 JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Una interpretación de la historia universal*, Alianza, Madrid, 1989, p. 26.

323 *Ibid.*, p. 26

lugar de sólo una especie de listado de detalles históricos singulares. Otro componente de este punto de vista historicista es el objetivo de predicción; un estudio de la historia debería ayudarnos a prepararnos mejor para el futuro, lo cual es propio de un historicismo clásico que también se superpone con un estilo pragmatista de filosofía de la historia. Una filosofía de la historia debe contener siempre una interpretación filosófica de la historia, pero viceversa no es necesariamente el caso; lo que tal vez explique el hecho de que Ortega evitara que su trabajo fuera entendido como una “filosofía de la historia”. Una “teoría de la historia”, sin embargo, está más enfocada a desarrollar una explicación de la historia de forma más sistemática, incluso científica. En esto Ortega se centró, y esto le da un valor más pragmático, lo vincula más aún al pragmatismo. Hay una filosofía de la historia dentro de su filosofía, al margen de que se quiera admitir esto o no, ya que ciertamente existe una directa investigación filosófica de la historia en lo que respecta a examinar si hay dirección en la historia, y en investigar cuál es la naturaleza de la historia. Además, si en general se define una “filosofía de la historia” como una especie de “meta-historia”, entonces también es un tipo de teoría de la historia, puesto que existe cierta superposición de las categorías distintivas. Además, en algunos casos se puede sostener que una “teoría de la historia” es fundamentalmente una *filosofía personal* de una filosofía de la historia. Por lo tanto, es posible que lo que él etiqueta como teoría sea más bien una filosofía, o teoría, *de la historiografía*, ya que también hay una conexión cercana a una filosofía de la historiografía en la que nuestro supuesto conocimiento sobre el pasado y sobre los acontecimientos del pasado se examina filosóficamente.

Teniendo en cuenta sus análisis metafísicos, el término “teoría” es, en última instancia, más amplio que lo que define, y asimismo podría resultar insuficiente. Sin embargo, el foco de atención aquí privilegia la

interrelación entre Ortega y su aplicación del pragmatismo al escribir sobre el tema de la historia, en detrimento de la elaboración de la difícil terminología relacionada con la historia, teoría y filosofía. Hay muchas maneras en las que podemos clasificar los estudios de historia y filosofía, y cómo se superponen (por ejemplo, la filosofía analítica o crítica de la historia, el historicismo secular, la filosofía de la historiografía, etc.). Ortega habla de las líneas y características que se pueden descubrir en la historia, en lugar de concretos hechos históricos, porque una verdad histórica absoluta es inabordable. En cambio, en lo que nos deberíamos concentrar es en ‘tendencia(s) de tendencias’, algo que también es una noción muy pragmatista al estar imbuida de un relativismo en torno a la inaccesibilidad de la verdad, puesto que sólo podemos avanzar hacia ‘aproximaciones’, o, como Dewey lo llamó, “afirmaciones justificadas”.

Esta “teoría”, en lugar de “filosofía”, es, por lo tanto, *pragmatista* ya que tiene aplicación directa y útil, y el “uso” clave de esta teoría proporcionaría las maneras en que podrían evitarse los errores del pasado.³²⁴ Por lo tanto, existe un nivel fundamental del pragmatismo en las meditaciones de Ortega sobre la historia. Este nivel se evidenciará mediante el análisis en estas páginas de cómo la labor de Ortega es similar a la de los pragmatistas, sobre todo a la de aquellos que comparten su interpretación filosófica: los filósofos norteamericanos John Dewey y

324 Sobre este punto, JOHN T. GRAHAM argumentó que el objetivo de Ortega era configurar un estudio y una comprensión de la historia más “pragmático”: “Lo que quería de los historiadores era un tipo más ‘pragmático’ de historia, en un sentido verdaderamente pragmático de ‘utilidad’ y ‘aplicable’ en otras disciplinas y actividades, para los políticos, filósofos, críticos de arte, científicos sociales y humanistas” (“What he wanted from historians was a more ‘pragmatic’ kind of history, in a truly pragmatist sense of ‘useful’ and ‘applicable’ in other disciplines and activities, for politicians, philosophers, art critics, social scientists, and humanists”), *Theory of History in Ortega y Gasset: The Dawn of Historical Reason*, University of Missouri Press, Columbia, 1997, p. 24 (mi trad.).

William James, y el filósofo británico F. C. S. Schiller. El siguiente examen trata no sólo de ampliar las posibles lecturas de la teoría de Ortega de la historia, sino también de añadir al debate pragmatista sobre sus elementos inherentes una lúcida filosofía de la historia.³²⁵

EL HOMBRE NO TIENE NATURALEZA, SINO QUE TIENE HISTORIA. Para Ortega, los seres humanos tienen y son sus historias; esta es nuestra característica más definitoria. Ortega no fue la primera figura en declarar esto, por supuesto, pero desarrolló una perspectiva extraordinaria en la que una de las máximas centrales es que “el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene historia”. Una forma de rectificar esta afirmación a veces polémica es leer esto de forma pragmatista y anti-dualista en la que el hombre no tiene naturaleza, sólo historia, porque la historia es su naturaleza. Historia y naturaleza existen en una relación interdependiente porque la historia es un concepto más global que abarca la naturaleza, y, por lo tanto, es nuestra naturaleza. La Historia puede implicar cualquier elemento “heredado”, lo que puede conllevar algún legado genético, cultural, social, o del entorno; en otras palabras, algo más que “naturaleza” en un sentido tradicional y limitado del término. El estudio histórico adquiere así estas implicaciones pragmatistas de ser algo directa y tangiblemente útil. No debemos desestimar el gran valor que se encuentra en un estudio del pasado por las implicaciones que tiene para el futuro, aunque esté compuesto por eventos del *pasado*. La historia fundamentalmente existe en un continuo.

William James y John Dewey son las figuras de la tradición norteamericana que más se acercan a las meditaciones de Ortega sobre una teoría de la historia. El filósofo británico Schiller supondría un ejemplo del alcance que tuvo el pragmatismo en Europa, incluso tan

325 Mientras que Schiller se autoproclamaba “humanista”, fue sin duda el pensador más pragmatista en el continente europeo de la época.

temprano como la primera mitad del siglo veinte, a pesar de que la recepción del mismo fue relativamente menor fuera de Estados Unidos hasta fines del citado siglo. Sin embargo, es de notar que este acercamiento constituye un objetivo difícil puesto que Ortega se pronunció explícitamente contra el pragmatismo. Además, estos tres pragmatistas escribieron poco sobre el tema de la historia, haciendo así de mi proyecto un doble desafío. Tal vez estos paralelos propuestos son posibles como resultado de las circunstancias históricas compartidas por los mencionados intelectuales, o quizás pudieron darse porque realmente tenían algunos puntos de vista similares. De cualquier manera, el argumento que sostengo es que hay elementos en la teoría de Ortega sobre la historia que se asemejan al pragmatismo, sin especificar cómo entraron en su pensamiento, o sin detallar si estuvieron presentes en él desde un inicio, y también a pesar de su rechazo apasionado del pragmatismo. En cualquier tipo de estudio de comparación y contraste, invariablemente debemos tener en cuenta que no siempre tenemos certera noticia de los libros frecuentados.

PRAGMATISMO EN EUROPA. En general, la respuesta inicial al pragmatismo norteamericano en Europa fue mínima, aunque tuvo eco en figuras importantes de varias disciplinas académicas (si bien no tanto como a finales del siglo XX). Específicamente, desde aproximadamente 1900 hasta la década de los 1920 encontramos evidencia de que William James y Ferdinand Schiller fueron leídos en Europa. Hubo prominentes pensadores europeos en todo el continente, a principios del siglo XX, que incorporaron, en grado diverso, el pragmatismo en su pensamiento y sus obras. El representante clave del pragmatismo norteamericano en Europa, sin embargo, y quien incorporó más del pragmatismo en su obra y

pensamiento fue sin duda el filósofo británico Ferdinand Canning Scott Schiller. Schiller fue considerado el primer “pragmatista europeo”.

Si exploramos el continente, encontramos que en Francia el mensaje pragmatista inspiró a figuras como Henri Bergson, Maurice Blondel, Henri Poincaré, Pierre Duhem, Édouard Le Roy, André Laland, Émile Durkheim, Georges Sorel y Gérard Deladalle, y, más tarde, hacia mediados del siglo, a Michel Foucault, Gilles Deleuze y Jacques Lacan. En Italia, nos encontramos con pensadores autodefinidos como pragmatistas y humanistas, incluyendo a Giovanni Papini y Giuseppe Prezzolini. Inspirados también por el pragmatismo en Italia pueden citarse los nombres de Giovanni Vailati, Mario Calderoni, Giovanni Amendola y Antonio Aliotta. Hubo algunos influidos por el pragmatismo norteamericano en Alemania, particularmente después de la segunda guerra mundial. Antes de la guerra encontramos a Hans Vaihinger, profesor de filosofía en la Universidad de Halle, y después encontramos a los pragmatistas autoproclamados como Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas. Siguiendo nuestro recorrido por Europa, también localizamos a F. P. Ramsey en Inglaterra, y a Tomas Garrigue Masaryk y Karl Capek en la República Checa. Pero cada país es un caso en sí mismo, donde se dieron circunstancias distintas para la aceptación del pragmatismo, así como en algunos casos se verificó un rechazo posterior.

Como sabemos, en España Ortega declaró explícitamente su fuerte aversión por la tradición filosófica norteamericana. Sin embargo, lo que no se puede negar, al menos, es que esto es evidencia de su *conocimiento* de la filosofía norteamericana. En el segundo capítulo de *¿Qué es filosofía?*, Ortega dedica una pequeña sección al pragmatismo, en la que se percibe una aparente actitud despectiva hacia la filosofía norteamericana:

[...] la verdad es el precipitado intelectual de la utilidad práctica. Poco tiempo después, en los albores pueriles de nuestro siglo, se hizo de este pensamiento una filosofía: el pragmatismo. Con el simpático cinismo propio de los “yankees”, propio de todo pueblo nuevo —un pueblo nuevo, a poco bien que le vaya, es un *enfant terrible*—, el pragmatismo norteamericano se ha atrevido a declarar esta tesis: «no hay más verdad que el buen éxito en el trato de las cosas». Y con esta tesis, tan audaz como ingenua, tan ingenuamente audaz, ha hecho su ingreso en la historia milenaria de la filosofía el lóbulo norte del continente americano.³²⁶

Hay varias explicaciones posibles para esta visión negativa del pragmatismo, y por qué Ortega no fue abiertamente receptivo a él, al menos no de forma pública. En el citado fragmento no se le confiere mucha credibilidad ni mérito al pragmatismo. Sin embargo, lo que no se puede negar es que tal actitud por parte de Ortega al menos prueba su conciencia y lectura (parcial) del pragmatismo, que le llevó a formular este punto de vista. Hubo un fuerte sentimiento antiestadounidense en su día (recordemos la guerra hispanoamericana de

326 JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?*, Alianza, Madrid, 2007, pp. 35-36. En esto JAIME NUBIOLA tiene una interpretación muy parecida: “si no me equivoco en este pasaje, lo que Ortega está tratando de decir es que el pragmatismo es una tradición filosófica valiosa, pero es extranjera (‘centrífuga’) a la corriente principal de la filosofía europea. Por otra parte, se trata de un texto autobiográfico de Ortega en el que parece afirmar que el pragmatismo, que comenzó fuera de los límites de la escena europea, no alcanzó su plena madurez hasta que fue integrado en el marco de la filosofía alemana; es decir, en la corriente principal de su propia posición filosófica. Esto supone para mí una de las vías principales para la exploración de la superposición del pragmatismo y la filosofía hispana. Si uno entiende a Ortega como parte de un florecimiento alemán de raíces pragmáticas, es posible presentar los rasgos más distintivos de la filosofía hispana y, en especial, de la filosofía de James”, ‘The Reception of James in Continental Europe’, *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, III.1 (2011), pp. 73-85, cit. p. 81.

1898), y como tal, habría sido bastante desfavorable para él alinearse con esta tradición filosófica desde un punto de vista tanto personal como profesional, pero, aun así, hay similitud.

LA TEORÍA PRAGMATISTA DE LA HISTORIA EN ORTEGA. El primer punto clave de análisis de la teoría pragmatista de Ortega con la de la historia se da en la conexión con la noción de “experiencia”. En el pragmatismo, “experiencia” es un proceso continuo de interacción entre el individuo y su entorno, que resuena con la noción central de Ortega de “Yo soy yo y mi circunstancia”. Esto constituye en todo momento nuestra “realidad radical”, y también es nuestra realidad histórica —por lo tanto, es otra vez válida la máxima de Ortega que afirma que lo que tenemos es historia, no naturaleza.³²⁷ Para Dewey, el “individuo humano es él mismo una historia” debido a su “particular desarrollo en el tiempo”, así que hay un énfasis compartido sobre el papel central que la historia tiene en la formación de quienes somos y nuestra vida, para vincular a Ortega y a los primeros pragmatistas norteamericanos.

En segundo lugar, la visión pragmatista de “experiencia” puede a veces ser intercambiable con “historia”, puesto que la experiencia existe a lo largo de un continuo, ya que es pasado, presente y futuro. La historia, sin embargo, es más tangible, como esencialmente todo

327 Ortega escribió: “El hombre, señores, no tiene naturaleza sino tiene historia. La historia es el modo de ser un ente radicalmente variable. [...] Al hombre no se le puede identificar. Es un metafísico de *Arsenio Lupin*”; y clave en esto, continúa: “Y el método para entender lo que es la vida humana que es la realidad radical no es la razón pura, sino la razón histórica, la razón ultra-eleática”, *Obras completas*, tomo IX (1933-1948), Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2009, p. 557. Además, esto hace que la vida se viva esencialmente como una “libertad limitada” porque, aunque tenemos libertad de elección para maniobrar entre nuestras experiencias y circunstancias, no podemos controlarlas del todo.

es “histórico” porque el presente es efímero y se convierte en “la historia” casi tan rápidamente como se enuncia. El futuro es intangible, siendo en última instancia siempre una manifestación del pasado (como lo es también el presente). A similar conclusión pareció arribar James cuando afirmó: “El momento de *pasar* es lo único que fue, es o será concreto”.³²⁸ Ortega, del mismo modo declaró, “el hombre hace historia porque ante el futuro, que no está en su mano, se encuentra con lo único que tiene, que posee, es su pasado”.³²⁹ Lo que siempre podemos estudiar es el pasado, pero lo mismo no se puede proponer del presente transitorio o del futuro impredecible (por lo menos en su totalidad).

En la tradición pragmatista, el futuro mantiene un papel clave (aunque sigue siendo discutiblemente “histórico”) para llevar adelante el propósito de nuestro estudio histórico, ya que se tiene el objetivo de mejorar el porvenir a través del aprendizaje del pasado —una idea que Ortega comparte claramente con el pragmatismo. Schiller escribió: “Queremos ser capaces de hacer predicciones sobre el comportamiento futuro de las cosas con el fin de formar nuestra propia conducta acordemente”.³³⁰ Sabemos que los pragmatistas, en un debate sobre el papel del estudio histórico, defenderían sus aplicaciones instrumentalistas y funcionalistas, como Dewey subraya aquí: “la comprensión inteligente de la historia pasada es hasta cierto punto una palanca para mover el presente

328 “The *passing* moment is the only thing that ever concretely was or is or shall be”, JOHN J. McDERMOTT, *The Writings of William James: A Comprehensive Edition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1977, p. 158.

329 JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *En torno a Galileo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005, p. 143.

330 “We want to be able to make predictions about the future behaviour of things for the purpose of shaping our own conduct accordingly”, FERDINAND CANNING SCOTT SCHILLER, *Humanism: Philosophical Essays*, Macmillan and Co., Limited, London, 1903, p. 104.

hacia una cierta clase de futuro”; y esto apenas difiere del extracto de Ortega en el que se hace hincapié en la necesidad de estudiar la historia para evitar los errores del pasado.³³¹ Schiller está de acuerdo con este objetivo general del estudio histórico para mejorar nuestro futuro, como lo demuestra la siguiente cita:

Es sólo de un conocimiento de las tendencias de las cosas en el pasado del que somos capaces de predecir su futuro: es a través del estudio de lo que *ha sido* que descubrimos lo que *debe ser*, tanto en el sentido de lo que es y de lo que debería. [...] es sólo a través de un cuidadoso estudio de la historia de una cosa que podemos determinar la dirección de su desarrollo y descubrir el principio general que formula su evolución.³³²

331 “Intelligent understanding of past history is to some extent a lever for moving the present into a certain kind of future”, citado en J. E. TILES, *John Dewey: Critical Assessments*, Routledge, New York, 1992, Vol. IV, p. 63; en lo sucesivo como *Crítica evaluaciones IV*. Una vez más, esto apunta a cómo podemos reconciliar una filosofía que se enfoca hacia el futuro con un estudio del pasado, como Joseph Blau sucintamente propone: “¿Cómo fue posible que Dewey reuniera en su filosofía una preocupación genética de la historia y la preocupación pragmatista del futuro? En lo concerniente a Dewey, no había ningún conflicto entre estas dos maneras de contemplar nuestros problemas; los mismos se complementan en vez de estar en conflicto” (“How was it possible for Dewey to bring together in his philosophy both the genetic thinker’s historical concern for the past and the pragmatist’s concern for the future? As far as Dewey was concerned, there was no conflict at all between these two ways of looking at our problems; they supplemented each other, instead of being at war”), ‘John Dewey’s Theory of History’, *The Journal of Philosophy*, 57.3 (1960), pp. 89-100, cit. p. 94.

332 “It is only from a knowledge of the tendencies of things in the past that we are able to predict their future: it is by the study of what *has been* that we discover what *is to be*, both in the sense of what is about to, and of what ought to. [...] it is only by a careful study of the history of a thing that we can determine the direction of its development, and discover the general principle which formulates its evolution”, FERDINAND CANNING SCOTT SCHILLER, *Riddles of the Sphinx: A Study in the Philosophy of Evolution*, Swan Sonnenschein & Co., London, 1891, p. 205.

ANTI-DUALISMO. La noción de un continuo anti-dualista es una manera de rectificar una filosofía centrada en el futuro, como es el pragmatismo, con otra visión orientada al pasado, como la de Ortega; es decir, existe el pasado y el continuo (que también contiene el presente y el futuro), o el futuro y el continuo (que también contiene el pasado y el presente). Además, no hay ningún punto de comienzo o término *final* o *finito*, haciendo de la historia algo actualmente vivo y futurista, y no sólo el pasado. En esto radica otra forma de asimilar las dos perspectivas filosóficas que se centran una en el futuro (pragmatismo) y la otra en el pasado (Ortega). Mientras que las definiciones más tradicionales de la historia tienden a centrarse en la idea de una colección total o registro de eventos del pasado, *cerrados definitivamente*, esta no es la idea aquí promovida. Observando la historia desde una perspectiva más pragmatista, aunque se defina como tal con poca frecuencia, podríamos concluir que *la historia es una continuidad del pasado, presente y futuro de nuestras experiencias*.³³³ Este aserto constituye una manera de ayudarnos a entender mejor la siguiente afirmación de Ortega sobre como la historia está siendo constantemente formada: “[...] la vida histórica tiene la condición de cambiar constantemente. La historia es permanente inquietud y mutación”.³³⁴ La historia también tiene estas características epistemológicas y ontológicas de ser dinámico.

Pocos estarían en desacuerdo con el papel central que tiene la historia en nuestras vidas. Sabemos que este es el caso de Ortega. Dewey parece plantear lo mismo cuando califica la vida de una “cosa de historias” en la siguiente

333 Las raíces griegas del término “historia”, de hecho, no se refieren a algo “muerto”. “Histōr” se refiere a “aprendido, u hombre sabio”, y así “la historia” trata de un “saber narrativo” según estas raíces.

334 JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Una interpretación de la historia universal*, p. 24.

cita: “Porque la vida no es una marcha uniforme e ininterrumpida o un flujo; es una de las historias, cada una con su propio argumento, su propia creación y movimiento hacia su final, cada una con su propio movimiento rítmico particular; cada una con su propia singular e irreplicable cualidad impregnándolo todo”.³³⁵ Del mismo modo, Ortega escribió que el hombre se convierte en lo que es a través de su pasado; a través de sus experiencias y sus experimentos, “[...] va acumulando ser —el pasado—: se va haciendo un ser en la dialéctica de sus experiencias. Esta dialéctica no es de la razón lógica, sino precisamente de la histórica [...]”.³³⁶ De hecho, Ortega explícitamente utiliza el término pragmatista de “experiencia”, y define la historia en términos dialécticos, y, por ello, como una “acumulación de experiencias”.

Esta acumulación de experiencias, historias, o experiencias históricas, comprende nuestro *continuo* que es en definitiva nuestra vida y nuestra historia. Dewey escribió: “lo que constituye el cierre de una historia es siempre el comienzo de otra, y en esta capacidad la cosa en cuestión es transitiva o dinámica”.³³⁷ En el caso de James, también podría decirse que interpretó la historia más ampliamente como parte de un continuo; interpretación que la siguiente cita sugiere, aunque en ella no utilizara específicamente el término “historia”:

335 “For life is no uniform uninterrupted march or flow it is a thing of histories, each with its own plot, its own inception and movement toward its close, each having its own particular rhythmic movement; each with its own unrepeated quality pervading it throughout”, JOHN DEWEY, *Art as Experience*, Putnam, New York, 1934, p. 1.

336 JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema*, Alianza, Madrid, 2003, p. 48.

337 “Yet the thing which is a close of one history is always the beginning of another, and in this capacity the thing in question is transitive or dynamic”, JOHN DEWEY, *Experience and Nature*, Dover Publications, New York, 1958, p. 100.

El conocimiento de alguna otra parte de la corriente, pasado o futuro, cercano o remoto, siempre está mezclado con nuestro conocimiento de la cosa presente. Una sensación sencilla, como veremos más adelante, es una abstracción, y todos nuestros estados concretos de la mente son representaciones de objetos con cierto nivel de complejidad. Parte de la complejidad es el eco de objetos que acaban de pasar y, en menor grado, tal vez, el anticipo de aquellos a punto de llegar. Los objetos empalidecen, alejándose de la conciencia poco a poco. Si el pensamiento actual es de ABCDEFG, el próximo será de B C D E F G H, y después C D E F G H I —lo persistente del pasado desvaneciéndose sucesivamente a lo lejos, y las entradas del futuro llegan para componer la pérdida. Lo persistente de objetos viejos, y las entradas nuevas, son los gérmenes de la memoria y la expectativa, el sentido retrospectivo y prospectivo del tiempo. Estos dan continuidad a la conciencia, que de este modo puede considerarse una corriente.³³⁸

Esta es una ilustración eficaz de cómo este continuo es un evento y concepto en constante flujo e interconectado entre el pasado, el presente y el futuro, porque como escribió James, no es ABCDEFG, HIJKLMNOP, es

338 “The knowledge of some other part of the stream, past or future, near or remote, is always mixed in with our knowledge of the present thing. A simple sensation, as we shall hereafter see, is an abstraction, and all our concrete states of mind are representations of objects with some amount of complexity. Part of the complexity is the echo of the objects just past, and, in a less degree, perhaps, the foretaste of those just to arrive. Objects fade out of consciousness slowly. If the present thought is of ABCDEFG, the next one will be of B C D E F G H, and the one after that of C D E F G H I— the lingerings of the past dropping successively away, and the incomings of the future making up the loss. These lingerings of old objects, these incomings of new, are the germs of memory and expectation, the retrospective and the prospective sense of time. They give that continuity to consciousness without which it could not be called a stream”, WILLIAM JAMES, *The Principles of Psychology*, Dover Publications, New York, 1950, vol. I. (Henry Holt and Company, 1890), p. 606.

ABCDEFGH, BCDEFGH; una sola pieza del pasado se cae (pero *no* a la inexistencia) y se sustituye por una pieza del futuro, puesto que son capítulos separados en esta progresión, que confluyen continuamente en una cadena interconectada, anti-dualísticamente. Se cambia uno por otro que vino antes puesto que todavía están conectados. Esta noción de una cadena de acontecimientos interconectados parece ser el mismo argumento que Ortega plantea en la siguiente cita:

La historia es un sistema —el sistema de las experiencias humanas, que forman una cadena inexorable y única. De aquí que nada pueda estar verdaderamente claro en historia mientras no está toda ella clara. [...] Cualquier término histórico, para ser preciso, necesita ser fijado en función de toda la historia.³³⁹

Es evidente que Dewey compartía la visión de la historia como un continuo, al afirmar que no hay ninguna “ruptura completa por un lado y mera repetición por el otro”.³⁴⁰ Por lo tanto, está claro que existe una continuidad con nuestra experiencia en la historia, en cómo esta se extiende desde el pasado hacia y dentro del presente, y, más allá, hacia el futuro. Aunque Dewey utiliza el término “experiencia” en vez de historia, en él la experiencia tiene un sentido inherente a la historia también: “Debido a la fusión continua, no hay agujeros, uniones mecánicas ni centros muertos cuando tenemos una experiencia. Hay pausas, puntos de descanso que marcan y definen la calidad del movimiento. Ellos, en definitiva, resumen lo que ha sido sometido [...]”.³⁴¹ En el mismo sentido,

339 JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema*, p. 51.

340 Citado en J. E. TILES, *Critical Assessments IV*, p. 67.

341 “Because of continuous merging, there are no holes, mechanical junctions, and dead centers when we have an experience. There are

Schiller sostuvo que “puede sostenerse con confianza que ningún evento que se produzca en el futuro no aparecerá inteligentemente conectado con sus antecedentes, una vez que haya sucedido”.³⁴² Hay acuerdo entre los cuatro filósofos aquí citados en torno a que la historia no es sólo el pasado, puesto que también es el presente efímero y el futuro imprevisible.

UNA METODOLOGÍA PRAGMATISTA DE LA HISTORIA Y EL ESTUDIO HISTÓRICO. Una filosofía explícitamente pragmatista de la historia se centra en cómo un estudio de la historia tiene futuras aplicaciones prácticas; la historia proporciona una base epistemológica para el futuro. La historia tiene gran valor tangible porque puede ser estudiada de manera empírica. Dewey propuso que “el pragmatismo, por lo tanto, se presenta como una extensión del empirismo histórico, pero con esta diferencia fundamental, que no insiste en fenómenos antecedentes sino en fenómenos consiguientes; no en los precedentes, sino en las posibilidades de acción”.³⁴³ En la siguiente cita encontramos a Ortega otra vez enfocado en las aplicaciones futuras del estudio histórico con un sentido pragmatista:

pauses, places of rest, but they punctuate and define the quality of movement. They sum up what has been undergone [...]”, J. DEWEY, *Art as Experience*, p. 2.

342 “We can confidently lay it down that no event will ever occur which will not seem intelligently connected with its antecedents after it (has) happened”, SCHILLER, *Studies in Humanism*, General Books, Memphis, 2010, p. 242.

343 “Pragmatism, thus, presents itself as an extension of historical empiricism, but with this fundamental difference, that it does not insist upon antecedent phenomena but upon consequent phenomena; not upon the precedents but upon the possibilities of action”, J. DEWEY, *The Philosophy of John Dewey: 1. The Structure of Experience, 2. The Lived Experience*, ed. John McDermott, The University of Chicago Press, Chicago, 1981, p. 51.

Las experiencias de vida hechas estrechan el futuro del hombre. Si no sabemos lo que va a ser, sabemos lo que no va a ser. Se vive en vista del pasado. [...] Ahora bien: del hombre es preciso decir, no sólo que su ser es variable, sino que su ser crece y, en este sentido, que progresa.³⁴⁴

Aún más sucinto, escribe: “Recordamos el pasado porque esperamos el futuro y en vista de él”.³⁴⁵ Esta idea sirve, de hecho, a Ortega para definir específicamente la figura del “historiador”; este es un “profeta en reverso”, siendo así un medio para tratar de prever el futuro y, como tal, contribuir a estar mejor preparados.³⁴⁶ Por lo tanto, es perceptible un instrumentalismo enfocado en el futuro en la filosofía de Ortega como un punto claro de diálogo con los pragmatistas. En un esfuerzo por profundizar en la conexión histórica con el concepto clave del pragmatismo de “experiencia”, más sencillamente podemos decir que epistemológica y metafísicamente, la experiencia es, en términos simples, lo que experimentamos o vivimos, lo que llega a ser. Por lo tanto, si la historia es una parte inherente de esta noción de experiencia y si es asimismo un continuo, entonces la historia es lo que experimentamos, o bien la experiencia histórica es simplemente lo que experimentamos, lo que llega a ser históricamente; en definitiva, lo que experimentamos como históricamente útil, *pragmáticamente*.

La historia nunca puede ser registrada completamente en todos sus detalles ni de manera totalmente objetiva, ya que es lo que experimentamos que es; sobre esto

344 JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema*, pp. 48-49.

345 JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *En torno a Galileo*, p. 143.

346 Escribe Ortega: “Schlegel solía decir que un historiador es un profeta del revés, pero yo sostengo que eso implica también que el profeta es un historiador a la inversa, un hombre que narra por anticipado el porvenir”, *ibid.*, p. 184.

pocos estarían en desacuerdo. Esto es un filtro clave que debemos mantener mientras profundizamos en una filosofía de la historiografía. Esta era la idea de James, como esta cita sugiere:

El pasado está siendo recreado constantemente en nuestras prácticas cotidianas a través de una pluralidad de heterogéneas actividades interpretativas, formales e informales, conscientes e inconscientes. Estas diversas actividades interpretativas que recrean el pasado y mantienen nuestros recuerdos vivos incluyen una fuerte regulación de prácticas diseñadas para este propósito: por ejemplo, la escritura y la lectura de narrativas históricas (memorias, biografías, libros de historia, etc.), celebración de conmemoraciones y la creación y consumo de obras de arte históricas (películas, pinturas, novelas, canciones, etc.); pero también actividades más informales que tienen un componente histórico o retrospectivo: por ejemplo, hábitos y costumbres que reproducen cómo las cosas se hacían anteriormente; formas de hablar (nombrar, describir, alabar, etc.) que evocan de maneras particulares sujetos, eventos y culturas del pasado; y usos e interpretaciones de símbolos del pasado (por ejemplo, la bandera confederada, la Cruz, el triángulo rosa, etc.). Hay muchas instituciones (museos, sociedades históricas, universidades, gobiernos, etc.), muchos artefactos (archivos, bibliotecas, objetos conmemorativos públicos tales como estatuas, placas, etc.) y muchas disciplinas (historia, antropología, museografía, crítica cultural, etc.) que participan activamente en las prácticas epistémicas que dan forma a nuestras creencias sobre el pasado; pero más importante aún, hay siempre una pluralidad irreductible de las perspectivas experienciales y *agenciales* involucradas en estas prácticas. Por ello, los agentes que participan en las prácticas interpretativas que recrean el pasado presentan (o al menos pueden presentar) aspectos diferentemente organizados y situados con distintos

temperamentos, y proceden de manera diferente en la evaluación de sus memorias y en la reconstrucción de su pasado.³⁴⁷

Desde una perspectiva que relacione a Ortega con el pragmatismo, hay que mantener la idea de que la historia es lo que experimentamos que es, y así, en realidad, a veces los libros de historia nos informarán más sobre los autores y las circunstancias históricas de la época en la que fueron escritos y publicados que sobre sus propios detalles históricos. Esto puede constituir una afirmación obvia, pero a menudo está ausente como parte clave de las lentes que siempre deberíamos aplicar al estudio histórico. Ortega, refiriéndose a sus “meditaciones

347 “The past is constantly being recreated in our everyday practices through a plurality of heterogeneous interpretative activities, formal and informal, conscious and unconscious. These diverse interpretative activities that recreate the past and maintain our memories alive include heavily regulated practices designed for this purpose: for example, writing and reading historical narratives (memoirs, biographies, history books, etc.), celebrating commemorations, and creating and consuming historical artworks (movies, paintings, novels, songs, etc.); but also more informal activities that have a historical or retrospective component: for example, habits and customs that reproduce how things had been done previously; ways of talking (naming, describing, praising, etc.) that echo in particular ways past subjects, events, and cultures; and ways of using and interpreting symbols from the past (e.g., the confederate flag, the cross, the pink triangle, etc.). There are many institutions (museums, historical societies, universities, governments, etc.), many artifacts (archives, libraries, public commemorative objects such as statues, plaques, etc.), and many disciplines (history, anthropology, museology, cultural criticism, etc.) that actively participate in the epistemic practices that shape our beliefs about the past; but even more importantly, there is always an irreducible plurality of experiential and agential perspectives involved in these practices. For the agents who participate in the interpretative practices that recreate the past have (or at least can have) differently organized and differently situated selves with different temperaments, and they go about differently in the assessment of their memories and in the reconstruction of their past”, *100 Years of Pragmatism: William James’s Revolutionary Philosophy*, ed. de John J. Stuhr, Indiana University Press, Bloomington, 2010 (Kindle Edition), p. 132.

históricas”, como él prefería llamarlas, sostenía, como ya se indicó, que “se trata simplemente de ver si en ese caos que es la serie confusa de los hechos históricos pueden descubrirse líneas, facciones, rasgos, en suma, fisonomía; no ha habido época para la que el destino histórico no haya presentado algo así como una cara o sistema de facciones *recognoscibles*”.³⁴⁸ James describe del mismo modo lo que podríamos llamar una capacidad para descubrir *las tendencias de las tendencias*, pero no verdaderas naturalezas; así como “líneas”, proponiendo que las “Líneas de INFLUENCIA pueden ser rastreadas”.³⁴⁹ Schiller escribió asimismo que,

[...] por medio de un estudio de la historia es que vamos a ver la deriva de ese proceso, y si ese proceso admite o exige una interpretación teleológica, entonces seremos capaces de prever su final y anticipar su futuro, y cumplir suficientemente con nuestros propósitos, a pesar de que la naturaleza íntegra de una cosa sólo podría expresarse plenamente en toda su historia. El intento, por el contrario, de determinar la validez de una cosa al margen de su historia y perspectivas, parecería puro disparate.³⁵⁰

Claramente hay acuerdo dentro de este diálogo infundido de pragmatismo. Esta conclusión es bastante pragmatista al advertir que lo más importante es la

348 JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Una interpretación*, p. 26.

349 “Lines of INFLUENCE can be traced”, WILLIAM JAMES, *Pragmatism and the Meaning of Truth*, Routledge, New York, 1992, p. 74.

350 “[...] it will be from a study of history that we shall see the drift of that process, and if that process should admit of, or demand, teleological interpretation, we shall thus be enabled to forecast its end, and to anticipate its future, sufficiently for our purposes, even though the whole nature of a thing could only be fully expressed in its whole history. The attempt, on the other hand, to determine the validity of a thing apart from its history and prospects would seem sheer folly”, SCHILLER, *Studies in Humanism*, p. 150.

manera en que experimentamos algo (en lugar de la experiencia en y de sí mismo), porque es lo que podemos estudiar directamente; es la utilidad, más que cualquier verdad absoluta y universal, lo que se busca. Los pragmatistas, como sabemos, no buscan verdades absolutas, más bien buscan aplicaciones útiles; o, como Dewey lo denominaba apropiadamente “afirmaciones justificadas”. Semejante actitud fue asumida también por Schiller, al postular que “toda historia es auxiliada por lo que recordamos y cómo lo articulamos [...] la cuestión no es la certeza de los relatos, sino si los mismos serán o no útiles”.³⁵¹ El valor epistemológico de la historia, por lo tanto, está nítidamente destacado desde esta perspectiva pragmatista en el uso que tiene, como un proceso *no-teleológico* de la investigación. Epistemológicamente, no podemos realmente estar seguros si descubrimos hechos históricos, si describimos o narramos hechos históricos, o si los dos pueden superponerse —desde un punto de vista pragmatista, en verdad no necesitamos ser totalmente anti-realistas, aunque sobre lo que sí podemos estar ciertos es en que el pasado se narra desde un punto de vista subjetivo. De lo que no podemos estar seguros es si hay momentos en que el pasado se solapa con algún tipo o contenido de verdad histórica universal. Ortega estaría de acuerdo con este punto de vista, que es muy pragmatista. Conviene recordar que en él se daba una tendencia hacia una filosofía idealista, hacia un tipo de conocimiento histórico que fuera alcanzable, o bien la noción de que existe algo de contenido histórico *a priori*.

La historia no está destinada a repetirse completamente igual porque tenemos el poder de interpretarla y aplicarla *pragmáticamente*. Nuestro motivo es, en parte, esa *interpretación* de la historia, ya que la historia es selectiva y está escrita desde una perspectiva específica. Nuestro

³⁵¹ “All history is aided by what we recall and how we articulate it [...] the question is not how true the tales are, but whether they will prove useful”, SCHILLER, *Studies in Humanism*, p. 238.

motivo puede dar forma a nuestra interpretación (por ejemplo, la *confirmation bias* en la psicología), lo que conlleva influir el impacto potencial de los acontecimientos de la historia en el presente y en el futuro. Ese motivo puede venir en forma de notoriedad explícita o incluso ganancia financiera, y también puede manifestarse en forma de una pirámide de supuestos inconscientes que afectan a toda una línea de razonamiento inferencial. El punto aquí es que, en un sentido algo kierkegaardiano, lo que podemos afirmar es que el registro histórico es subjetividad, en cualquiera de las formas específicas en que este motivo sea definido.

Clave en la filosofía de Ortega es su “perspectivismo”; la idea de que todo se nos manifiesta en perspectivas individuales, ninguna de los cuales son verdaderas o falsas, y la única falsedad es decir que una perspectiva es absolutamente verdadera o falsa. Para Dewey, hay posibilidades “indefinidas” en nuestras posibles interpretaciones de nuestras experiencias (o, podemos añadir aquí, historia): “así la experiencia llega a la hondura de la naturaleza; tiene profundidad. También cuenta con amplitud y hasta con una medida indefinidamente elástica. Se extiende. Este estiramiento constituye inferencia”.³⁵² Hay que notar aquí cómo Dewey se refiere a esto como una inferencia; no un hecho, pero algo que “llena los vacíos”, por decirlo así, porque esa lente selectiva y subjetiva siempre hará interpretación histórica pluralista, en un sentido ontológico. Las implicaciones de esta conclusión pueden parecer obvias, pero como sabemos, cualquier conclusión relativista supone que no hay verdades ni absolutas ni universales. Si la historia es completamente subjetiva, esta conclusión pone en duda *todo* registro histórico. No hay ningún final de la investigación, ya que es “indefinidamente elástica”, que es

³⁵² “Experience thus reaches down into nature; it has depth. It also has breadth and to an indefinitely elastic extent. It stretches. That stretch constitutes inference”, J. DEWEY, *Experience and Nature*, p. 4a-I.

otra razón por la cual sólo podemos investigar y proponer conclusiones inductivamente inferenciales. El argumento necesario que debe añadirse es que hay un nivel inherente de la historia implicada en el término “experiencia” para los pragmatistas, pero no es, por supuesto, la única implicación. Aun así, en relación a la historia y al estudio histórico, Dewey plantea que,

*toda construcción histórica es necesariamente selectiva. Puesto que el pasado no puede ser reproducido en su totalidad y vivido otra vez, este principio puede parecer demasiado obvio para merecer ser calificado de importante. Pero es de importancia porque su reconocimiento obliga a prestar atención al hecho de que todo en la escritura de la historia depende del principio utilizado para el control de selección. Este principio decide el peso que se asignará a los últimos acontecimientos pasados, lo que será admitido y lo omitido; decide también cómo se arreglan y ordenan los hechos seleccionados. Más aún, si se reconoce el hecho de la selección primaria y básica, nos comprometemos a la conclusión de que toda la historia necesariamente está escrita desde el punto de vista del presente y es, en un sentido inevitable, la historia no sólo del presente sino también al mismo tiempo aquella que es contemporáneamente considerada como importante en el presente.*³⁵³

353 “All historical construction is necessarily selective. Since the past cannot be reproduced *in toto* and lived over again, this principle might seem too obvious to be worthy of being called important. But it is of importance because its acknowledgment compels attention to the fact that everything in the writing of history depends upon the principle used to control selection. This principle decides the weight which shall be assigned to past events, what shall be admitted and what omitted; it also decides how the facts selected shall be arranged and ordered. Furthermore, if the fact of selection is acknowledged to be primary and basic, we are committed to the conclusion that all history is necessarily written from the standpoint of the present, and is, in an inescapable sense, the history not only of the present but of that which is contemporaneously judged to be important in the present”, J. DEWEY,

Hay, por supuesto, muchas maneras en que la historia resulta subjetiva y selectiva. Los historiadores del pasado seleccionan datos históricos específicos, porque hay ciertos datos históricos o tradiciones consideradas particularmente importantes para mantener registros. Desde un punto de vista pragmatista, es así porque necesitamos corroborar continuamente nuestras “afirmaciones justificadas”, o las inferencias que hacemos, ya sea a través de la justificación de una comunidad, como el pragmatista Richard Rorty elaboraría más adelante, o a través de algún otro tipo de prueba de utilidad. De igual manera, esto se puede decidir de múltiples formas, ya sea por los individuos o por la cultura y la sociedad de la época (la historia es histórica). Así, la justificación puede ser definida, creada, y cumplida por la misma fuente o grupo. Dewey señala que: “[...] la escritura de la historia en sí misma es un acontecimiento histórico. Es algo que sucede y que en su ocurrencia tiene consecuencias existenciales”.³⁵⁴ Esto es así porque la historia tiene esencialmente un “doble sentido”, porque en el acto de la grabación de la historia deja su propia huella y, posteriormente, puede cambiar el futuro curso de los eventos, a la vez que los detalles históricos y sus contenidos. Hay datos históricos que son particular e individualmente pertinentes para la exploración e interpretación de los historiadores, y para usar el término de Ortega en este punto, hay perspectiva en todo esto que de forma individual realiza selecciones específicas de datos históricos. Especialmente importante —sostiene Dewey— es que la subjetividad del público en el momento en que se escribe la historia sea lo que predisponga la

Logic: The Theory of Inquiry, Henry Holt and Company, New York, 1938, p. 235.

354 “[...] the writing of history is itself a historical event. It is something which happens and which in its occurrence has existential consequences”, J. DEWEY, *Logic*, p. 237.

elaboración de cualquier relato de la historia, porque es la audiencia de la historia y sus intereses lo más importante; o bien, en parte, los historiadores pueden fallar en su esfuerzo por concitar la atención si no responden a los intereses y predisposiciones de la audiencia en general. Por ende, el “uso” es social, comunitario y definido; por ejemplo, ¿cuántos están inclinados a leer “La historia de los elefantes” de Aristóteles antes del resto de sus obras? Para ser justos, por supuesto parte de su dificultad puede basarse en el hecho de que el trabajo de Aristóteles está compuesto por los apuntes de sus estudiantes, pero aun así, debe haber un uso que vaya más allá del material en sí mismo y a cómo será recibido y *utilizado* en la comunidad en general. Es la memoria del gran público la que es más duradera —selectiva también—, junto con los prejuicios del historiador individual. Cuanto mayor sea la memoria acumulada, más indeleble y permanente será la huella de esa perspectiva.

Como lo haría un pragmatista pluralista, concluimos que hay tantas interpretaciones como perspectivas, y esto se aplica, por lo tanto, también a la historia. La historia es la perspectiva, y, por extensión, es subjetiva. Hay tantas interpretaciones históricas como perspectivas históricas. Ortega estaría de acuerdo. Del mismo modo, la interpretación de Stuhr aquí resume bien lo que James propuso:

Nuestras creencias sobre el pasado mantienen su fuerza vital, si la mantienen, gracias a diarias negociaciones epistémicas, incrustadas en una compleja red de prácticas interpretativas que implican siempre una multiplicidad de perspectivas. Es dentro de estas prácticas interpretativas plurales y diversas que nuestras negociaciones epistémicas sobre los

recuerdos individuales y colectivos se establecen, así como la objetividad y la verdad de nuestras creencias sobre el pasado.³⁵⁵

Sin duda esto resuena con el siguiente argumento de Ortega:

Porque historia es entender bien las realidades humanas a que estos documentos aluden y que esos documentos son, y esta intelección supone poseer todo un surtido de difíciles teorías, fundamentales unas e instrumentales otras, que esos beneméritos hombres no conocen e ignoran concienzudamente, tanto que ni siquiera las echan de menos. Pero sin ellas no hay historia. Por eso es la historia todavía una ciencia adolescente que con frecuencia balbucea.³⁵⁶

Para continuar con la evidencia del papel del perspectivismo, nuestras perspectivas subjetivas moldean nuestra memoria, y, por extensión lógica, el registro del pasado:

La idea de que la retrospectión puede proceder a través de la malla de diversas perspectivas sugiere un modelo de negociación de la memoria. Según este modelo pluralista de negociación, la memoria no es algo que puede ser completamente monopolizado y, por lo tanto, permanece siempre más allá del control exclusivo de cualquier perspectiva singular,

355 “Our beliefs about the past maintain their vital force, if they do, thanks to day-to-day epistemic negotiations embedded in a complex network of interpretative practices that always involve a multiplicity of perspectives. It is within these plural and diverse interpretative practices that our epistemic negotiations about individual and collective memories take place, and the objectivity and truth of our beliefs about the past is established”, *100 Years of Pragmatism*, p. 132.

356 JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Una interpretación*, p. 91. También dice, “[...] por historia entiendo el estudio de la realidad humana desde el más remoto pasado hasta los hombres presentes inclusive”, *ibid.*, p. 90.

ya sea la perspectiva de un individuo en particular o de un determinado grupo o institución. Nuestra memoria, tanto individual como colectiva, es forjada y mantenida a través de procesos (a menudo inconscientes) de negociación en que diferentes puntos de vista experienciales se cruzan y diferentes perspectivas *agenciales* se coordinan. El pasado de los individuos y los pueblos no es algo fijo e inerte; nuestra relación epistémica con el pasado está siempre elaborándose a través de nuestra agencia y negociaciones.³⁵⁷

Schiller expone sobre este importante punto, y analiza cómo la “historia es histórica” en su ensayo ‘Platón y sus predecesores’.³⁵⁸ En este trabajo se plantea la cuestión de cómo Platón ha sido leído y entendido en el tiempo, y cómo su recepción ha sido modificada dependiendo del momento histórico. La interpretación, o la perspectiva de los filtros de la interpretación, por lo tanto, es histórica. Interpretación y perspectiva están incrustadas en un momento histórico, así como nuestras lecturas de Platón han dependido de nuestras historias de la época. Según el momento histórico, nos resultarán interesantes e importantes partes diferentes. De ahí la relevancia

357 “The idea that retrospection can proceed through the meshing of diverse perspectives suggests a negotiating model of memory. According to this pluralistic negotiating model, memory is not something that can be fully monopolized, and, therefore, it always remains beyond the exclusive control of any singular perspective, be it the perspective of a particular individual or that of a particular group or institution. Our memory, both individual and collective, is forged and maintained through negotiating processes (often unconscious) in which different experiential standpoints intersect and different agential perspectives are coordinated. The past of individuals and peoples is not something fixed and inert; our epistemic relation with the past is always in the making through our agency and negotiations” (*100 Years of Pragmatism*, p. 132).

358 F. C. S. SCHILLER, ‘Plato and his Predecessors’, *Quarterly Review* 204, no. 406 (1906), p. 63.

del apotegma *la historia es histórica* para nuestra metodología de una filosofía pragmatista de la historia en la teoría de Ortega.

El estudio de la historia, como historia en sí misma, siempre permanecerá inacabada. No hay ningún final en la investigación, como la mayoría de los pragmatistas concluiría:

Es importante señalar que la reconstrucción crítica del pasado es una tarea interminable. No importa cuánta reflexión crítica se emplee en el establecimiento y la evaluación de nuestras memorias, la reconstrucción crítica de nuestras creencias sobre el pasado no puede alcanzar un punto final o declararse finalizada.³⁵⁹

CONCLUSIÓN. Este diálogo ha sido breve, pero se ha demostrado, sin embargo, que existe una filosofía de la historia presente en el pragmatismo, y que hay algo de pragmatismo presente en la teoría de Ortega sobre la historia. Así, al igual que el carácter continuo de la historia y del estudio histórico, estos temas se deben explorar más a fin de añadir capas de interpretación a la teoría de Ortega sobre la historia y la filosofía inherente de la historia dentro del pragmatismo.

Vivimos mayormente en el presente, y la mayor parte del tiempo con una orientación al futuro. Pero más tangible es de donde venimos; es el pasado que nos ha traído a donde estamos hoy, y lo que puede ser más concretamente y sustancialmente estudiado. La esencia de la historia es siempre una fuente para todo estudio, sea epistemológico, ontológico o moral. La historia es tan fundamentalmente humana; *es nosotros*. Nosotros

359 "It is important to note that the critical reconstruction of one's past is a never-ending task. No matter how much critical reflection goes into the establishment and evaluation of our memories, the critical reconstruction of our beliefs about the past cannot reach an end-point and be declared final", *100 Years of Pragmatism*, p. 133.

somos historia, y no debemos subestimar o desvalorar la importancia de su estudio y de la contribución de las filosofías sobre la historia y cualquier interpretación filosófica del conocimiento, juicio, o registro histórico. Las raíces etimológicas del término “historia” significan en griego esencialmente “consulta y conocimiento ganado de la investigación”; por lo tanto, nunca debemos limitar nuestras conclusiones y alcances de la investigación; todo lo contrario, debemos siempre cavar más profundamente. Después de todo, como James afirma, la filosofía es una disciplina general para la exploración de los dilemas para los que no hay respuestas satisfactorias. La misma definición general puede ser aplicada a cualquier filosofía de la historia en el sentido más amplio. Uno de los primeros historiadores, Policivo (c.198-117 A.C.) señaló la naturaleza “pragmática” de la necesidad de contemplar y estudiar la historia: “los hombres no tienen mayor correctivo de conductas que el conocimiento del pasado [...]”.³⁶⁰ Por lo tanto, el valor de una filosofía de la historia, en cualquier forma específica que pueda darse, no puede ser *sobre*-apreciada o sobrevaluada, como tan sucintamente sostuvo Dionisio de Halicarnaso: “la historia es la enseñanza de la filosofía por ejemplos”.³⁶¹

³⁶⁰ ROBERT M. BURNS, *Philosophies of History: From Enlightenment to Postmodernity*, Blackwell Publishing, Oxford, 2000, p. 5.

³⁶¹ *Ibid.*

ORTEGA Y EL CRISTIANISMO COMO FILOSOFÍA

Alejandro Martínez Carrasco

En su obra inacabada *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, de 1947, Ortega afirmó que la auténtica filosofía cristiana quedó nonata por culpa de la influencia griega, “y con ello ha perdido la humanidad una de sus más altas posibilidades”.³⁶² Unos años antes, en el curso *El hombre y la gente* de 1939-1940, había llegado a anunciar incluso un estudio sobre el concepto de filosofía cristiana en pugna con Étienne Gilson.³⁶³ Anteriormente

³⁶² *La idea de principio en Leibniz*, IX, p. 1023. Las obras de Ortega son citadas por la edición *Obras completas*, Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2004-2010, 10 vols. Se citan sin anteponer el nombre del autor e indicando en números romanos el volumen.

³⁶³ Cfr. *El hombre y la gente* (curso de 1939-1940), IX, p. 299.

ya había descrito el cristianismo como una de las grandes experiencias humanas, que Descartes había intentado continuar filosóficamente,³⁶⁴ y se había lamentado de que la inspiración cristiana hubiese sido poco aprovechada para la interpretación de las cosas.³⁶⁵ Valgan estas pocas afirmaciones como muestra del interés de Ortega por el cristianismo desde el punto de vista filosófico.

Antonio Regalado insistió en su clásico libro *El laberinto de la razón* en el acercamiento del Ortega de la segunda navegación al cristianismo como inspiración filosófica. Más aún, para este autor la filosofía madura de Ortega es una síntesis entre el cristianismo y Grecia; afirmación que evoca la declaración expresa de Ortega de querer unir la idea cristiana de la vida, bajo la imagen del valle de lágrimas, con la idea griega, bajo la imagen del *stadion* deportivo, también reflejada en las conocidas páginas de *La idea de principio en Leibniz* sobre el lado dramático y el lado jovial de la filosofía. Un aspecto más, éste de la presencia del cristianismo como motivo filosófico importante, en el que cabe percibir la influencia de Heidegger, cuya profundización en la finitud y temporalidad de la vida humana había ido de la mano de la reflexión sobre el cristianismo y la experiencia religiosa y de la lectura de San Agustín.³⁶⁶

Con estas observaciones no pretendo dar a entender ni mucho menos que la filosofía de Ortega nazca del cristianismo o que haya ido madurando y perfilándose impulsada por una directa influencia cristiana. Más exactamente, cuando en su etapa madura dirige una atención especial al cristianismo lo entiende e interpreta

364 Cfr. Guillermo Dilthey y *la idea de vida*, VI, p. 225.

365 Cfr. *En torno a Galileo*, VI, p. 500.

366 Cfr. A. REGALADO GARCÍA, *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Alianza, Madrid, 1990, pp. 139-142, 198, 218-222. Cfr. también P. CEREZO GALÁN, *La voluntad de aventura*, Ariel, Barcelona, 1984, pp. 159-164.

en función de su propia filosofía, al servicio de ella podríamos decir. Esto explica también la valoración ambigua o dual que hace del cristianismo en función de frente a qué adversario lo trae en cada momento a colación; así, encontramos valoraciones claramente positivas cuando se enfrenta al racionalismo y ve al cristianismo de su lado, mientras que predominan las negativas cuando lo asimila a posturas nihilistas o existencialistas.³⁶⁷ En cierto sentido, este uso ambiguo y que se podría denominar circunstancial, presente de hecho a lo largo de toda su obra y no sólo en su etapa de madurez, es a la vez causa y consecuencia de la ambigüedad y falta de claridad de los términos religiosos que Ortega emplea, como ha hecho notar algún intérprete.³⁶⁸

De hecho, precisamente este acercamiento que cabría llamar interesado al cristianismo, visto siempre a la luz de las ideas que le interesa subrayar en cada momento, es fuente de parcialidades o relativas deformaciones en su interpretación, cuyo examen crítico se va a dejar aquí de lado.³⁶⁹ El objetivo de este trabajo es ver cómo se puede entender la filosofía de Ortega a la luz de sus comentarios sobre el cristianismo y la llamada filosofía cristiana; no me interesa tanto ver qué dice sobre el cristianismo y si eso responde a la verdad o no, sino comprender y exponer algunos puntos centrales de su filosofía. De este modo, pretendo en estas breves páginas dar razón de su interés por el cristianismo como filosofía, o, mejor dicho, como inspiración para la filosofía, y de la perspectiva e intencionalidad que dirige este interés.

367 Cfr. A. REGALADO GARCÍA, *El laberinto de la razón*, p. 202.

368 Cfr. A. MORENO FERNÁNDEZ, 'Ortega y Gasset: religión y problema en España', *Pensamiento*, vol. 67, 253 (2011), p. 486.

369 Para un examen crítico de su interpretación del cristianismo cfr. M. P. RAMIRO DE PANO, *Dios y cristianismo en Ortega y Gasset*, Universidad Complutense, Madrid, 1997, esp. la introducción y el capítulo IV.

INTERÉS POR EL CRISTIANISMO. A menudo se ha hecho notar la frecuencia con la que Ortega habla de Dios o la religión en sus *escritos*, a la vez que la brevedad y fragmentariedad de estas menciones. Aunque no haya sido uno de los temas predilectos o habituales de los investigadores sobre la obra orteguiana, tampoco ha sido un tema ignorado. Sobre la religión en el pensamiento de Ortega existen tres monografías,³⁷⁰ además de un cierto número de artículos de valor e interés desiguales, sin contar otros libros en los que este tema, sin ser el central, ha sido tratado con cierto detalle. Aunque aquí tocaré algunos aspectos ya presentes en parte en esta bibliografía existente, me propongo una finalidad diferente: examinar de modo sistemático la intencionalidad del uso del cristianismo por parte de Ortega de tal modo que ayude a reflejar algunos de los puntos de su propia filosofía que en sus últimos años más interés tenía en subrayar.

Por supuesto no se trata de ver si Ortega fue o no cristiano y en qué medida, o cuál fue su relación personal con el cristianismo, cuestiones sobre las que se puede encontrar abundante información en libros y artículos publicados de carácter biográfico.³⁷¹ Es evidente que

370 M. P. RAMIRO DE PANO, *Dios y cristianismo en Ortega y Gasset*, tesis doctoral muy completa y exhaustiva, de enorme interés para este tema, que añade también un análisis crítico de las posiciones orteguianas; D. NATAL ÁLVAREZ, 'Ortega y la religión. Nueva lectura', *Estudio Agustiniiano*, vol. XXIII, fascs. I, II y III, 1988, y vol. XXIV, fascs. I, II, III, 1989. También originariamente una tesis doctoral y también muy exhaustiva, pero que se queda en una mera recopilación de citas y paráfrasis, sin apenas esfuerzo analítico; y L. M. PINO CAMPOS, *La religión en Ortega y Gasset*, Ediciones del Orto, Madrid, 2000, libro muy breve que prácticamente se reduce a un resumen de los textos en que Ortega habla de religión.

371 Una breve síntesis de esta cuestión, con referencias a diversas fuentes significativas, cfr. M. P. RAMIRO DE PANO, *Dios y cristianismo en Ortega y Gasset*, pp. 252-257; también, apoyándose sobre todo en lo que puede vislumbrarse en sus escritos, en L. M. PINO CAMPOS, 'Dios en José Ortega y Gasset: una síntesis', *Dios en el pensamiento hispano del siglo XX*, ed. de J. L. CABRIA, J. Sánchez-Gey, Sígueme, Salamanca,

Ortega, nacido en una familia profundamente religiosa y que recibió una formación católica en su juventud con los jesuitas, estaba familiarizado con el cristianismo desde su infancia. Tuvo asimismo un buen conocimiento de algunos teólogos contemporáneos, especialmente del ámbito protestante; no hay que olvidar que la teología tenía un protagonismo muy importante en la Universidad de Marburgo, donde pasó dos años en dos estancias diferentes, que tan relevante fue para su formación intelectual y donde trabajaban personalidades como Bultmann o Rudolf Otto. También son conocidas sus manifestaciones y declaraciones públicas de acatolicismo, junto con el respeto que siempre mantuvo hacia la religión, incluyendo la cristiana, y su repulsa al anticlericalismo.

Por otra parte, el establecimiento en las universidades españolas de la escolástica como filosofía propia del franquismo tras la Guerra Civil, como reacción a la renovación y apertura filosófica que se había ido promoviendo en los años anteriores, en buena medida gracias al propio Ortega, es un contexto imprescindible para entender las embestidas del pensador madrileño durante esos años contra el escolasticismo y la filosofía cristiana tal como se entendía usualmente, especialmente presentes en *La idea de principio en Leibniz*. De todos modos, entrando más propiamente en los motivos internos de su pensamiento, su filosofía fuertemente intramundana deja poco espacio al *pathos* religioso, por mucho que algunos autores descubran en ella un difuso misticismo laico.³⁷²

2002, pp. 90-96.

372 Cfr. J. GONZÁLEZ-SANDOVAL BUEDO, *La mirada de El Espectador. Conocimiento y método en Ortega*, Ediciones Isabor, Murcia, 2008, pp. 148-150. Me refiero aquí al *pathos* religioso en sentido más propio y estricto, es decir, como el que se encuentra por ejemplo claramente en Unamuno. Sin embargo, para Ortega la actitud religiosa consiste básicamente en una actitud de respeto hacia las cosas; en este sentido orteguiano sí que cabe hablar en su pensamiento de *pathos* religioso.

A pesar de este carácter fundamentalmente intramundano de su filosofía, y sin negarlo lo más mínimo, es notorio el abundante uso en toda época de imágenes bíblicas y cristianas, de motivos y conceptos teológicos y de ideas y términos de resonancias netamente religiosas; como ejemplo de las primeras destaca quizá especialmente la imagen del Paraíso y del pecado original, de los segundos cabe mencionar por ejemplo la idea del hombre como Dios de ocasión, para la que se apoya en Nicolás de Cusa, y de los terceros basta con pensar en los conceptos de salvación y de perdición. Este uso cabe verlo en la línea de Kant y los idealistas alemanes posteriores, que Ortega leyó frecuentemente desde su juventud y que tanto uso hicieron de ideas cristianas en clave secularizadora y desmitologizadora. También se puede poner en conexión con otros autores más contemporáneos que no dudaron en echar mano de este tipo de imágenes y conceptos, como Unamuno o Heidegger. En Ortega, en continuidad con todos estos autores, cabe percibir esa misma secularización de ideas teológicas y tendencia o perspectiva desmitologizadora y culturalista de la religión.³⁷³

Para el estudio que aquí me propongo me centraré en la filosofía madura de Ortega, es decir, la elaborada a partir de finales de los años 20, la conocida, haciendo eco al prólogo que escribió en 1932 a una edición de sus obras, como segunda navegación. Es en esta etapa de madurez donde la presencia e interpretación del cristianismo toma una importancia creciente y donde cabe ponerla más en relación con sus propios esfuerzos filosóficos. Por eso, aunque también se pueden encontrar interesantes menciones al cristianismo en obras más tempranas, dejaré, salvo ocasiones esporádicas, éstas de lado.

373 Cfr. J. L. ABELLÁN, *Ortega y Gasset en la filosofía española*, Tecnos, Madrid, 1966, pp. 105, 125; C. MORÓN ARROYO, *El sistema de Ortega y Gasset*, Alcalá, Madrid, 1968, p. 419; M. P. RAMIRO DE PANO, *Dios y cristianismo en Ortega y Gasset*, VII, p. 313.

En esta segunda navegación cabe encontrar dos grandes razones o motivos del interés filosófico de Ortega por el cristianismo. En primer lugar, motivo subrayado ya desde su curso *¿Qué es filosofía?*, justo al inicio de esta etapa de madurez, ve en él una posible alternativa, desgraciadamente nunca consumada, a la filosofía racionalista, a la ontología nacida en Grecia, que Ortega quiere combatir. En este sentido, sus ideas sobre una posible filosofía cristiana las confronta expresamente con el libro *El espíritu de la filosofía medieval* de Gilson, publicado en Francia en 1932, para quien la verdadera filosofía cristiana es la elaborada en la gran época de la escolástica medieval de inspiración aristotélica, sobre todo de la mano de Santo Tomás de Aquino: opinión exactamente opuesta a la de Ortega, como más adelante tendremos ocasión de comprobar. El contexto de esta primera razón es la tarea que Ortega se propone de emprender una reforma de la filosofía frente al intelectualismo reinante en la tradición filosófica occidental; para esta tarea ve en el cristianismo un aliado y una inspiración todavía aprovechable, de ahí que subraye el paralelismo y cercanía con sus propias posiciones.

El segundo gran motivo de su interés por el cristianismo está en relación con la atención que en los años 30 presta a las épocas de crisis. Ortega tiene la clara conciencia de vivir en una época de crisis profunda y de ahí, por esa acuciante preocupación actual, su interés por analizar otras épocas de crisis.³⁷⁴ Esto es lo que lleva a cabo especialmente en *En torno a Galileo*, libro originado en un curso del año 1933; libro que constituye además uno de los textos centrales acerca de su interpretación del cristianismo. En esta obra analiza las dos grandes crisis anteriores: la que tuvo lugar en la época en que nació el cristianismo, en torno a los siglos I a. C. y I d. C., y la que dio paso a la modernidad, entre los siglos XIV y XVII. En

374 Cfr. D. HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, 'Introducción', en J. ORTEGA Y GASSET, *En torno a Galileo*, Tecnos, Madrid, 2012, pp. 25-31.

ambas crisis el cristianismo tuvo un papel protagonista: la primera es la época de la irrupción del cristianismo, que Ortega pone como directa consecuencia de la crisis, y la segunda es la provocada por la muerte del cristianismo como creencia colectiva. De modo implícito Ortega piensa dialécticamente estas dos grandes crisis en relación con la crisis de su propio tiempo. Por un lado, la segunda crisis, la que da inicio a la época moderna, guarda una cierta relación de oposición con la crisis de su tiempo, en el sentido de que en ésta se cierra lo que allí empezó: la crisis que Ortega percibe en derredor es provocada por la muerte de la creencia colectiva que se originó en el origen de la modernidad, es decir, la fe en la razón y en la ciencia, del mismo modo que esta crisis moderna fue el cierre de lo que nació en la primera crisis, el cristianismo como creencia socialmente aceptada; de ahí que en ambos casos surja una cierta relación de combate y negación. Inversamente, Ortega interpreta la primera crisis, la vivida en la época romana, en paralelo a la crisis actual: como ahora, aquel momento fue de profundo escepticismo, en el que el hombre se hallaba sin asidero alguno, náufrago y perdido. Y así como en aquel momento surgió el cristianismo como consecuencia, ahora surgen movimientos nihilistas y existencialistas, que, en este contexto, Ortega asimila al cristianismo, descrito bajo la idea de extremismo:³⁷⁵ actitud que con preocupación ve extendida en la sociedad de su tiempo, especialmente entre los jóvenes.³⁷⁶

Para examinar de un modo ordenado y sistemático lo que en estas páginas me propongo desarrollaré mi exposición en tres partes. Puesto que se trata de estudiar las virtualidades filosóficas que Ortega ve en el cristianismo y en una posible verdadera filosofía cristiana,

³⁷⁵ Cfr. A. REGALADO GARCÍA, *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Alianza, Madrid, 1990, pp. 224-225.

³⁷⁶ Cfr. *En torno a Galileo*, VI, pp. 458-464.

en primer lugar vale la pena ver qué entiende por *filosofía cristiana*, si algo así puede existir, posibilidad que en ocasiones él mismo niega y otras afirma; este primer punto permitirá también acercarse a la idea que Ortega tiene de la filosofía, tema ya de suyo central y complejo en su pensamiento. En segundo lugar, expondré de modo breve y sintético los rasgos esenciales que para él definen el cristianismo como interpretación de la realidad. Por último, señalaré el paralelismo y sentido de esos rasgos esenciales del cristianismo en conexión y a la luz de los propios esfuerzos filosóficos de Ortega.

¿UNA FILOSOFÍA CRISTIANA? Esta pregunta por la posible existencia de una filosofía cristiana recuerda sin duda al célebre cuestionamiento de Heidegger que la acaba definiendo como “un hierro de madera”: es imposible para el pensador alemán una tal filosofía cristiana porque la filosofía es “un libre cuestionar del Dasein que depende sólo de sí mismo”, tiene un fundamento que es previo a toda fe y que implica una oposición existencial a toda creencia.³⁷⁷ Como se verá, el planteamiento de Ortega guarda una estrecha conexión con estas ideas del pensador alemán.

Ya he adelantado que la respuesta de Ortega a la cuestión sobre la posible existencia de una filosofía cristiana es compleja y aparentemente contradictoria; complejidad que en última instancia se deriva de la complejidad y no univocidad del concepto de filosofía en Ortega, que responde a su vez a la riqueza de perspectivas con que aborda el análisis del conocimiento, tema verdaderamente nuclear de su pensamiento.³⁷⁸ Precisamente a la luz de su respuesta se puede percibir claramente la pluralidad interna de la idea orteguiana de filosofía.

³⁷⁷ Cfr. M. HEIDEGGER, ‘Fenomenología y teología’, *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000, pp. 61-66.

³⁷⁸ Cfr. A. MARTÍNEZ CARRASCO, ‘Conocimiento conceptual y filosofía en

En algunos de sus escritos tempranos ya comparece en ocasiones la posible relación entre la filosofía y la religión al hilo de su interés por entender la esencia de la ocupación filosófica. En *Meditaciones del Quijote*, de 1914, contrapone la religión a la filosofía por referir el misterio de la vida a otros misterios, en lugar de a la claridad del concepto.³⁷⁹ Poco después, en el curso *Introducción a los problemas actuales de la filosofía* impartido en su viaje a Argentina de 1916 vuelve a insistir en que la filosofía como ciencia es totalmente ajena a la religión, aunque a la vez afirma la esencial proximidad entre ambas desde otra perspectiva, entendiendo la religión no como credo, sino como sentimiento de dependencia, siguiendo a Schleiermacher.³⁸⁰ En el breve ensayo *Un diálogo*, de 1927, casi ya a los inicios de su segunda navegación, insiste una vez más en que de la religión no se deriva una filosofía, aunque en esta ocasión matiza la mutua exclusión: la originalidad del catolicismo radica precisamente en la separación radical entre fe y ciencia, lo que las lleva a reclamarse mutuamente; a ello se refiere la conocida frase de San Anselmo *fides quaerens intellectum*, la fe tiene sed de intelecto.³⁸¹ En cualquier caso, de estas afirmaciones se deduce la imposibilidad de una filosofía cristiana en sentido estricto, que no sería sino una contradicción en los términos.

En su pensamiento más maduro su idea de filosofía y su posible relación con la religión o con una fe se puede sintetizar en tres ideas básicas. En primer lugar, la filosofía es lo opuesto a la religión, a la creencia, porque es posterior: la filosofía surge precisamente

Ortega', *Pensamiento*, vol. 70, 264 (2014), pp. 529-535.

379 Cfr. *Meditaciones del Quijote*, I, pp. 788-789.

380 Cfr. *Introducción a los problemas actuales de la filosofía*, VII, pp. 613-614.

381 Cfr. *Un diálogo*, IV, p. 163.

cuando se pierden las creencias, cuando se pierde la fe en la que se estaba, no es sino “ortopedia de la creencia fracturada”.³⁸² En este sentido la filosofía se alimenta y vive de la inseguridad vital en oposición a la seguridad que proporcionan la religión, el mito o la poesía. Por ello la duda ocupa un lugar central en la filosofía, dudar es la condición absolutamente necesaria para que el hombre sienta la necesidad de dedicarse a algo así como filosofar, la condición para que la filosofía como verdaderamente tal pueda existir: la filosofía no es sino el esfuerzo por orientarse, el esfuerzo natatorio por escapar de la duda, de la inseguridad radical con las propias fuerzas del pensamiento y del conocimiento.³⁸³ En esta perspectiva Ortega parece seguir la línea heideggeriana esbozada anteriormente y que parece concluir en la imposibilidad de una filosofía cristiana que sea verdaderamente una filosofía: la creencia, la fe, en la que parece evidente que debería sustentarse una filosofía que sea específicamente cristiana, es el suelo más opuesto en el que debería apoyarse una filosofía que sea en verdad filosofía.

A pesar de ello, y todavía dentro de esta primera perspectiva, en alguna ocasión aislada matiza esta contraposición entre filosofía y fe religiosa. Así, por ejemplo, en *La idea de principio en Leibniz* señala que también el que está en un mar de creencias se encuentra, como todo hombre, instalado en la perplejidad, aunque sólo sea la perplejidad hacia el futuro, lo que es motivo de duda, de inseguridad, y por tanto de necesitar la filosofía;³⁸⁴ y, aún más lejos, en ese mismo texto asegura que cabe la duda dentro de la fe, y no como simple rasgo

382 *La idea de principio en Leibniz*, IX, p. 1109.

383 Cfr. *Prólogo a una edición de sus obras*, V, pp. 96-97; *Prólogo a Historia de la filosofía*, de Émile Bréhier, VI, pp. 160-161; *La idea de principio en Leibniz*, IX, pp. 1103, 1111-1115, 1130-1131, 1137, 1151, 1154-1155.

384 Cfr. *La idea de principio en Leibniz*, IX, pp. 1134-1135.

marginal o patológico, y que incluso el estar lleno de dudas sobre el mundo es una consecuencia inevitable de la idea verdaderamente cristiana de Dios.³⁸⁵ Estas afirmaciones apuntan a que quizá no sea tanta ni tan radical la contraposición entre la creencia religiosa y la condición que la filosofía necesita para existir; de todos modos, en este primer planteamiento de la cuestión parece claro que es imposible algo así como una filosofía cristiana.

La segunda idea fundamental gira en torno a la caracterización de la filosofía como crítica de los principios heredados y asumidos, esfuerzo por problematizar aquello que se da por seguro, por liberarse del error y de la fantasmagoría de las apariencias, por la búsqueda de las raíces. Desde esta perspectiva también la filosofía es una actitud radicalmente diferente de la religión: si ésta es una doctrina de salvación, aquélla es una teoría de problemas; si ésta busca mantenerse en una doctrina recibida y segura, aquélla es una fuerza inquieta que pone todo en cuestión, es decir, una fuerza corrosiva y correctiva. Desde esta idea crítica Ortega afirma repetidas veces que sólo cabe libertad y dominio de sí con la filosofía, con el uso crítico y profundo del intelecto: o filosofía o sonambulismo.³⁸⁶

Aunque cuando se mueve en esta segunda perspectiva Ortega no hable claramente de la relación entre filosofía y religión o no siempre las contraponga explícitamente, parece que en su planteamiento sólo caben dos opciones para pensar esta relación: o bien se afirma la superioridad de la filosofía respecto de la religión precisamente por esta capacidad liberadora del tomar conciencia crítica, siguiendo el esquema hegeliano, o bien de alguna manera hay compatibilidad entre ambas, siendo la religión

385 Cfr. *La idea de principio en Leibniz*, IX, p. 1110.

386 Cfr. *Prólogo a una edición de sus obras*, V, pp. 96-97; *Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia*, VI, p. 25; *La razón histórica (curso de 1944)*, IX, p. 696; *La idea de principio en Leibniz*, IX, pp. 1108, 1126-1128, 1155-1156.

susceptible de una apertura y enriquecimiento hacia y gracias a esta virtualidad crítica de la inteligencia. A pesar de que algunos de sus textos y, sobre todo, la perspectiva desmitologizadora y el cariz general de su planteamiento parezcan apuntar claramente a la primera opción, creo que no es tan fácil ni evidente encasillar de este modo la que podría ser la solución orteguiana; precisamente el distinguir radicalmente las dos actitudes, tan diferentes, parece también hacer más fácil una posible complementariedad o, al menos, no superación de la religión por la filosofía, en la medida en que no son dos actitudes que se hallen en una misma línea o intencionalidad y que por tanto se puedan resolver o subsumir en una síntesis englobante y superadora. En cualquier caso, parece que Ortega tampoco desde esta perspectiva contempla que sea posible una filosofía cristiana.

Sin embargo, la tercera caracterización fundamental parece abrir una perspectiva totalmente diversa, en la medida en que define la filosofía como un sistema de ideas, como la elaboración de la seguridad de un mundo, como una interpretación de la realidad que permita vivir con cierta estabilidad. De ahí que la filosofía sea algo inevitable, porque siempre se necesita una interpretación de la realidad, siempre se vive desde un sistema de ideas, más o menos conscientemente asumidas; incluso el cristiano, como el marxista, paradigmas del hombre de fe para Ortega, tienen necesidad de una filosofía, tienen necesidad de interpretar el mundo, no lo tienen todo resuelto con su creencia.³⁸⁷ En este sentido, el cristianismo implica una filosofía, una construcción conceptual, y puede ser expuesto como un sistema de ideas sobre la realidad, lleva consigo una interpretación de la realidad, como

³⁸⁷ Cfr. *En el centenario de una Universidad*, V, p. 741; *En torno al "Coloquio de Darmstadt, 1951"*, VI, p. 800.

expresamente señala Ortega;³⁸⁸ incluso los principios cristianos pueden inspirar y dar lugar a interpretaciones filosóficas más elaboradas y ulteriores sobre la realidad, lo que supondría hablar de la famosa filosofía cristiana que Ortega ve lamentablemente truncada ya desde el inicio del cristianismo por influencias ajenas. En este sentido sí que sería perfectamente posible una filosofía cristiana verdaderamente tal, es decir, que sea verdaderamente filosofía y verdaderamente cristiana.

Como se ve, esta pluralidad de sentidos de la filosofía en la obra orteguiana hace que en ocasiones hable explícitamente de una posible filosofía cristiana mientras que otras muchas rechaza la posibilidad de una tal filosofía por incompatibilidad de los términos, según qué sentido de filosofía esté subrayando en cada momento. Ahora bien, no por eso hay que pensar necesariamente en una contradicción interna en Ortega, sino que simplemente asume la complejidad interna real del fenómeno desarrollado históricamente y conocido habitualmente como filosofía: una búsqueda de interpretaciones cuando faltan interpretaciones en las que estar, como en la primera y la tercera idea, y una crítica y examen de toda interpretación, como en la segunda; es decir, a la vez y simultáneamente labor positiva y labor negativa, aseguramiento y crítica, dogmatismo y escepticismo; interpretación positiva y conciencia de la limitación y precariedad de cada interpretación.

RASGOS ESENCIALES DEL CRISTIANISMO. En su interpretación del fenómeno cristiano, Ortega tiene mucho interés en describir el momento histórico en que nació, que describe además resaltando implícitamente el paralelismo con su propia época; momento histórico caracterizado por la desesperación del hombre, que ya no confía ni en sí mismo ni en el mundo, y por el escepticismo, que le hace

388 Cfr. *Historia como sistema*, VI, p. 77; *La idea de principio en Leibniz*, IX, p. 1143.

perder toda seguridad y le da sensación de naufragio.³⁸⁹ Es más, cuando explica el contexto histórico para poder entender el cristianismo afirma que en última instancia este contexto es el origen directo del cristianismo, que recoge y se apoya en las ideas y sentimientos reinantes, a los que da expresión y respuesta. Afirmación que parece totalmente intencionada: le permitirá estrechar todavía más el paralelismo entre el cristianismo y algunos movimientos filosóficos de su propia época, como el nihilismo y el existencialismo, a los que considera mera expresión exagerada y circunstancial de la decadencia y el pesimismo reinantes en Europa.

Además, en la interpretación del cristianismo Ortega parece seguir implícitamente el modelo gnóstico. Es decir, interpreta el cristianismo casi como gnosticismo, o, mejor dicho, toma el gnosticismo como modelo de explicación de las ideas centrales del cristianismo;³⁹⁰ opción sorprendente que probablemente se explique por su interés en subrayar el paralelismo con algunos movimientos filosóficos contemporáneos. En este mismo sentido utiliza también las explicaciones del teósofo alemán Franz von Baader.³⁹¹ Aspectos que dan pie a pensar, una vez más, en una interpretación, más que deformada, claramente interesada del cristianismo por parte de Ortega.

Por otra parte, en los análisis que Ortega hace del cristianismo lo que en general tiende a examinar es cómo el cristianismo interpreta la realidad, es decir, tiende

389 Cfr. *Prólogo a Historia de la filosofía, de Émile Bréhier*, VI, p. 160; *Vives*, V, pp. 612-613; *En torno a Galileo*, VI, pp. 452-455.

390 Cfr. *Dios a la vista*, II, p. 607; *¿Qué es filosofía?*, VIII, pp. 282-283. Regalado subraya también la perspectiva gnóstica adoptada por Ortega, en la que ve una significativa influencia de Heidegger (cfr. A. REGALADO GARCÍA, *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Alianza, Madrid, 1990, pp. 139-142, 289-299).

391 Cfr. *La razón histórica (curso de 1940)*, IX, pp. 530-531; *La idea de principio en Leibniz*, IX, pp. 1143-1144.

a acercarse a él como interpretación o como sistema de ideas, dejando de lado otros aspectos más existenciales e incluso más propiamente religiosos. En esto se puede observar de nuevo su lógico acercamiento interesado, es decir, en función de sus intereses específicamente filosóficos.

De un modo sintético, la descripción que hace Ortega de los rasgos esenciales del cristianismo, entendiéndolo, como acabo de indicar, como la interpretación cristiana de la realidad, se podría resumir esquemáticamente en las siguientes afirmaciones:

1. El cristianismo parte del rechazo de este mundo y de esta vida, ideas propias de su contexto histórico, marcado por la desesperación; por tanto, el mundo y, especialmente, el hombre son vistos como nada, como fracaso, un ser esencialmente menesteroso e infeliz que experimenta su vida como naufragio y pérdida. Aquí es donde más se apoya en las figuras del gnóstico Marción y de Baader.

2. Este experimentar la nada de este mundo y de la vida y desesperar de las propias fuerzas hace sentir con intensidad la necesidad de salvación; pero salvación más allá de la nada de este mundo y de esta vida, una salvación en Dios, en lo absoluto.

3. De ahí la dualidad de mundos que, por influencia platónica y en contraposición a la unicidad de la visión judía, se acaba instalando en la visión cristiana de lo real.

4. Precisamente porque esta vida se percibe sin valor propio, simplemente como un momento de paso hacia la otra vida, el hombre se entiende como *homo viator*, siempre en camino, sin posada fija o estable ni meta en la que quedarse y simplemente permanecer.

5. Puesto que el mundo es nada, es algo puramente negativo sin valor, el encuentro y la relación con Dios se llevan a cabo sin la mediación del mundo, en la intimidad del alma, en la soledad. Esta primacía de la interioridad lleva al descubrimiento de la subjetividad, caracterizada

por la intimidad y la reflexión. En esto el cristianismo supone una radical diferencia y novedad respecto de la mentalidad griega, para la que incluso los dioses son parte del mundo.

6. El hombre es concebido por tanto como soledad radical, extraño al mundo: la soledad no es sino la sustancia del alma, el alma es lo que es cuando está sola, liberada del mundo, en la soledad encuentra su auténtico ser. Por tanto, para estar en la verdad necesita convertirse, recogerse dentro de sí, volver a sí, a su interioridad.

7. La vida se entiende también como misión y responsabilidad; es decir, como dedicación. Aunque en alguna ocasión filia esta idea a la religión romana y no tanto a la cristiana,³⁹² habitualmente ve en ella una de las grandes aportaciones y originalidades del cristianismo.

8. Junto a las ideas sobre el mundo y sobre el hombre, hay un tercer ámbito clave en la concepción cristiana: la idea que aporta sobre Dios. Y la idea verdaderamente cristiana de Dios, en consonancia con todo lo anterior, es ver a Dios como lo absolutamente trascendente al mundo, como lo ausente y silente, un Dios que necesita esencialmente revelarse para poder tener experiencia de Él: *Deus ut revelans*, el rasgo central del Dios cristiano para Ortega. Por ello mismo, lo característico del Dios cristiano es ser pura y absoluta voluntad y arbitrariedad, es decir, ser ininteligible; de ahí la tendencia cristiana al irracionalismo, al *credo quia absurdum*.³⁹³

392 Cfr. *Sobre una nueva interpretación de la historia universal*, IX, p. 1188.

393 Para todos estos puntos cfr. *¿Qué es filosofía?*, VIII, pp. 326-328; (*¿Qué es la vida? Lecciones del curso 1930-1931*), VIII, pp. 423-424, 463; *En torno a Galileo*, VI, pp. 452-455, 461-468, 470-474, 477-478, 497; *Vives*, V, pp. 612-613; *Juan Luis Vives y su mundo*, IX, pp. 455-456; *Idea del teatro*, IX, p. 858; *La idea de principio en Leibniz*, IX, pp. 1109-1110.

En último término, hay dos grandes imágenes que para el filósofo madrileño resumen la idea cristiana sobre el mundo y la vida: la del mundo como valle de lágrimas, de la que Ortega alaba su profundidad;³⁹⁴ y la del cristianismo como extremismo, es decir, como movimiento de simplificación, de focalización reductiva en un extremo de la vida, que en este caso consiste en rechazar toda justificación y motivación intramundanas y preocuparse únicamente por la justificación absoluta, en rechazar todo lo natural e intramundano, considerado como nada, y preocuparse única y exclusivamente por lo sobrenatural y ultramundano.³⁹⁵

Según Ortega, estos rasgos esenciales del cristianismo pudieron haber hecho nacer una verdadera filosofía cristiana, verdaderamente fiel a la originalidad de la interpretación cristiana de la realidad, pudiendo haber sido una gran aportación a la filosofía. Sin embargo, la influencia ya desde su cuna, aunque agravada en la Edad Media con la recepción del aristotelismo, de la filosofía griega, con una visión opuesta a la cristiana, frustró este intento. Aquí se centra la disputa de Ortega con Gilson, para quien la máxima expresión de la filosofía cristiana estaba constituida especialmente por Santo Tomás de Aquino; por el contrario, y criticando expresamente la posición de Gilson, para Ortega Santo Tomás no es sino una paganización del cristianismo, una traición, al abandonar la inspiración cristiana y asumir la perspectiva cósmica e intramundana de Aristóteles y, en general, de la metafísica griega, que tiende a entender todo bajo el paradigma de las cosas naturales, del mundo físico, en clave racional.³⁹⁶ Este trágico devenir de lo que vino

394 Cfr. *Sobre una nueva interpretación de la historia universal*, IX, pp. 1247, 1392-1393.

395 Cfr. *En torno a Galileo*, VI, pp. 456-461, 464-468.

396 Cfr. *En torno a Galileo*, VI, pp. 441-442, 472-476; *El hombre y la gente (curso de 1939-1940)*, IX, p. 299; *La idea de principio en Leibniz*,

a llamarse filosofía cristiana, radicalmente infiel a la interpretación cristiana de la realidad, hace afirmar a Ortega que la filosofía cristiana es en última instancia “una triste y estéril cadena que arrastra el cristianismo”.³⁹⁷

¿Cuál podría haber sido, por el contrario, una filosofía cristiana fiel al cristianismo? Aunque Ortega nunca contestó expresamente esta pregunta, como tampoco escribió jamás el anunciado tratado sobre la filosofía cristiana, sí que enunció en tres ocasiones una línea de autores que más o menos responden a esta inspiración cristiana de la realidad y que dejan entrever lo que podría haber sido una verdadera filosofía cristiana; línea que, sintetizando las tres listas, que tienen ligeras variaciones, estaría formada por San Agustín, San Bernardo, Hugo de San Víctor y, en general, los victorinos, San Buenaventura y la escuela franciscana, Duns Scoto, Occam, Nicolás de Autrecourt, Eckhart, Nicolás de Cusa y Descartes.³⁹⁸

¿Y cuál sería el contenido de esta filosofía cristiana nunca realizada, pero intuible en esta línea de autores? En las enumeraciones que incluye tanto en el temprano ensayo *Reflexiones de centenario*, de 1924, como en *¿Qué es filosofía?*, casi idénticas, se refiere expresamente a la idea cristiana de conciencia, caracterizada esencialmente por la intimidad, por la primacía de la interioridad, frente a la idea aristotélica de *alma corporal*, mientras que en la de *En torno a Galileo* no especifica temas o contenidos concretos de esta supuesta tradición de filosofía cristiana que ellos representan. A pesar de todo sí que cabe adivinar lo común que en ellos ve: la inspiración agustiniana, entendiendo a San Agustín como la gran figura que

IX, p. 1023.

397 *¿Qué es filosofía?*, VIII, p. 327.

398 Cfr. *Reflexiones de centenario*, IV, p. 264; *¿Qué es filosofía?*, VIII, pp. 328-329; *En torno a Galileo*, VI, p. 442.

intentó una filosofía cristiana fiel,³⁹⁹ en contraposición al aristotelismo que acabó predominando en buena parte de la Escolástica; una concepción intimista de la subjetividad humana, radicalmente diferente al mundo, y primacía de la interioridad para hallar la propia verdad y encontrar a Dios; tendencia mística, unido a lo anterior; absoluta trascendencia e incognoscibilidad de Dios, como algo que está absolutamente fuera del mundo y que se experimenta como ausencia y silencio; tendencia en algunos de estos autores al irracionalismo y a concebir a Dios como pura voluntad irracional. Esto es lo que cabría entresacar de las referencias de Ortega a estos autores a lo largo de su obra; planteamientos, como se ve, acordes a cómo entiende los rasgos esenciales de la interpretación cristiana de la realidad.

PARALELISMO CON LA FILOSOFÍA ORTEGUIANA. Es fácil reconocer algunos de estos rasgos del cristianismo en la propuesta filosófica del propio Ortega, como él mismo apunta expresamente. En primer lugar, descubre en la inspiración cristiana una alternativa no racionalista a la ontología griega, justo lo que el Ortega maduro está buscando: una reforma de los conceptos filosóficos que, se lamenta, los pensadores cristianos deberían haber intentado antes que nadie.⁴⁰⁰ Así, por ejemplo, ve en el cristianismo una idea perfectamente aprovechable de ser, como algo menesteroso, dinámico e inacabado, frente a la idea tradicional del ser como pleno, acabado y estático; en este sentido, encuentra en él un aliado para rechazar la visión optimista tradicional de la realidad en la filosofía occidental.⁴⁰¹

399 Cfr. *¿Qué es filosofía?*, VIII, p. 328; *En torno a Galileo*, VI, p. 472.

400 Cfr. *El hombre y la gente (curso de 1939-1940)*, IX, p. 299.

401 Cfr. *Sobre una nueva interpretación de la historia universal*, IX, pp. 1392-1393.

Pero quizá donde con más claridad se puede ver el paralelismo, conscientemente subrayado por él, entre el cristianismo, tal como lo describe Ortega, y los propios planteamientos de este filósofo es en el modo de entender la vida humana como algo totalmente opuesto al modo de ser de las cosas: así como en el cristianismo el hombre se entiende no como cosa, sino como conducta, como relación de dependencia,⁴⁰² también Ortega se esfuerza en comprender al hombre con conceptos dinámicos y relacionales que le permitan hallar un paradigma conceptual diferente del aplicable a las cosas, a las realidades no humanas. No hay que olvidar que en su crítica al idealismo Ortega asume lo que de verdadero hay en la noción moderna de conciencia, que proviene de la idea cristiana de subjetividad como intimidad y reflexión; es más, lo fundamental de su crítica se dirige al modo en que Descartes y la modernidad conceptualizaron esta idea de subjetividad, a la que sustancializaron quitándole los aspectos más propios y esenciales de dinamismo y apertura relacional.

En este sentido, otro punto de acuerdo entre la interpretación cristiana y el pensamiento orteguiano está en entender la vida como soledad radical, en sentido doble: como una soledad de hecho y, hasta cierto punto, insuperable; y la soledad como algo que hay que buscar, como necesidad para encontrar la verdad.⁴⁰³ En este contexto cita, asumiéndola, la conocida frase agustiniana *in interiore hominis habitat veritas*, aceptando la idea de que lo humano consiste en interioridad.⁴⁰⁴ En esta misma línea se mueve una de las ideas centrales del Ortega maduro, la idea del ensimismamiento como deber e

402 Cfr. *En torno a Galileo*, VI, p. 471.

403 Cfr. *La razón histórica (curso de 1944)*, IX, p. 649; *Sobre una nueva interpretación de la historia universal*, IX, pp. 1405-1406; *El hombre y la gente (curso de 1949-1950)*, X, pp. 165-166.

404 Cfr. *Alrededor de Goethe*, X, p. 59.

imperativo del hombre para no perderse a sí mismo, para poder vivir en autenticidad: imperativo de volver hacia sí, hacia la propia intimidad, de protegerse del mundo impersonal de lo social para encontrarse a uno mismo en la soledad. Ensimismamiento que Ortega identifica explícitamente con la idea cristiana de conversión, remitiéndose en concreto a San Pablo, como un volver dentro de uno mismo para hallar la verdad, para coincidir consigo mismo.⁴⁰⁵

Sin embargo, Ortega matiza en alguna ocasión esa llamada a la intimidad representada por la frase agustiniana, a la que desde este punto de vista critica: la vida es un inexorable fuera, un vivir y actuar en el mundo, respondiendo a sus urgencias y requerimientos.⁴⁰⁶ De todos modos, ello no debe verse como una objeción a lo anterior, sino más bien como crítica a un modo erróneo de entender esa vuelta a sí mismo en clave romántica o subjetivista, sustancializando de nuevo la subjetividad; lo esencial del ensimismamiento, de la llamada a descubrir la verdad dentro de uno mismo, sin olvidar que la vida es vivir en el mundo, sigue en pie. No por casualidad, teniendo en cuenta lo complejo e indefinido de la cuestión religiosa en el pensamiento de Ortega, parece que para él la aparición de Dios o de lo sagrado es en la intimidad donde puede producirse, haciéndose eco de una de las ideas fundamentales del cristianismo.

También como eco de la inspiración cristiana para entender al hombre se halla la idea de vocación, idea fundamental en Ortega y de resonancias claramente religiosas que él mismo pone explícitamente en conexión con el cristianismo.⁴⁰⁷ Para Ortega, la vida es vocación, es decir, es lo más opuesto al capricho y la frivolidad; ello

405 Cfr. *En torno a Galileo*, VI, p. 463.

406 Cfr. *Goethe, el libertador*, V, pp. 146-148.

407 Cfr. *Misión de la Universidad*, IV, p. 553.

responde a la limitación de la vida y a su imperativo de verdad, de autenticidad. La vida es dedicación, es misión y responsabilidad,⁴⁰⁸ descubrimiento, según él, como ya se ha indicado, del cristianismo. También la idea cristiana del hombre como siempre en camino, como *homo viator*, puede ser puesta fácilmente en conexión con la idea orteguiana del hombre como “peregrino del ser”,⁴⁰⁹ como “realidad *in via*”:⁴¹⁰ un ser siempre en camino, que va siendo y *des-siendo* a lo largo de la historia, para quien la historia no es un mero accidente externo sino que le afecta y constituye esencialmente, que se va realizando como formas de ser históricamente distintas sin tener jamás un fin o meta que le agote.⁴¹¹

Por otra parte, esta alternativa aprovechable que Ortega ve en el cristianismo frente a la ontología griega apunta de un modo especial a lo representado por la imagen del *valle de lágrimas*, en la que Ortega cifra la superioridad que hubiese tenido una filosofía cristiana respecto de la filosofía griega.⁴¹² Esta imagen refleja bien para el filósofo español el carácter incompleto, deficiente e indigente de la vida humana, que se experimenta como

408 Cfr. *Prólogo a Veinte años de caza mayor, del conde de Yebes*, VI, pp. 270-271.

409 *Historia como sistema*, VI, p. 72; *Juan Luis Vives y su mundo*, IX, p. 454; *La razón histórica (curso de 1940)*, IX, p. 557.

410 *Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia*, VI, p. 24.

411 Cfr. A. REGALADO GARCÍA, *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Alianza, Madrid, 1990, pp. 202-204. En alguna ocasión Ortega defiende la superioridad del catolicismo sobre el protestantismo precisamente por tener conciencia de la historicidad esencial de la vida humana, así como por asumir una perspectiva integral de la vida, incorporando también los aspectos más corporales (cfr. *Vitalidad, alma, espíritu*, II, p. 569; *Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y demiurgia*, VI, p. 24).

412 Cfr. *Sobre una nueva interpretación de la historia universal*, IX, pp. 1392-1393.

un naufragio en una circunstancia hostil que le rodea, en la que el hombre está perdido y de la que surge una ineludible necesidad de salvación: descripción a la vez cristiana y orteguiana de la situación originaria de la vida humana, en las que las ideas de perdición y salvación, de connotaciones inevitablemente religiosas, conforman el núcleo del carácter serio y dramático de la vida, punto central del pensamiento de Ortega. A su vez, los conceptos de extrañamiento y extranaturalidad del hombre usados abundantemente por él guardan también una íntima relación con esta imagen del mundo como valle de lágrimas⁴¹³: una circunstancia hostil y ajena al ser humano, que en ella se siente extraño, extrañado, extranjero, que no responde a su íntimo modo de ser, a sus anhelos, aunque en ella inevitable y trágicamente tenga que realizarse.

Ahora bien, esta negatividad inherente a la vida humana no tiene la última palabra para Ortega; de hecho, usa esta imagen del valle de lágrimas, sin negarle su verdad ni su profundidad, para tomar ciertas distancias. Aunque ya en *El tema de nuestro tiempo* había criticado siguiendo a Nietzsche la negación de la vida que supone esta idea cristiana,⁴¹⁴ en su filosofía madura esta crítica, en la que la huella de Nietzsche sigue siendo perceptible, adquiere una tonalidad, matices y desarrollos algo diferentes. Ahora asume esta negatividad reflejada por la imagen cristiana, rechazando el optimismo ingenuo habitual de la tradición racionalista: la finitud y la limitación constituyen la condición humana, el hombre está inevitablemente en una situación de naufragio en el mundo, es esencialmente un error, un fracaso. Pero no se trata de rechazar el optimismo para dejarse caer sin más en el pesimismo, sino para mantenerse igualmente

413 Cfr. A. REGALADO GARCÍA, *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Alianza, Madrid, 1990, pp. 289-292, 297-299.

414 Cfr. *El tema de nuestro tiempo*, III, p. 598.

abierto al optimismo y al pesimismo: es una negatividad que hay que reconocer y aceptar, pero para aprovecharla y apoyarse en ella, para transformarla en algo positivo, en punto de partida del esfuerzo de salvación en que la vida consiste.⁴¹⁵

De ahí que señale que la idea cristiana, siendo profundamente verdadera debe ser completada con la idea griega, pasada sin duda por el tamiz de Nietzsche, de la vida como actividad lujosa y heroica, como deporte y aventura que tiene en su propio esfuerzo y vencimiento una meta positiva: la vida como valle de lágrimas y a la vez como estadio para el ejercicio deportivo, como angustia y como empresa, las dos grandes verdades históricas sobre la vida.⁴¹⁶ Es decir, la vida es perdición, es nada, pero no en sentido absoluto y definitivo, sino como un primer momento inicial a superar; y la salvación que esa perdición reclama no es algo absolutamente ajeno y trascendente a la propia vida, sino que está en ella misma, en su propio esfuerzo. Por supuesto cabe dudar de hasta qué punto se trata de una salvación plenamente satisfactoria y completa, algo que el propio Ortega, que en ningún momento deja de moverse en un plano intramundano, califica de utopía necesaria aunque imposible.⁴¹⁷ Pero desde luego no cabe dudar de que con esta idea de salvación inmanente, al

415 Cfr. *Miseria y esplendor de la traducción*, V, pp. 722-723; *Sobre un Goethe bicentenario*, VI, pp. 558-561; *La idea de principio en Leibniz*, IX, p. 1128; *Sobre una nueva interpretación de la historia universal*, IX, p. 1247; *El hombre y la gente (curso de 1949-1950)*, X, p. 287.

416 Cfr. *Sobre ensimismarse y alterarse*, V, p. 252; *La razón histórica (curso de 1940)*, IX, p. 541. Para un recorrido sobre varias interpretaciones de esta síntesis, algunas de las cuales ven en ella una contradicción o, al menos, una tensión insuperable, cfr. A. SAVIGNANO, *Radici del pensiero spagnolo del novecento*, La città del sole, Napoli, 1995, pp. 26-27.

417 Cfr. *La razón histórica (curso de 1940)*, IX, p. 540; A. MARTÍNEZ CARRASCO, *Náufragos hacia sí mismos. La filosofía de Ortega y Gasset*, Eunsa, Pamplona, 2011, pp. 200-211.

menos en su sentido más radical y unilateral, se separa claramente del planteamiento cristiano, aunque sin alejarse tanto de un cierto gnosticismo.

En cualquier caso, al marcar distancias en este punto con la idea cristiana de la vida, de la que lamenta que ha matado para siempre su sentido festival por descalificar la vida humana,⁴¹⁸ lo que tiene en mente claramente son todas las filosofías trágicas que se regodean en la nada, en la angustia y en el pesimismo, representadas por Kierkegaard, Unamuno, Heidegger y el existencialismo y otras filosofías de la existencia: filosofías en las que la nada y la negatividad humanas no sólo son punto de partida sino lugar del que no se sale y del que no se quiere salir en ningún momento, en las que de modo exagerado y unilateral se afirma, quizá por pura pose, sólo un aspecto parcial del problema.⁴¹⁹ A estos autores los entiende desde esta perspectiva bajo el paraguas cristiano, es decir, muchas de las afirmaciones y críticas dirigidas en este contexto contra la interpretación cristiana deben entenderse como dirigidas directamente contra ellos. Aun así, en ocasiones matiza esta identificación para salvar al cristianismo de algunas duras críticas dirigidas a ellos; si estas filosofías se recrean en la nada y en una idea trágica de la existencia, incapaces de escapar de ella, en el cristianismo se trata de una idea casi trágica, de una casi nada: no hay que olvidar que el cristianismo es una religión, no una filosofía, y en ella sí hay salvación posible,

418 Cfr. *Idea del teatro*, IX, p. 864.

419 Cfr. *Sobre un Goethe bicentenario*, VI, pp. 560-561; *La idea de principio en Leibniz*, IX, pp. 1139-1143. Como bien señala Lasaga, en contraste con estos autores las reflexiones de Ortega sobre la finitud humana no le llevan a centrarse en la muerte y en la nada, sino que le dirigen hacia los problemas de la libertad y la vocación (cfr. J. LASAGA, 'Muerte y finitud en el pensamiento de Ortega', *Philosophia Malacitana*, 6 (1993), pp. 78, 80; sobre esto mismo, cfr. también A. REGALADO GARCÍA, *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Alianza, Madrid, 1990, pp. 226-231).

al final todo termina bien.⁴²⁰ Precisamente por ello, afirma también Ortega, en el cristianismo sí tiene sentido el compromiso, algo que sin embargo no es comprensible en una filosofía, en directa alusión a Sartre y su llamada al *engagement*.⁴²¹

Por último, también cabría, al menos tentativamente y con precaución, establecer una conexión entre la idea cristiana de Dios, según, claro está, la interpretación orteguiana, y la propia idea de Dios en la filosofía de Ortega. Se trata de un tema complejo y poco claro, pero, dejando de lado sus etapas más tempranas en las que parece moverse dentro de paradigmas más o menos panteístas o deístas, parece en cualquier caso que si alguna idea de Dios parece aceptar el Ortega maduro sería la de este Dios cristiano: un Dios que es pura trascendencia, pura ausencia, puro silencio, que por tanto gozase de un poder no limitado por ninguna constricción mundanal, incluidas las racionales.⁴²²

CONCLUSIONES. Muy brevemente, este recorrido expositivo, sin agotar ni mucho menos el tema, pretendía poner de manifiesto algunas afirmaciones realizadas al principio de estas páginas. En concreto, para justificar el interés del tema aquí abordado me gustaría recordar cuatro afirmaciones ya hechas, que ahora espero que parezcan más evidentes y que pueden ser tomadas como conclusiones de este trabajo:

1. Las imágenes e inspiraciones directamente cristianas tienen una significativa presencia e importancia en la filosofía madura de Ortega.

420 Cfr. *La idea de principio en Leibniz*, IX, p. 1143.

421 Cfr. *La idea de principio en Leibniz*, IX, pp. 1156-1157.

422 Cfr. A. MARTÍNEZ CARRASCO, *Náufragos hacia sí mismos*, pp. 172-185.

2. Esto no debe de hacer pensar en que la filosofía de Ortega esté directamente inspirada en el cristianismo, sino más bien que lo interpreta y usa a la luz de sus propios intereses filosóficos.

3. Esta interpretación orteguiana pone al cristianismo directa y expresamente en conexión con lo más nuclear de su pensamiento maduro, por lo que no se trata de una presencia residual o trivial, al menos en cuanto a su intención. Por ello el examen de esta interpretación pone de relieve muchas de las ideas centrales de Ortega, tal como he tratado de mostrar.

4. En lógica relación con lo anterior, el examen de la interpretación y uso orteguiano del cristianismo pone también de manifiesto que su atención hacia él está en estrecha conexión con sus combates y enemigos filosóficos, que claramente mediatizan esta interpretación. En concreto, estos enemigos son el racionalismo, por un lado, y, por otro, algunas corrientes nihilistas y existencialistas contemporáneas, de las que se aparta y a las que critica al hilo de su análisis de la interpretación cristiana.

Pero a pesar de que todo este análisis permite deducir la importante presencia en la obra orteguiana del cristianismo como inspiración filosófica, como gran aportación al pensamiento humano, a la vez pone sin duda de manifiesto algo evidente: el carácter radicalmente intramundano de su filosofía, que le hace inevitablemente interpretar al cristianismo en clave intelectualista; es decir, toma siempre como lo más esencial y originario del cristianismo lo que más fácilmente puede ser expuesto en ideas filosóficas, en afirmaciones abstractas sobre la realidad, ignorando así algunos aspectos más propiamente religiosos, existenciales o sobrenaturales y sobreracionales que parecen esenciales en cualquier comprensión cristiana del cristianismo, es decir, en cómo el cristianismo se entiende y se justifica a sí mismo.⁴²³

423 En esta clave puede ser comprendida su conocida preferencia por el teólogo frente al místico.

Del mismo modo, y en lógica conexión interna con lo anterior, esta perspectiva puramente intramundana deja en situación bastante problemática algunos conceptos de resonancias nítidamente religiosas que son centrales en su filosofía madura, tales como los conceptos de perdición, salvación o vocación; conceptos cuya fundamentación o aclaración plenamente intramundanas no parecen desde luego nada claras. Pero esta cuestión va mucho más allá de la pretensión de estas páginas.

ORTEGA EN EL EXILIO

El Intelectual y el Otro

Esmeralda Balaguer García

La mayor sabiduría es el silencio.

ORTEGA Y GASSET, 'El silencio, gran brahmán'.

“La vida humana en todas sus dimensiones —escribió Ortega— es un enfrente perenne de dos elementos heterogéneos: el hombre y su antagonista, ese *otro* que no es el hombre y lo rodea, lo envuelve y lo aprisiona, llámesele circunstancia o mundo o Dios o como se quiera. Esa dualidad y contraposición es siempre una lucha, magnífico combate, cualesquiera sean las formas y carices que adopte, angustia o alborozo, tragedia o comedia.”⁴²⁴ La pretensión de estas páginas consiste en

424 JOSÉ ORTEGA Y GASSET, 'Sobre Ensimismarse y Alterarse', *Obras*

analizar, como si de un comentario de la cita precedente se tratara, el carácter de un exilio vital, un exilio profundo y arraigado en el mismo existir, el exilio de Ortega. Un exilio que batallaba con ese “otro” que es la circunstancia en “silencio”, pero un “silencio” a voces. Este escrito no trata de un exilio geográfico, sino de un exilio existencial, entendiéndolo por el adjetivo “existencial” “aquello con que, queramos o no, tenemos que contar, porque, queramos o no, *está ahí, ex-iste, re-siste*”.⁴²⁵

Ortega puso en marcha, desde su juventud, toda una empresa filosófica de renovación cultural y social en España, que llevaría a cabo hasta sus últimas consecuencias. Actuar en la circunstancia era su máxima vital y eso implicaba escribir, pensar y actuar en el mundo en que se encontraba, con la pretensión de realizar su auténtico yo, su proyecto vital, esto es, su vocación. Su obra, tanto publicada como póstuma, es extensa. La mayor parte de sus publicaciones aparecen en periódicos, donde cuenta con la inmediatez y la brevedad de lo escrito para llegar al lector. Este tipo de publicación rápida y directa le permite la plena vigencia de sus ideas y actuar de manera inmediata en la circunstancia española y europea. Ni siquiera durante su exilio, y esta es la época que aquí nos ocupa, dejaría Ortega de escribir y de actuar, aunque no a través de sí mismo, sino por medio de otras voces.

En un escrito de 1945 que no vería la luz y que podemos encontrar en la obra póstuma de la última edición de sus *Obras Completas*, Ortega sostuvo que llevaba doce años de silencio, durante los cuales había decidido callar ante la situación política y social no solo de España sino también de Europa. “Llevo doce años de silencio. Durante nueve años y medio he vivido en la emigración. En rigor,

Completas, Taurus/Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, Madrid, 2004-2010, tomo V, p. 251. En adelante las obras de Ortega serán citadas con el nombre del escrito, el tomo y la página.

425 ‘El hombre y la gente’, X, p. 160.

sigo en ella. Hay, pues, dos cosas, dos humildes cosas a las cuales nadie puede enseñarme: a callar y a emigrar. [...] No hay más auténtico silencio que el *decir* silenciado ni más callar que el del hablar.”⁴²⁶

El de Ortega fue un silencio activo y deliberado, como él mismo afirmó en un temprano escrito. En febrero de 1928 publicó, primero en el periódico *El Sol* y días más tarde en *La Nación*, un breve pero fecundo escrito sobre el silencio, titulado ‘El silencio, gran brahmán’. La cita reproducida al inicio es una sentencia extraída del propio texto a partir de la cual intuimos que esa elección muy posterior y en una edad de madurez fue una elección de sabiduría. El exilio —pero no solo aquel que le llegó con la salida de España, sino también ese otro exilio que se generó con su salida del mundo político en 1932— supuso en Ortega un vivir en la estela de una actitud vital marcada por el principio de la sabiduría.

Señala Ortega: “Callar es dejar de decir lo que se puede decir. Éste es el silencio fecundo —no mera ausencia de vocablos, sino acallamiento de ellos, el retenerlos, silenciarlos. Muchas veces en la vida ejercitamos según el propio albedrío este activo silencio”.⁴²⁷ Como filósofo sabía de primera mano que primero había que aprender a callar para tener algo que decir. Pero, aunque Ortega quiso “vivir silenciado y bajo tierra”,⁴²⁸ habló a través de sus palabras, de sus escritos, o dicho de otro modo, a través de su filosofía.

Tras el fracaso de su proyecto de renovación y europeización política y cultural, en 1936 Ortega tuvo que marcharse al exilio, primero a Francia, después a Argentina y por último a Portugal, donde fijó su residencia. Durante nueve años y medio vivió en la emigración.

426 ‘Llevo doce años de silencio’, IX, p. 703.

427 ‘El silencio, gran brahmán’, II, p. 721.

428 ‘El hombre y la gente (Conferencia en Valladolid)’, IX, p. 166.

Ortega fue el primer exiliado: se marchó mucho antes que otros renombrados pensadores y lo hizo con una actitud clara que mantendría deliberadamente. El silencio fue su actitud desde el año 1933; es decir, se abstuvo de pronunciarse en todo asunto público. A pesar de ello, su obra y su pensamiento continuaron en desarrollo, pero adoptando múltiples formas o máscaras.

En el 'Prólogo a una edición de sus obras' de 1932 Ortega no solo tomó distancia de la política, sino que también decidió sistematizar su filosofía, esto es, darle forma de libro. La tradición filosófica ha presentado su pensamiento en forma de libros que contenían un sistema filosófico claro, como por ejemplo *El discurso del método* o la *Crítica de la razón pura*. Pero la filosofía de Ortega se rigió, incluso en los años de exilio, por el principio de la circunstancia. Su filosofía y su obra fueron circunstanciales y como tales se presentaron bajo la forma de varios géneros. Este año marcó el comienzo de una "segunda navegación", como él mismo sostuvo, en la que el naufrago tuvo que vérselas con una nueva circunstancia llamada exilio.

En el año 1945 su actitud fue otra, el silenciado debía hacerse oír de nuevo. En ese tiempo se trataba de "empezar a esclarecer lo que pasa en el mundo, a de-clararlo, que es la misión auténtica del *decir*. [...] *Decir* es, pues, comprometerse ante la realidad".⁴²⁹ Ortega fue consciente de que el nuevo decir tenía un carácter problemático, pues siempre estaba presente la dificultad externa de si a uno le dejarían decir. Pero esto no le impidió regresar a las tintas. La dificultad forma parte de la circunstancia con la que debemos lidiar para inventarnos nuestra propia existencia, pues es la única vida verdadera que existe.

429 *Op. cit.*, IX, pp. 704-705.

EL CONCEPTO DE *PERSÖNLICHKEIT* O CÓMO REALIZAR NUESTRO AUTÉNTICO SER. En una conferencia que Ortega impartió en Aspen con motivo del bicentenario de Goethe en 1949, reflexionó acerca del concepto de *Persönlichkeit*, esto es, *personalidad* en el pensamiento de Goethe. Sostiene Ortega:

Nuestro ser, el de cada uno de nosotros, no nos es dado hecho, sino que es una tarea, es algo que tenemos que hacer, que hacernos. Esta tarea no es cualquiera, no es arbitraria. Nos es impuesta. Todos sentimos en cada instante de nuestra vida, allá en el secreto fondo de nuestra conciencia, quién es el que *tenemos que ser*.⁴³⁰

Esta definición responde al sentido que el concepto de personalidad adquiere en Goethe. La personalidad es el auténtico ser de cada hombre, sostiene Ortega. “Personalidad es el destino individual del hombre.”⁴³¹ Pero ese ser es un *faciendum*, una empresa que tiene que lograr hacer. En definitiva, la realización de nuestro auténtico yo es siempre un futuro problemático. Este sentido de personalidad se une con el sentido más viejo del vocablo, es decir, con el sentido latino, pues para los latinos al papel que el actor realizaba lo llamaban persona, ya que persona significaba máscara. Y los actores interpretaban su papel con una máscara:

A la figura, papel o *rôle* que el actor tenía que realizar en la escena llamaban los latinos persona. Y lo llamaban así porque persona significaba máscara. En el teatro antiguo, el rostro desaparecía bajo la máscara en la cual estaban representados los rasgos de la figura imaginaria cuyo destino la tragedia o la comedia hacían manifiesto. En aquel teatro, pues,

430 ‘Sobre un Goethe Bicentenario’, X, p. 5.

431 *Op. cit.*, X, p. 5.

se consideraba que la cara casual del actor no podía ser la auténtica faz del personaje dramático. Lo auténtico era la máscara que a nosotros nos parece precisamente lo que oculta y suplanta al hombre auténtico.⁴³²

Nuestra personalidad, o nuestro auténtico yo en términos orteguianos, no es lo que somos en cada momento, sino que, como la máscara del actor, es algo externo a nosotros y necesitamos esforzarnos en realizarlo. La personalidad es “el drama que es siempre nuestro personal vivir, el cual es drama, precisamente, porque nos pasa fuera, en el tremendo y absoluto *fuera* que es el Universo.”⁴³³ La personalidad es un quehacer, un drama y tenemos que habérmolas con ello y con el elemento de la circunstancia donde mi vida me acontece, me pasa.

Escasos meses antes de que Ortega huyera a Francia, en mayo de 1936 impartió una conferencia en Rotterdam sobre su famoso curso *El hombre y la gente*. Aquí insistió en ese concepto de la personalidad imprescindible para decidir lo que vamos a ser en cada instante: “El hombre es persona, y por consiguiente, no es algo que ya es, sino el que siempre estamos queriendo ser, y con cuyo perfil de aspiraciones oprimimos de continuo nuestro contorno para que nos deje realizarlo”.⁴³⁴

Para Ortega, nuestra personalidad tan solo puede llegar a ser la que tiene que ser mediante el ensimismamiento. Este concepto, del que hablaré posteriormente en relación con el intelectual, se contrapone al concepto de alteración. De manera que la máscara posibilita la

432 *Op. cit.*, X, pp. 5-6.

433 *Op. cit.*, X, p. 6.

434 ‘El hombre y la gente’ (Conferencia en Rotterdam), IX, p. 209.

constante construcción de la personalidad a partir del esfuerzo que realiza el hombre en ensimismarme para proyectar su acción futura.

Explico este concepto porque Ortega decide personificarse durante esos años de silencio en grandes figuras del pensamiento español como Goya, Velázquez o Juan Luis Vives. Ortega se enmascara en el pensador humanista para realizarse y pronunciarse en la circunstancia sin ser descubierto. La vida para Ortega es esencialmente vida activa y aun en el exilio no puede dejar de habérselas con las cosas, ya que “no escapamos a la circunstancia; ella forma parte de nuestro ser, favorece o dificulta el proyecto que somos.”⁴³⁵

En cierto modo, Vives representa muchos de los ideales que Ortega mantenía. En un escrito publicado en el año 1940 con el título ‘Vives’, Ortega señala que el hombre no tiene naturaleza, sino historia, pues su ser consiste en pura movilidad y agilidad. La historia es el modo de ser propio del hombre:

La historia es el modo de ser propio a una realidad, cuya sustancia, es precisamente, la variación [...]. Al no estar adscrito a una consistencia fija e inmutable —a una “naturaleza”—, está en franquía para ser, por lo menos para intentar ser, lo que quiera. Por eso es el hombre libre y [...] no por casualidad. Es libre porque, no poseyendo un ser dado y perpetuo, no tiene más remedio que írsele buscando. Y esto —lo que va a ser en todo futuro inmediato o remoto— tiene que elegirlo y decidirlo él mismo. De suerte que es libre el hombre... a la fuerza.⁴³⁶

435 ‘En el Centenario de una Universidad’, V, p. 739.

436 ‘Vives’, V, p. 611.

En esta medida, el hombre Vives tiene una historia, la historia que elige fraguarse con sus acciones, o dicho de otro modo, con la forzosidad dramática de aceptar su destino. Esta historia se asemeja a la historia del hombre Ortega, quien también elige necesariamente su vida.

El concepto de elección es fundamental en la filosofía de Ortega, pues nos vemos necesariamente forzados a ser libres, esto es, a elegir eso que vamos a ser, eso que tenemos que hacer. “El acto de *elegir* se decía *elegancia*, como de *instar* se dice *instancia*. Entiéndase el vocablo con todo su activo vigor verbal, el elegante es el *eligente*, una de cuyas especies se nos manifiesta en el *int-eligente*”.⁴³⁷ La elección del silencio es inteligente, le permitió a Ortega reordenar sus pensamientos para pronunciarse en una circunstancia en la que pudiera ser auténticamente. Como Ortega sostiene, la elegancia es el arte de preferir lo preferible. De entre las posibilidades que se le presentaron en 1936, incluso antes, en 1933, preferir o elegir el silencio fue una actitud de honestidad intelectual. Pero como hombre de su tiempo se enmascaró en diferentes figuras para que ese silencio fuera la hermosa melodía de palabras que la España desgarrada en mil pedazos, su España, necesitaba:

La vida es problema, es quehacer, preocupación consigo misma, programa vital y, en último término, “naufragio” —un naufragio del que el hombre aspira a salvarse agarrándose a una tabla de salvación: la cultura—. Por eso la vida es también drama y por eso no puede ser una realidad biológica sino biográfica. El método para acercarse a ella no es el análisis, sino la narración.⁴³⁸

437 ‘Elegancia’, IX, p. 1173.

438 JOSÉ FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, Alianza Editorial, Barcelona, 1982, p. 2459.

José Ferrater Mora, uno de los discípulos de Ortega, emplea estas palabras en la voz que lleva por nombre 'Ortega y Gasset' de su *Diccionario de Filosofía*, con la intención de constatar que la vida tiene el carácter de una labor o proyecto, de un constante hacer, pero no arbitrario. La vida es un hacer lo que hay que hacer, no hacer cualquier cosa, es ser elegante en nuestro intransferible y fatal hacer.

ORTEGA A TRAVÉS DE LUIS VIVES: LA FIGURA DE UN HUMANISTA. Es en el momento de retrotraemos al pasado, de volver la vista a la vida que fue, cuando necesitamos del aparato narración para aproximarnos a la historia biográfica de Luis Vives. Vives vivió a caballo de dos épocas, la medieval y la moderna, y en una circunstancia donde las creencias vigentes se cuestionaban. Su tiempo carecía de creencias fuertes, de principios y la duda acechaba en cada rincón. El tiempo de Ortega tiene los mismos caracteres, le faltan las creencias fijas e incuestionables. Pero la duda para Ortega representaba la aurora de una nueva configuración de creencias.

En su libro *Ideas y creencias*, también publicado en 1940, Ortega nos habla de las ideas-ocurrencias y de las ideas-creencias. Las primeras son las ideas que el hombre tiene, piensa o inventa. Las segundas son ideas incuestionables, pues se cree en ellas, son nuestro mundo y nuestro ser. Constituyen para nosotros la realidad misma. Las ideas se tienen y en las creencias se está, sostiene Ortega. Pero la existencia de una creencia sólo es posible cuando la colectividad social la mantiene. Cuando comenzamos a vivir, las creencias ya están inyectadas en la sociedad y sencillamente las somos, nos encontramos en ellas. Pero cuando las creencias vigentes se tambalean, es el momento de la duda. La duda no deja de ser más que un modo de creer, pero deficiente. "Estamos en la duda porque dos creencias incompatibles batallan dentro

de nosotros y entre ambas oscilamos, fluctuamos.”⁴³⁹ Mientras la duda continúe, los huecos vitales que las creencias dejen serán rellenados por ideas, con la finalidad de sobrevivir. Hasta que estas nuevas ideas lleguen a convertirse en creencias de nuevo. En el tiempo de Vives, esto es, durante el Renacimiento, “el sistema de creencias medievales ha entrado en un proceso que llevará a su volatilización como tal fe plenaria y colectiva.”⁴⁴⁰ Ortega distinguió tres estadios en la creencia: la creencia es fe viva, la creencia es fe inerte o muerta y la creencia es duda. La época de Vives se caracteriza por estar en el segundo estadio. En cambio, la cultura moderna, sostiene Ortega, ha nacido y vivido en la duda. Los tiempos de Ortega eran tiempos de duda.

La figura de Vives para Ortega supuso un reflejo de su propia imagen. Por ello decidió encarnarse en su persona, para poder actuar en aquella circunstancia donde había prometido no hacerse oír y de la cual tierra, mar y cuantiosos kilómetros lo alejaban. Ponerse la máscara de Vives supuso en Ortega realizarse a través de Vives. A fin de cuentas, Vives era el intelectual que había iniciado la modernidad, al igual que lo era Ortega con su proyecto de vertebración española. Con Vives florecen los rasgos propios del intelectual moderno. Además, Vives era un humanista, como Ortega, el primero en reflexionar acerca de la importancia de la cultura y las humanidades. Todo el proyecto orteguiano es, en definitiva, un proyecto de renovación cultural. Prueba de ello es la fundación, junto a Julián Marías, del Instituto de Humanidades en 1948, donde impartió varios cursos, entre ellos *El hombre y la gente*.

Portanto, para entender cómo se fragua su pensamiento durante los años de exilio considero fundamental la lectura de los tres breves escritos que Ortega compone

439 *Op. cit.*, V, p. 616.

440 *Op. cit.*, V, p. 617.

sobre Vives en el año 1940, dos de ellos publicados, ‘Vives’ y ‘Juan Luis Vives (1492-1540)’, y uno póstumo, ‘Juan Luis Vives y su mundo’. La lectura biográfica de Vives, el profundo análisis que Ortega hace de su tiempo, contiene imágenes del propio Ortega.

Asimismo, es indispensable leer atentamente el ‘Prólogo para franceses’ y el ‘Epílogo para ingleses’ que escribe en el exilio, en 1937 y en 1938 respectivamente, para su escrito *La rebelión de las masas*. Por último, la lectura del breve artículo que publica en 1940, *El Intelectual y el Otro*, es de suma importancia.

DOCUMENTOS DE EXILIO: EL PRÓLOGO Y EL EPÍLOGO DE *LA REBELIÓN DE LAS MASAS*. En 1930 Ortega publica en *Revista de Occidente* los folletones que habían aparecido el año anterior en *El Sol* de su escrito *La rebelión de las masas*. Tras su rotundo éxito, no sólo en España sino también en otros países, como Alemania, Francia o Estados Unidos, nueve años después, escribe un ‘Prólogo para franceses’ y un ‘Epílogo para ingleses’, con la pretensión de allanar el camino para un buen entendimiento del lector extranjero, pues este fue un libro pensado para la circunstancia española. 1939 es un año de exilio, de un exilio donde — insisto— Ortega iba a mantener silencio. Sin embargo, nos introduce la lectura de una obra muy controvertida en su tiempo y en la actualidad. Ortega regresa al campo intelectual y se hace oír en cada argumentación. En el ‘Prólogo para franceses’ advierte con total claridad que nos hallamos ante un problema europeo, cierta clase de hombre, que carece de un ser auténtico, pues carece de proyecto vital, está asumiendo el papel de las minorías. Este es el hombre masa. Esta contraposición entre la masa y la minoría también la encontramos entre el intelectual y el otro.

En el ‘Epílogo para ingleses’ al que Ortega llamó ‘En cuanto al pacifismo...’, anunció desde el principio que el tema de ese ensayo que les dedicaba a los ingleses tenía

que ver con la falta de comprensión en que habían caído los pueblos occidentales y que ese era precisamente el mal que recorría Europa. Una Europa que no se entiende, en la que los principios de convivencia flaquean y dejan de ser vigentes, tan sólo puede esperar, sostiene Ortega, una convivencia más avanzada. Lo que pretendió que comprendieran los ingleses, y cualquier lector que se acercara a su libro ansioso de respuesta, como si de una medicina se tratara, fue que la solución europea radicaba en la transformación de Europa en una ultra-nación, en los Estados Unidos de Europa, como sostiene en el ‘Prólogo para franceses’. O dicho de otro modo, la reunión de todas las naciones bajo la articulación de una sola, Europa. Esto que Ortega vaticinó es la Europa en la que actualmente vivimos. Pero parece que de nuevo “sufre una crisis de su fe común, de la fe europea, de las *vigencias* en que su socialización consiste. [...] Como es común y europea su enfermedad, lo será también el restablecimiento”.⁴⁴¹ Tratar este asunto ahora escapa de nuestro propósito, por ello guardaremos silencio.

En ambos textos vemos con claridad que la vocación de Ortega es más fuerte que su convicción de mantener silencio. Al final del ‘Prólogo para franceses’ Ortega sostiene que su escrito “es un ensayo de serenidad en medio de la tormenta”.⁴⁴² Donde dice serenidad podríamos leer silencio.

EL FILÓSOFO Y LA CAVERNA. En este último escrito Ortega presentó una dicotomía entre dos figuras cuya relación se articula en términos de confrontación y desequilibrio. Por un lado, la figura del Intelectual y por otro, la figura de aquel que no es el Intelectual, sino que es el Otro. Se trata de dos maneras radicalmente opuestas de tomar la vida, de estar en el mundo, es decir, en la circunstancia.

441 ‘En cuanto al pacifismo...’, IV, p. 527.

442 ‘Prólogo para franceses’, IV, p. 372.

Este es un texto sintomático de una sociedad que estaba enferma, donde el otro estaba llenando los espacios propios del intelectual, una sociedad de la que sí cabía decir alguna cosa. De esa necesidad que Ortega sentía de ser deliberadamente lo que tenía que ser para España, de ser auténtico, nace este escrito tras el velo del silencio.

El Intelectual lo es irremediamente y lo es para sí mismo, sin dimensión social. “Se es Intelectual para sí mismo, a pesar de sí mismo, contra sí mismo, irremediamente.”⁴⁴³ El Intelectual es deliberadamente Intelectual, con total vocación. “Aquí se habla del Intelectual que lo es con desesperada autenticidad, por inescrutable e inexorable decreto de Dios.”⁴⁴⁴ Por ello hay que distinguir entre el Intelectual de vocación, cuyo auténtico yo consiste en ser Intelectual, y el intelectual dotado para ejercer y para actuar, en definitiva, como tal. Me refiero al intelectual falsificado o inauténtico. Este no se ensimisma y por ende no se enmascara.

En este punto es importante reparar en estos dos conceptos, *autenticidad* e *inautenticidad*. La vida auténtica será aquella en la que somos aquello que tenemos que ser, realizamos nuestra vocación. Elegir eso que es mi quehacer, entre las muchas cosas que se pueden hacer. La clave de la autenticidad es elegir el “sí mismo” que somos entre los posibles “sí mismos”, porque “corremos siempre el riesgo de preferir un *sí mismo* que no es el auténtico”.⁴⁴⁵ Si preferimos un “sí mismo” inauténtico entonces nuestra vida será una falsificación de nosotros mismo. “Lo contrario de ser sí mismo, de la autenticidad, del estar siempre dentro de sí, es el estar fuera de sí, lejos de sí, en lo otro que nuestro auténtico ser. La voz castellana *otro* viene de la latina *alter*. Pues bien,

443 ‘El intelectual y el otro’, V, p. 623.

444 *Ibid.*, V, p. 624.

445 ‘Prólogo a una edición de sus obras’, V, p. 94.

lo contrario de ser sí mismo o ensimismarse es alterarse, atropellarse.”⁴⁴⁶ Los conceptos de ensimismamiento y alteración, que posteriormente trataremos, son claves para entender la naturaleza del intelectual y del otro.

Lo determinante aquí es que la vocación concuerde con nuestra autenticidad. “Intelectual es el nombre de una vocación. Talento es el nombre de una dote. Y aunque aquélla suele coincidir con ésta, hay ocasiones en que no van juntas. Se puede tener enérgica vocación y no tener talento. Se puede tener talento y ninguna vocación.”⁴⁴⁷ Aquel que tiene dotes de intelectual tan sólo será un intelectual falsificado en caso de que su dote no coincida con su vocación.

El concepto de vocación es vital en el pensamiento orteguiano, pues significa la necesidad última de realizar el auténtico yo que cada uno de nosotros es en determinada circunstancia y contando con ella:

Ese ser que el hombre se ve obligado a elegirse es la carrera de su existencia. ¿Cómo la elegirá? Evidentemente porque representa en su fantasía muchos tipos de vida posibles y al tenerlos delante notará que alguno o algunos de ellos le atraen más, tiran de él, le reclaman o llaman. Esta llamada hacia cierto tipo de vida o, lo que es igual, de un cierto tipo de vida hacia nosotros, esta voz o giro imperativo que asciende de nuestro más íntimo fondo es la vocación.⁴⁴⁸

La llamada hacia cierto tipo de vida distingue al intelectual, al filósofo, del otro. Y esa llamada, esa vocación para Ortega “era el pensamiento, el afán de claridad sobre

446 ‘En torno a Galileo’, VI, p. 425.

447 *Op. cit.*, V, p. 625.

448 ‘Sobre las carreras’, V, p. 297.

las cosas.”⁴⁴⁹ Y este imperativo, como si de un mandato del buen dios se tratara, se antepone a la actitud de guardar silencio.

La vida para Ortega consiste en quehacer, es proyecto. La vida es una constante proyección de nuestro ser con la finalidad de realizarnos, de realizar nuestro proyecto vital. La vida es pues un combate cuerpo a cuerpo entre ese yo que tiene proyectos y el mundo que lo rodea. De manera que nuestro yo es siempre un futuro que hay que asegurar y lograr. ¡Llega a ser el que eres!, sostiene Ortega apropiándose de esta sentencia ética de Píndaro. El auténtico yo de cada hombre, su personalidad, es su vocación, es su misión. “No hay vida sin vocación, sin llamada íntima. La vocación procede del resorte vital, y de ella nace, a su vez, aquel proyecto de sí misma, que en todo instante es nuestra vida. A veces la vocación del individuo coincide con las formas de vida, que se denominan según oficios o profesiones.”⁴⁵⁰

Por lo tanto, el Intelectual auténtico lo es por vocación, porque su auténtico ser consiste en ser intelectual sin remedio. Por ello mismo, porque el Intelectual responde a su vocación, es su vida una fiesta maravillosa y perpetua. “Su calendario se compone de puros días de fiesta. Se pasa la vida, literalmente la vida, trabajando. [...] Su trabajo consiste precisamente en suscitar un festival perpetuo.”⁴⁵¹ Y esto precisamente es lo que le diferencia del Otro.

La figura predominante en Occidente durante dos siglos fue la figura del Intelectual, también denominado por Ortega en otros escritos como minoría ejemplar. Pero, en su tiempo, empezó a ser apartado de la consideración pública. “Europa sufre ahora la más grave crisis [...] se

449 ‘Prólogo a una edición de sus obras’, V, p. 96.

450 ‘Intimidades’, II, p. 748.

451 ‘El intelectual y el otro’, V, p. 626.

llama la rebelión de las masas.”⁴⁵² La minoría ejemplar comenzó a ser sustituida por la masa, tal y como Ortega expuso en *La rebelión de las masas* (1930). “La sociedad es siempre una unidad dinámica de dos factores: minorías y masas. Las minorías son individuos o grupos de individuos especialmente cualificados. La masa es el conjunto de personas no especialmente cualificadas. [...] Masa es el *hombre medio*.”⁴⁵³ Es imprescindible remarcar que esta división no es una división en clases sociales, sino en clases de hombres.

Por tanto, el Intelectual comienza a ser destronado de su preeminente situación por la muchedumbre, por el Otro, el cual empieza a apoderarse del mando. “La masa [...] ha resuelto adelantarse al primer plano social y ocupar los locales y usar los utensilios y gozar de los placeres antes adscritos a los pocos.”⁴⁵⁴ El error cometido ha sido que los intelectuales han creado una cultura para intelectuales y no para el Otro, el cual se ha convertido en el inculto.

El Intelectual, a diferencia del otro, “se ha pasado la vida mostrando a los demás su última intimidad: lo que piensa, lo que siente del mundo, de las cosas, de los otros hombres, del pretérito, de lo que está pasando, del germinante porvenir.” El Intelectual, que es un ingenuo, cree que ser intelectual es un modo esencial de humanidad y tarda bastante en descubrir que el otro es el absolutamente Otro que no es él. Como el final de una tragedia su reconocimiento también es dramático.

Cuando el Intelectual descubre que el prójimo no se asemeja a él, pues para éste ser Intelectual significa ser hombre, se produce una escisión inquebrantable entre ambos. Y el intelectual se pregunta, ¿qué clase de

452 ‘La rebelión de las masas’, IV, p. 375.

453 *Ibid.*, IV, p. 377.

454 *Op. cit.*, IV, p. 379

existencia puede tener el Otro sin ser intelectual? ¿Qué diferencia, pues, la vida del intelectual de la vida del Otro? Esta es la pregunta a la que pretendo dar respuesta.

Hay dos conceptos orteguianos que caracterizan el auténtico ser de ambas figuras. Estos conceptos son el de *ensimismamiento* y el de *alteración*. En su libro póstumo e inacabado *El hombre y la gente*, que nace de un curso impartido en el año 1949, en el recién fundado Instituto de Humanidades, Ortega planeó una disección de ambos conceptos. A grandes rasgos Ortega sostuvo lo siguiente: el ser humano vive en un mundo, en una circunstancia determinada que debe afrontar y en la que ha de trazar un proyecto de vida. El hombre se halla prisionero del mundo y se siente obligado a ocuparse de las cosas que hay en él. Pero es un ser que vive alterado y esto le arrebató su atributo esencial, la capacidad de meditar, la posibilidad de meterse dentro de sí y ensimismarse para trazar un plan de vida. Tres momentos se suceden en el hombre, en primer lugar, la pura alteración cuando se encuentra perdido en el mundo, posteriormente se retira a su intimidad para formarse una idea del mundo y de las cosas, se ensimisma, y finalmente es capaz de sumergirse en el mundo para actuar según un plan meditado. Por tanto, el ser humano necesita ensimismarse para proyectar su acción futura en la circunstancia.

Tomando esto en consideración el Intelectual tiende a ensimismarse, a adentrarse dentro de sí, y por contra el Otro tiende a vivir en perpetua alteración, esto es, fuera de sí. Lo propio del Intelectual es pensar y meditar, pues el hombre tiene la capacidad “de retirarse virtual y provisoriamente de mundo y meterse dentro de sí o dicho con un espléndido vocablo, que sólo existe en nuestro idioma: que el hombre puede ensimismarse.”⁴⁵⁵ Pero esta capacidad de ensimismarse no es un don que se le ha concedido al hombre, supone un esfuerzo que sólo el

455 ‘El hombre y la gente’, X, p. 143.

Intelectual es capaz de ejecutar. “*Nada que sea sustantivo ha sido regalado al hombre. Todo tiene que hacérselo él.*”⁴⁵⁶

El Intelectual, como lo es por vocación, se ensimisma para proyectar su acción futura en la circunstancia, dado que el destino del hombre es pura acción. “No vivimos para pensar, sino al revés: pensamos para lograr pervivir.”⁴⁵⁷ En cambio el Otro, la masa, carece de proyecto de vida y por tanto no siente la necesidad de ensimismarse. “La alteración le obnubila, le ciega, le obliga a actuar mecánicamente en un frenético sonambulismo.”⁴⁵⁸

El privilegio del ensimismamiento conlleva un tremendo esfuerzo. “Si el hombre goza de ese privilegio de libertarse transitoriamente de las cosas, y poder entrar y descansar en sí mismo, es porque con su esfuerzo, su trabajo y sus ideas ha logrado reobrar sobre las cosas.”⁴⁵⁹

Por tanto, el Otro, similar a la masa, vive instalado en un mundo de cosas que no cuestiona y que para él tienen un carácter definitivo. Precisamente esta actividad de poner en cuestión es la que no ejercita, a diferencia del Intelectual. Incluso las cosas enigmáticas no despiertan en el Otro interés alguno. Su relación con las cosas se reduce a un simple contar con ellas, sin cuestionarlas, sin actuar y sin reobrar sobre su entorno. “Como no le preocupa lo más mínimo el mundo ni nada en él, vaca a ocuparse tranquilamente de *su* propio interés, sea *su* persona o *su* familia o *su* partido político o *su* patria. Siempre y solo lo suyo.”⁴⁶⁰

456 *Ibid.*, X, p. 145.

457 *Op. cit.*, X, p. 147.

458 *Op. cit.*, X, p. 142

459 *Op. cit.*, X, p. 145

460 ‘El intelectual y el otro’, V, p. 628.

En cambio, la actitud vital del Intelectual es la inversa a la expuesta. Éste considera que el mundo está ahí precisamente para cuestionarlo, para preguntarse sobre él y sus misterios, porque las cosas no le muestran por sí mismas todo su ser. El Intelectual no es egoísta con las cosas, no cuenta con ellas sin más como hace el Otro, sino que se hace cuestión de ellas. Para Ortega, el Intelectual pone su vida al servicio de las cosas, al intento de desmenuzarlas y rehacerlas para descubrir su auténtico ser. “Para el intelectual vivir significa andar frenéticamente afanado en que cada cosa llegue de verdad a ser lo que es. [...] He ahí cómo y por qué resulta que las cosas sólo son lo que *ellas* son cuando le son al Intelectual.”⁴⁶¹

Por lo tanto, para que las cosas sean hace falta la presencia del Intelectual. Presencia que estaba desapareciendo cual somormujo en el agua con actitud silenciosa. “El Intelectual, como tantas otras veces en la historia, va a desaparecer o poco menos, a sumergirse igual que el somormujo en lo profundo. Lo profundo, por excelencia, es el silencio.”⁴⁶² Ya en su primer libro de 1914, *Meditaciones del Quijote*, Ortega nos habló de la profundidad frente a la superficie. Son los meditadores, los intelectuales o si lo prefieren los filósofos, hombres de profundidades, pues son aquellos que hacen un esfuerzo, el esfuerzo que requiere el ensimismamiento, para alejarse de la superficie y adentrarse en lo propio de la meditación y el recogimiento.

La referencia que Ortega hace del somormujo la encontramos con anterioridad en la literatura. En el año 1854, Henry David Thoreau publica *Walden*, una historia donde cuenta sus vivencias durante los dos años que pasó en la laguna de Walden, en Concord, Massachusetts, en busca de la vida con principios. Thoreau nos habla, en uno de sus capítulos, de los animales que tenía por vecinos,

461 *Ibid.*, V, p. 629.

462 ‘El intelectual y el otro’, V, p. 629.

como el somormujo, al cual describe como un animal veloz y silencioso, pero tremendamente estridente. Thoreau hace largas descripciones de su voz, pues siempre le delataba a pesar de ser sigiloso y silencioso:

Una tarde muy tranquila de octubre en la que remaba a lo largo de la costa septentrional, en los días en que especialmente acuden a los lagos, con la caída de la pluma, habiendo recorrido en vano la laguna en busca de un somormujo, de repente uno, saliendo de la costa hacia el centro a pocas varas delante de mí, prorrumpió en su risa salvaje y se delató. Lo perseguí con el remo y se sumergió, pero, cuando emergió, yo estaba más cerca que antes. Volvió a sumergirse, pero calculé mal la dirección que tomaría y cuando emergió a la superficie nos separaban cincuenta varas, pues yo había contribuido a ensanchar el intervalo, y de nuevo prorrumpió en su larga risa sonora, con más razón que antes. Manióbró tan hábilmente que no pude acercarme a menos de media docena de varas. Cada vez que emergía a la superficie, volviendo su cabeza a parecer, escogía su dirección de modo que pudiera emerger donde había más agua y la distancia del bosque era mayor. Era sorprendente lo rápido que se decidía y llevaba a cabo su resolución. Me llevó en seguida a la parte más ancha de la laguna y no pude sacarlo de allí. Mientras él pensaba en algo, yo trataba de adivinar su pensamiento. Era un juego magnífico sobre la superficie lisa de la laguna, un hombre contra un somormujo. [...] Mientras forzaba mis ojos sobre la superficie en una dirección, su risa sobrenatural me sorprendía por detrás. Pero ¿por qué, tras demostrar tanta habilidad, se traicionaba invariablemente a sí mismo en el momento en que emergía con esa risa orgullosa? ¿No lo delataba ya bastante su pecho blanco? Pensé que era un somormujo idiota. [...] Su nota de costumbre era esa risa demoníaca, en cierto modo parecido a la de las gallinas de agua; [...] prorrumpía en un largo y

sostenido aullido sobrenatural. [...] Ésa era su voz, tal vez el sonido más salvaje que se haya oído aquí y que resonaba a lo largo y ancho de los bosques.⁴⁶³

Y precisamente esta es la actitud de Ortega durante su exilio, la actitud del intelectual que se sumerge en silencio, al tiempo que su voz suena como la estridente risa del somormujo a través de diversas máscaras. Y ¿por qué silencio? El silencio le permite ensimismarse de nuevo para meditar y proyectar su acción futura en la circunstancia. El silencio siempre invita a la reflexión, a la calma y al sosiego necesarios para la filosofía. El silencio le permite volver a las profundidades.

En definitiva, al Intelectual le irritará que el Otro no se ocupe de las cosas, sino que use y abuse de ellas. Pues el Intelectual es incapaz de concebir la vida en el mundo sin hacerse cuestión de él. Pero el Otro tan sólo necesita aprovecharse de ese mundo para vivir.

En suma, el Intelectual ya no existe socialmente, no tiene que ver con el yo social del hombre, es más bien un paria y un malhechor. El fatal error del Intelectual fue crear una cultura de ideas vacías que el Otro era incapaz de manejar. Pues las ideas han de ser ideas de cosas, de sentimientos, de normas. En consecuencia, el Otro se ha llenado de ideas con las que pretende vivir y opinar sin hacer el esfuerzo de ensimismarse. El resultado es pues inevitable: el dominio de los dogmas de la masa. La masa, que es el Otro del Intelectual, convierte las ideas en dogmas. La masa estrangula al Intelectual, al hombre inquietante que va detrás de las cosas sin ser él mismo cosa:

La masa arrolla todo lo diferente, egregio, individual, calificado y selecto. Quien no sea como todo el mundo, quien no piense como todo el mundo

463 HENRY DAVID THOREAU, *Walden*, trad. de Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Cátedra, Madrid, 2010, pp. 267, 268, 269.

corre el riesgo de ser eliminado. Y claro está que ese “todo el mundo” no es “todo el mundo”. “Todo el mundo” era, normalmente, la unidad compleja de masa y minorías discrepantes, especiales. Ahora todo el mundo es sólo la masa.⁴⁶⁴

¿Es actual la relación desigual entre el Intelectual y el Otro? ¿Todavía hoy la masa reprime a la minoría ejemplar? La respuesta sigue siendo la orteguiana: el dominio de la masa ataca con toda su fuerza, tanto en el ámbito social, político como educativo, ataca en la vida misma, porque siempre habrá prisioneros que rehúsen salir de la caverna. Las ideas de Ortega conservan, pues, su plena vigencia. Por eso, la tarea del Intelectual de vocación sigue siendo la de construir una cultura de ideas, que esta vez sí pueda dominar el Otro, aun cuando la circunstancia no sea favorable.

A MODO DE CONCLUSIÓN. Que la circunstancia siempre sea azarosa nos pone en la tesitura de reconocernos como náufragos en la propia circunstancia. Por ello, la vida es una constante lucha por maniobrar en ella, por saber a qué atenerse. La vida es una empresa libérrima y angustiosa que el Intelectual auténtico no puede eludir, ya sea bajo el silencio o en actitud combatiente. Pero el lector debe recordar que el silencio activo es el único silencio sabio que existe, es el silencio que nos permite ejercitar de nuevo una *Ανάβασις* (Anábasis) o descenso a la caverna. Cuando Ortega decidió adoptar la actitud de silenciarse políticamente durante su exilio estaba eligiendo adentrarse en las profundidades y sólo de este modo continuaba realizando su intransferible destino.

464 ‘La rebelión de las masas’, IV, p. 380.

ORTEGA Y LA FILOLOGÍA

Jaime Siles

El presente artículo se publicó en el número 440-441 de la revista *Ínsula* en 1983 con motivo del centenario de José Ortega y Gasset, un número dedicado a pensar de nuevo a Ortega y las claves de su filosofía con artículos escritos, entre otros, por su discípula María Zambrano, Francisco Ayala o José Luis Aranguren. Jaime Siles expone un motivo fundamental para entender a Ortega. La tarea filosófica debe comenzar por la tarea filológica, por el preguntarse por el concepto, por las palabras, como Nietzsche había anticipado. A esa intuición Ortega la llamó “nueva filología” y con ella postuló el imperativo de estudiar el lenguaje en su decir viviente y efectivo.

Ortega buscó el sentido de las palabras en el propio decir de la gente, en el acto mismo del decir. Ese proceso lo llevó a indagar los usos y abusos que de la lengua y sus

conceptos se hacen. Entre 1949 y 1950 impartió el curso *El hombre y la gente* en el Instituto de Humanidades que había fundado junto a Julián Marías un año antes. En dicho curso no solo trata de establecer una nueva sociología, sino también una nueva filología o nueva lingüística, en contraposición a una anterior o vieja lingüística. Según Ortega, las palabras son tales cuando son dichas por alguien a alguien. La realidad *palabra* está estrechamente vinculada al decir de alguien y a la situación en que acontece. Su significación auténtica es ocasional, depende de la circunstancia en la que sea dicha.

La propuesta lingüística de Ortega es una “teoría del decir”, pues el hombre es el dicente, el que tiene cosas que decir. La necesidad del decir del hombre, de comunicar su mundo interior, originaría las lenguas. Pero la lengua es lo que dice la gente, es un sistema de usos que la colectividad establece. Y el hombre desde que nace está sometido a la coacción de usos que impone la lengua. Las palabras tienen un uso social e individual y en la medida en que al hombre se le impone el uso de la gente, se desvirtúa el sentido originario de la palabra. Un ejemplo de uso sería “el saludo”. El acto de saludar es algo que tengo que hacer, pero no entiendo eso que tengo que hacer, lo hago porque es lo acostumbrado, lo usual, de lo contrario me tomarían por maleducado. Es decir, entendemos lo que queremos expresar, pero no entendemos lo que dice eso que decimos, lo que significa nuestro decir, nuestras palabras. En este punto, Ortega postula con su “Nueva Filología” la necesidad de volver al momento en que se originó el lenguaje y al análisis del decir.

Debido al estatuto privilegiado que Ortega le otorga a la filología en su pensamiento, en la mayoría de sus escritos encontramos un análisis filológico de primer orden, o dicho de otro modo, un repensar el concepto desde sus inicios. Fíjese el lector, por ejemplo, en sus escritos sobre Roma. La recuperación de este texto es una necesidad de primer orden para nuestras *Meditaciones*

orteguianas. Este artículo y la cuestión aquí tratada, la filosofía que deviene en filología y la filología que deviene en filosofía en el pensamiento de Ortega, no ha sido superada en su terreno hasta el momento. Agradecemos al profesor Siles y a *Ínsula* la amabilidad de facilitarnos la publicación de este artículo que será clarificador para las futuras generaciones de jóvenes orteguianos que siguen y seguirán pensando a Ortega desde dentro.

Esmeralda Balaguer García

Ortega se dice —es decir: se hace— no solo “con palabras de Goethe y casi de nadie más”, como afirma Marías,⁴⁶⁵ sino con palabras de Goethe y de muchos, muchos más. Pues Ortega es —¿y quién, que sea, no?— una larga lectura itinerante,⁴⁶⁶ similar al libar de las abejas,⁴⁶⁷ en cuyo resultado que es su miel nos parece difícil distinguir la variada procedencia de sus fuentes. Y eso —sus fuentes— es lo que un libro reciente nos ha hecho, de una vez por todas, entender. Me refiero al estudio de Nelson R. Orringer, *Ortega y sus fuentes germánicas* (Madrid, 1979), que, junto con un artículo anterior del profesor don Luis Diez del Coral,⁴⁶⁸ configura la cartografía por la que, a continuación, vamos a empezar a navegar. Pero, antes, espero que entiendan ustedes —y que lo entiendan bien— el título que hemos dado a esta ruta y que está en consonancia con la naturaleza de su navegación. El título es —¡ojo, señores linotipistas! — “Ortega y la Filología” (y no “Ortega y la Filosofía”), y el vaciamiento y disolución de esta en aquella, que es el caso que vamos a exponer.

Se trata —y conviene ya desde ahora subrayarlo— de una relación de frecuencia esporádica, más bien intermitente, no exenta de *ars*, pródiga en doctrina y cuya intensidad puede medirse por el hondo calado de su zigzaguear. Porque la relación de Ortega con la filología se asemeja no poco a un zigzagueo, a un idilio, que simboliza

465 Cf. J. MARÍAS, *Ortega ante Goethe*, Cuadernos de la Fundación Pastor, 4, Madrid, 1961, p.11.

466 A Ortega puede aplicársele lo que, a propósito de Quevedo, dice Borges: cf. *Otras inquisiciones*, Buenos Aires, 1966, p. 64.

467 Cf. PÍNDARO, *Pyth.* X, 54 y L. GIL, *Los antiguos y la “inspiración” poética*, Madrid, 1967, 64

468 L. DIEZ DEL CORRAL, ‘El joven Ortega y la filología clásica’, *Revista de Occidente*, Año VI, 2ª época, núm. 66 (septiembre 1968), pp. 265-296.

eso que, para Ortega,⁴⁶⁹ el hombre, en cierto modo (“como persona o como colectividad” y —añadiríamos— también como actividad) es: “una ecuación entre su ser *inercial* —receptivo, tradicional— y su ser *ágil* —emprendedor, afrontador de problemas—.” En la relación de Ortega con la Filología hay algo de esa ecuación (tal vez mejor *tensión*) que él toma prestada a la *reine Agilität* de Fichte y este, a su vez, a una imagen de Leibniz: la del *arcus tensi illustrari potest*, que, desde sus veinte años, figura en la portada de sus libros⁴⁷⁰ y que le hará decir: “Pertenezco a la tribu de los flecheros”.⁴⁷¹ Pues bien, la primera fuerza que tensa ese arco es la Filología, y la trayectoria que irá describiendo hasta venir a dar su *kairós*, la Filosofía. Vamos a ver, pues, de qué modo y manera esa flecha —luego metamorfoseada por la ágil inercia que es su transcurrir— no cambia, ni se modifica, ni se altera, sino que permanece una igual a sí en todo el espacio intelectual que conforma su amplio recorrido.

La flecha filológica de Ortega no es, desde luego, la más conocida, ni la de más largo alcance de cuantas constituyen su nutrido carcaj. Pero no, por tangencial, deja de ser significativa. No se concreta —es cierto— en un tratado; no se objetiva, tampoco, en un manual. Pero su presencia subyacente aparece —y no solo insinuada o sugerida— aquí y allá, en no pocos de los textos que articulan su modo de decir y de pensar. Véanse, si no, sus colaboraciones periodísticas de los años 1907 a 1911. Y, sobre todo, las tituladas ‘Sobre los estudios clásicos’, publicada en *El Imparcial* el 28 de octubre en 1907, ‘Al margen del libro

469 J. ORTEGA Y GASSET, *Meditación de Europa*, Madrid, 1960, p. 63.

470 *Ibidem*, nota 1. Y el testimonio de su hermano Eduardo Ortega, que “cuenta que su hermano con solo doce años formuló primero en griego, luego en español, el lema que le iba a servir de guía: *Seamos con nuestras vidas como arqueros que tienen un blanco*” (cf. Díez del Corral, art. cit. P. 272).

471 *Meditación de Europa*, p.64.

Los Iberos’ de agosto de 1909 y ‘Aleman, latín y griego’, aparecida en *El Imparcial* del 10 de septiembre de 1911. La primera es una reseña “lirica” del *Nuevo método para aprender latín* de don Julio Cejador; la segunda, una *Besprechung*; ⁴⁷² más o menos “científica”, del libro de Edouard Philipon, *Les Ibères*, publicado en París ese mismo año, y a propósito del cual se vierten opiniones y se esgrimen criterios, relativos a la paleolingüística hispánica, que he comentado en otro lugar; ⁴⁷³ la tercera contiene —amén de dos juicios categóricos: el que “lo superado es la llamada cultura latina” y, en consecuencia, “la verdad es un producto germánico— una censura del decadentismo francés y una llamada de carácter urgente: la necesidad de que “toda la instrucción superior española, todas las carreras universitarias, todas las escuelas especiales, exijan el conocimiento del idioma alemán”. En todas esas afirmaciones vibra —y con qué vehemencia— esa “seguridad profesional de *scholar* que ha pasado por la universidad alemana” ⁴⁷⁴ y que no se ha liberado todavía del “sarampión filológico de Leipzig”. ⁴⁷⁵ Pero no solo eso: también perdurarán allí el eco de una inicial vocación y convicción que data de la época de sus estudios de bachillerato, ⁴⁷⁶ del magisterio del Padre

472 Recogida después en J. ORTEGA Y GASSET, *Mocedades*, Madrid, 1973, pp. 123-129.

473 Cf. J. SILES, ‘Mayans y la epigrafía ibérica’, *Mayans y la Ilustración, Simposio Internacional en el Bicentenario de la muerte de Gregorio Mayans*, Valencia, 1981, Tomo I, pp. 363-378.

474 Según feliz expresión de José Carlos Mainer, en su excelente libro *La Edad de Plata (1902-1939). Ensayo de interpretación de un proceso cultural*, Madrid, 1981, p. 140.

475 Como dice don LUIS DIEZ DEL CORRAL, art. cit., p. 140.

476 Cf. MANUEL ORTEGA Y GASSET, *Niñez y mocedad de Ortega*, Madrid, 1964, p. 55.

Gonzalo Coloma, hermano del novelista,⁴⁷⁷ de su examen de griego en Salamanca, en 1898, con Unamuno, que le dará sobresaliente,⁴⁷⁸ y —no hay que olvidarlo— el influjo de su padre, don José Ortega Munilla, que estudió latín con el humanista Antonio Castillo y Mosén Antonio Riera.⁴⁷⁹

Ortega poseía, pues, un ser inercial de signo inequívocamente filológico, que alcanzará su *acmé* en Leipzig, en cuya Universidad asiste, desde el 9 de abril de 1905 al 2 de noviembre de ese mismo año,⁴⁸⁰ a un curso de “Introducción al griego”, impartido por Hermann Mirsch,⁴⁸¹ y a las clases de lingüística indoeuropea de Brugmann.⁴⁸² Por influjo de este decide dedicarse a la filología y a la lingüística. Así se lo comunica a Francisco Navarro Ledesma, en una carta, fechada el 16 de mayo de 1905, y que se me hace, pero que absolutamente imposible, no citar:

Entre tanto —le dice— voyme metiendo serenamente por la filología y la lingüística. Me abro al griego y al latín incautamente y con un ardor petrarquesco. Y ahora, ahí va la gorda. Pongo en su conocimiento que he decidido dedicarme a la filología y a la lingüística; que consagro a esas actividades mi vida con la implacabilidad y la fe y la gallardía con

477 Cf. DIEZ DEL CORRAL, art. cit., p. 271.

478 *Ibidem*, p. 272.

479 *Ibidem*, p. 271.

480 Cf. F. SALMERÓN, *Las Mocedades de Ortega y Gasset*, México, 1959, p. 33.

481 *Ibidem*, p. 34.

482 Es posible que Ortega oyera las *Vorlesungen* del sabio indogermanista por indicación de su amigo Max Funke, al que describe (cf. *Ensayos sobre la Generación del PF*, Madrid, 1981, p. 177) como *studiosus rerum naturalium et linguarum orientalium* y que fue, llegado a Leipzig, su primer interlocutor.

que los hombres de la *Ilíada* sacrificaban un buey a Ceres. Yo no tengo a mano otro buey que yo mismo y se lo ofrezco a Minerva.

Y más adelante:

Vea usted por qué me entro por la filología y la lingüística. Ya tengo demasiado ahormado el espíritu por las materias intelectuales para poder dedicarme a una ciencia física. Así, me tiene usted con el griego y el latín a todo pasto para ponerme a la altura decorosa en ellos y poder en el próximo semestre meterme con la alta lingüística. Estudiaré también sánscrito. El maestro de indogermanismo que hay aquí es, sencillamente, el gran patriarca hoy de este género de estudios: Brugmann. No creo que haya en la actualidad tío más sólido que este.⁴⁸³

Y concluye con esta apostilla final: “No olvide hablarme cuando pueda de Cejador y de comunicarle la fausta nueva de mi consagración a la filología y la lingüística”.

Es, pues, el ejemplo de Brugmann y el positivismo de su ciencia lo que le hace buscar en ella, en la recién creada indogermanística, la razón de ser de su verdad. Pero Ortega, en esta etapa de su vida, no busca la razón de ser de su vida, no busca la verdad: al menos, la verdad científica. Lo que busca —acaso sin saberlo— es un modelo, un *Vorbild*, que le sirva de guía: un maestro. Eso es lo que traducen dos cartas, dirigidas al mismo destinatario y fechadas en Leipzig el 28 de mayo y el 9 de agosto de mismo año que el anterior. En la primera se da como premisa,

el que a los 20 años no ha creído en un sistema moral, y no se ha estrechado y comprimido en una jerarquía, es el resto de sus días un ser vago y

483 Cf. JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Epistolario*, Madrid, 1974, pp. 21, 24 y 32.

funambulesco que será incapaz de poner tres ideas en ralla o en fila. Los químicos para hacer cristalizar un ácido emplean siempre un procedimiento que es u otro cristal preexistente o el frío o la evaporación lenta en un lugar muy quieto. Este procedimiento es en la cristalización cerebral un sistema, una visión del mundo (o varias entre que elegir, esto fuera aún mejor) que se impone, al mozo, no por sí misma —a esa edad no se es original— sino por la admiración y veneración que le merece tal hombre de una generación anterior.⁴⁸⁴

Lo que, en la segunda, se presenta como deseo y conclusión: “Lo único —se dice allí—⁴⁸⁵ que puede satisfacer a un *hombre* que lo es de verdad es que al terminar su oración, se le acerquen dos o cuatro jóvenes con los ojos encendidos y le digan: también yo quiero dedicarme a esto”.

Ortega, buscando un maestro que España no le da, parece haberse decidido en Lepizig por la filología.⁴⁸⁶ Pero adviertan ustedes, en esa decisión, dos cosas:

—una, que ese maestro no lo es por el modo de explicar su ciencia, sino por el hecho de ser el transmisor de un saber positivo, de una disciplina, de una especialidad, que exige rigor y un método;⁴⁸⁷

484 *Epistolario*, p. 39.

485 *Ibidem*, p. 54.

486 Hasta el punto de escribir a Navarro Ledesma dos cartas (cf. Diez del Corral, art. cit., pp. 266-267) en las que se muestra decidido a opositar a la cátedra de Latín del Instituto San Isidro.

487 Cf. *Epistolario*, p. 23: “Hoy ya no es posible otro filósofo, otro pensador que el hecho sobre una ciencia de esas, el sabio especial”, a lo que añade la siguiente adversativa: “Ahora que hace falta mantener siempre el espíritu o temperatura filosófica y no ser un erudito o mero botánico o geólogo”. Y apunta una serie de ejemplos: “Considerare — prosigue— todos los hombres de este siglo que han dejado cosas rumiables tras de sí: todos han partido de una sabiduría especial. Ahí van los filólogos: Humboldt, Renan, Schopenhauer, Nietzsche; los

—otra, que Ortega, con un solo semestre de estudio en Alemania, se ha dado perfectamente cuenta de que la filología, para convertirse de verdad en ciencia, necesita el apoyo y la base de la lingüística, que, entonces, 1905, se identifica con la Lingüística Comparada, porque esta⁴⁸⁸ es la única ciencia humana del momento, capaz de aproximarse al estudio de un texto con cierto grado de certidumbre y verdad.⁴⁸⁹

Ello explica que no siguiera los cursos de Filología Clásica de Immisch,⁴⁹⁰ el famoso discípulo de Ribbeck, y que prefiriera, en cambio, introducirse en una disciplina tan sobria como lo era la indogermanística en su fase inicial.

Ortega abandonará la filología como profesión, pero no como ocupación. Y en esto no hace sino seguir el ejemplo —consistente en la huida— de, por lo menos, dos admirados precedentes: Nietzsche y Unamuno.⁴⁹¹ El

naturalistas Darwin, el otro Humboldt, etc.”

488 Cf. Al respecto las observaciones de A. TOVAR, ‘Interpretación y lingüística en el latín’, *Euphrosyne*, V (1972), pp. 403-414.

489 La observación por la certidumbre (por el número de certidumbres) aparece claramente expresa en dos cartas: la del 16 de mayo, dirigida a Navarro Ledesma (cf. *Epistolario*, p. 23), y la enviada a su padre, que lleva fecha del 21 del mismo mes y año (cf. DIEZ DEL CORRAL, art. cit., p. 295, nota 18).

490 NELSON R. ORRINGER, *op. cit.* pp. 29-30, ha subrayado el influjo que sobre *Meditaciones del Quijote* proyecta el discurso inaugural de Immisch, titulado *Die innere Entwicklung des griechischen Epos*.

491 Para Nietzsche en Ortega, cf. J. MARÍAS, *Ortega I. Circunstancia y vocación*, Madrid, 1960, pp. 204-206. Para Unamuno filólogo, cf. el artículo de don ABELARDO MORALEJO LASO, ‘Don Miguel de Unamuno, profesor de Griego y de Historia de la Lengua Castellana: Impresiones y recuerdos de un alumno’, *Homenaje al Profesor Alarcos García*, II, Valladolid, 1965-1967, pp. 329-352, y para la idea positivista del Unamuno recién nombrado catedrático, cf. lo que apunta A. TOVAR, ‘El sentimiento trágico de Unamuno y la actual situación del mundo de nuestra lengua’, *Cuadernos de la Cátedra de Miguel de Unamuno*, XXIII (1973), p. 141.

primero, Nietzsche, creía que “el más profundo instinto del hombre (es) el del lenguaje”,⁴⁹² y que la filología — que es, según él, un “iluminarse la existencia”—⁴⁹³ lo ayuda a conocer. Pero la filología, en el momento en que se acerca a ella Ortega, ya no es “el conocer de lo conocido” —como la definía Boeckh—⁴⁹⁴ ni tampoco “el vivir clásicamente y realizar en sí la Antigüedad”, que proponía Schlegel.⁴⁹⁵ La filología ha variado los cimientos de su conceptualización: y tanto que, desde que Platón (*Leyes*, 641 e) acuñara el adjetivo filólogo para referirse a los atenienses, que eran “muy aficionados al hablar”. Y Eratóstenes se diera a sí mismo ese nombre para designar una esfera de su muy amplia actividad, los términos “filólogo” y “filología” no han dejado de transformar sus contenidos y de modificarse en su valor. La filología —en tanto que denominación científica— existe solo desde 1777, en que un joven, Wolf, decidiera matricularse en la Universidad de Göttingen como “*studiosus philologiae*”. De 1777 a 1882 la filología ha dejado de ser el campo virgen de la ilusión de Wolf, para convertirse en ese terreno urbanizado y parcelado todo, que nos describe Droysen:⁴⁹⁶ “El privilegio de los estudios humanísticos —

492 Cf. R. GUTIÉRREZ GUIRARDOT, *Nietzsche y la filología clásica*, Buenos Aires, 1966, p. 50.

493 *Ibidem*, p. 53.

494 *Encyklopädie und Methodologie der philogischen Wissenschaften*, Leipzig, 1877.

495 FR. SCHLEGEL, *Athenäums-Fragmente*, München, 1956, p. 41.

496 Sobre Droysen, puede verse en castellano el precioso estudio de E. LLEDÓ, ‘La metodología histórica de Doysen’, *Lenguaje e Historia*, Barcelona, 1978, pp. 157-169. Que algo de lo que Droysen enuncia, Ortega lo intuye es evidente: véase *supra*, nota 23, donde subraya la necesidad de *no ser un erudito o un mero botánico o geólogo*. Están adelantadas ahí las palabras que, más tarde, escribirá: “Y es que la cultura de los especialistas crea una forma específica de incultura más grande que ninguna otra” (cf. *Historia como sistema*, Madrid, 1975, p.

observa Droysen— se ha derruido; la época de la filología ya ha pasado. Los filólogos son solo monografistas de la Antigüedad”. Y eso es lo que Nietzsche vivirá, en su carne, hasta tal punto que, coincidiendo con su nombramiento como catedrático de Filología Clásica en Basilea, escribirá a su amigo Erwin Rhode: “Aún la semana pasada quería escribirte y proponerte que estudiáramos química y que arrojáramos la filología adonde debe estar: entre los trastos de los tatarabuelos”.

Cuando Ortega comienza a estudiarla, la filología es, por un lado, una disciplina común a la lingüística y, por otro, una pedagogía que pugna por aunar los instintos científicos y ético-estéticos del hombre y que precisa, sobre todo, de un maestro ideal que actúe como intermediario —y son palabras del propio Nietzsche—⁴⁹⁷ “entre los grandes genios y los nuevos genios en acecho, entre el gran pasado y el futuro”. Esta idea de Nietzsche, para quien el maestro debe reunir, al menos, dos condiciones básicas —como son la inclinación pedagógica⁴⁹⁸ y el puro afán de saber— es la que recogerá Ortega tanto de Nietzsche como de la filología. Y la que le llevará a esa *campana pedagógica*, que resume tan bien el término alemán *Kulturkampf* y que Ortega hará suyo en la lucha por el conocimiento y su posesión, por su extensión y su enraizamiento. Eso es y en eso consiste la actividad del joven Ortega y Gasset,

160). Curiosa conclusión para quien se había sentido tentado por “una sabiduría especial” (cf. nota 23) y por un *especialismo* que era —como dice M. TUÑÓN DE LARA, en *Medio Siglo de Cultura Española (1885-1936)*, Madrid, 1977, pp. 145-159— “rigor de formación, anhelo de precisión”.

497 Cf. GUTIÉRREZ GIRARDOT, *op. cit.*, p. 59.

498 Una idea similar puede verse en *Epistolario*, p. 39: “Toda generación —insiste allí— tiene el deber para con las siguientes de prepararles un canastillo ideológico en que recibirlas cuando nacen al mundo de la curiosidad: una vez que en él se han formado pueden tirarlo y crear otro, aún contradictorio, por sí mismas, que sirva a su vez de ombligüero a las subsecuentes”.

desde que sale de Madrid rumbo a Alemania⁴⁹⁹ hasta que funda la Agrupación de los Intelectuales al Servicio de la República.

Ortega llegó a la filología movido por una *razón vital* que quería ser, también, *razón científica*. Y la dejó, en el momento en que comprendió que la *razón científica* debía ser, también, *razón vital*. La filología se convirtió, en él —como, antes, en Nietzsche— en filosofía. Y, desde la filosofía regresó Ortega a ella, no para practicarla, sino para definirla. Así lo hizo en una carta⁵⁰⁰ a Ernst Robert Curtius, fechada en París el 4 de marzo de 1938, en la que, entre otras cosas, dice: a) “el quehacer del filólogo consiste y consiste solo en entender el texto”; b) “la filosofía precipita en filología y la filología en filosofía”; c) “esto hace de la historia y su disciplina integrante, la filología, una ciencia de la realidad absoluta”, que es, precisamente, lo que Nietzsche buscaba.

La identificación de la filología con la pedagogía le llevó a coincidir con la *paideia* de la Institución Libre de Enseñanza y los krausistas. Y la asunción de la filología como quehacer singular e individualizado le permitió coquetear con ella de 1905 a 1954,⁵⁰¹ con una regularidad surcada de intervalos. La filología fue, para Ortega, una forma de *hacerse* y de *decirse*, y, también, de *serse* en su *decir*: un *alter ego* filológico que aparece, explícito o disperso, iluminando o generando zonas de ese su decir. Y que se inserta, en un discurso como aclaración —tal es el caso del *aoristo gnómico*, citado como paralelo en *Meditaciones del Quijote*—⁵⁰² o como definición —la

499 Cf. J. MARICHAL, ‘La singularidad estilística de Ortega’, *La voluntad de Estilo. Teoría e Historia del ensayismo hispánico*, Madrid, 1971, pp. 209-210.

500 Cf. *Epistolario*, pp. 109, 112 y 119, respectivamente.

501 Combinada, también, por su interés por la historia.

502 Cf. *Meditaciones del Quijote*, Madrid, 1981, p. 23: “La épica gozaba,

que hace, por ejemplo, del lenguaje técnico, que es, para él⁵⁰³ “una forma extrema de lenguaje en que la palabra expresa un máximo de idea y un mínimo de emoción”— o como alusión —en la cita que hace de Max Müller⁵⁰⁴ para explicar una particularidad de la metáfora védica: la de que “en los Vedas la metáfora no ha encontrado todavía para expresar su radical equívoco la palabra *como*” y, en consecuencia, “el poeta védico —observa Ortega— no dice *firme como una roca*, sino *sa parvato na acyutas – ille firmus, non rupes*” o como sistema de continua referencia, que suele ser lo más frecuente. Ahí están, para probarlo, las lecturas clásicas, que , al margen de Platón, el más citado, incluyen el *De officiis* de Cicerón, el *Panegírico* de Isócrates, y un trato casi familiar con las obras de Homero, Heródoto, Polibio⁵⁰⁵ e, incluso, el *Cynegeticon* de Nemesianus.⁵⁰⁶ Ahí están también por si hubiera dudas, su conocimiento de obras eruditas y especializadas: las de Mommsen y Wilamowitz-Moellendorf,⁵⁰⁷ Murray⁵⁰⁸ y Lévy-Brühl;⁵⁰⁹ las *Epochen der römischen Geschichte de Altheim*,⁵¹⁰ la *Histoire de Grèce* de Glotz,⁵¹¹ “Homer

según es sabido, de un pretérito ideal —como el pasado se refiere— que ha recibido en las gramáticas el nombre de aoristo épico o gnómico”.

503 Cf. *Ensayos sobre la Generación del 98*, p. 162.

504 Cf. *La deshumanización del arte*, Madrid, 1981, pp. 115-116.

505 Cf. *Meditación de Europa*, pp. 49, 58, 47, 56, 70.

506 *Ibidem*, p. 42.

507 *Ibidem*, p. 60, en nota.

508 *Ibidem*, p. 73, nota 1.

509 Cf. *Sobre la razón histórica*, Madrid, 1979, p. 143.

510 *Meditación de Europa*, p. 116.

511 *Ibidem*, p. 74.

und sein Jahrhundert” de Shadewaldt,⁵¹² la *Geschichte des Alterum* de Meyer⁵¹³ y *Posseidonius y Kosmos und Sympathie* de Reinhardt.⁵¹⁴ Y ahí están, descendiendo al detalle, su humorada de que “Platón, como es sabido, no solía hablar en serio sino que solía hablar en ático”;⁵¹⁵ su tecnicismo con la etimología de *tierra*, que parece venir “de *tersa* que quiere decir *seco*, esto es, lo *sólido*, donde se hace pie”;⁵¹⁶ su divagación sobre el dual griego y el trial de las lenguas melanesias;⁵¹⁷ su *excursus* sobre “lo que los gramáticos recientes llaman *voz media recíproca*”;⁵¹⁸ su afirmación de que “cada palabra tiene algo así como su biografía”,⁵¹⁹ que delata una lectura de Meillt o de von Wartburg... ¿No escuchamos ahí, como emergiendo, la antigua voz de la filología? ¿Qué, sino el magisterio y las enseñanzas de Brugmann, le ha podido dictar algo como lo que sigue: que “cuanto mayor sea el número de términos en comparación, más preciso será el resultado”?⁵²⁰ ¿qué, sino el latín, le ha permitido enunciar algo tan sustancial como *a* y *de* su filosofía como aquello de que “La vida es un gerundio y no un participio: un *faciendum* y no un *factum*”?⁵²¹ y ¿no es Saussure quien parece inspirarle

512 *Ibidem*, p. 56.

513 *Ibidem*, p. 50, nota 2, y p. 59, nota 1.

514 *Historia como sistema* (ed. cit. en nota 32, p. 94, nota 1).

515 *Sobre la razón histórica*, p. 130.

516 *Ibidem*, p. 76.

517 *Ibidem*, p. 172.

518 *Ibidem*, p. 62.

519 *Ibidem*, p. 140.

520 *Historia como sistema*, p. 16.

521 *Ibidem*, p. 47; cf., además, *Unas lecciones de metafísica*, Madrid, 1974, pp. 40, 41, 104 y *Sobre la razón histórica*, p. 98.

ese “un idioma o un sistema de signos expresivos”, que se cuele, como de rondón, en *La deshumanización del arte*?⁵²²

Ortega tenía un *yo filológico* que, en su quehacer, no le abandonó. No ejerció la filología, como profesión, nunca. Pero la ejerció siempre. Y puso en su lenguaje — que es el nuestro, y que no sería el mismo sin la huella de él— algo más que un estilo: un rasgo de normalidad, de *nómos*, de ley, de *norma*, que es lo que permite a un idioma respirarse, serse y perdurar.

522 Cf. p. 112.

NOTICIA DE LOS AUTORES

CARLOS X. ARDAVÍN TRABANCO es profesor de literatura española en la Universidad de Trinity, San Antonio, Tejas. Es autor de *La pasión mediatunda* (2002), *La torre de los panoramas* (2009) y *Diccionario personal de literatura dominicana* (2010). Es además editor de los volúmenes *Valoración de Francisco Umbral* (2003), *Anatomía de un poeta. Aproximaciones críticas a José Mármol* (2005), *La isla letrada* (2011) y *Los libros de la isla desierta* (2013). Ha coeditado las colecciones *Oceanografía de Xènius* (2005), *La obra del literato y sus alrededores. Estudios críticos en torno a Camilo José Cela* (2006) y *Ventanas sobre el Atlántico. Estados Unidos-España durante el postfranquismo* (2011).

ESMERALDA BALAGUER GARCÍA es doctoranda en el programa doctoral de Pensamiento Filosófico Contemporáneo de la Universidad de Valencia, licenciada en Filosofía y máster Universitario en Profesora de

Educación Secundaria por la Universidad de Valencia. Personal Investigador de la Universidad Complutense de Madrid. Directora de *Nexofía, libros electrónicos de La Torre del Virrey* y miembro del consejo de redacción de la revista *La Torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales*. Sus líneas de investigación se centran en Ortega, en la filosofía española y en la experiencia filosófica del exilio. Entre sus publicaciones cuentan los artículos “Una aproximación a los conceptos romanos de ‘concordia’ y ‘libertas’”, *La Torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales*, 19; “‘Masa’ y ‘Gente’: dos metáforas orteguianas”, *Actas del III Congreso de Estética y Política: metáforas de la multitud*; y “La circunstancia indecible. El Diccionario de Filosofía: vínculo entre dos filósofos, Ortega y Ferrater”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 35. El ensayo “In memoriam Odo Marquard”, *La Torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales*, 18. También ha publicado una serie de reseñas en la revista *La Torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales*, tales como: “Intelectuales y reformistas. La generación del 14 en España y América”, ed. de Francisco José Martín; “José Ortega y Gasset”, de Jordi Gracia; “Guía Comares de Ortega y Gasset”, ed. de Javier Zamora Bonilla; “Ortega, Renan y la idea de nación”, de Jorge Acevedo Guerra; “Olvidar a Schopenhauer. Filosofía y literatura en la crisis de fin de siglo”, de Francisco José Martín; “Entre la veneración y el olvido. La recepción de Ortega y Gasset en España. I (1908-1936)”, de Tzvi Medin; y “La generación del 14. España ante su modernidad inacabada”, ed. de Hugo Aznar, Elvira Alonso Romero, Manuel Menéndez Alzamora. Es además editora del volumen *Olvidar a Schopenhauer. Filosofía y literatura en la crisis de fin de siglo en España* (2016), *Sin embargo, Kafka* (2018) y *La morada interior. Mística y literatura en el V centenario del nacimiento de Teresa de Ávila* (2018).

MARNIE BINDER es doctora por la Universidad de Alcalá en Hombre y Pensamiento en la Historia, máster en Humanidades y Pensamiento Social por la Universidad de Nueva York, y licenciatura en Historia y Psicología por la Universidad de California en San Diego. Es oriunda de Estados Unidos, pero ha vivido más de una década en España, donde desarrolló un profundo interés por el filósofo español José Ortega y Gasset. Sus líneas de investigación se centran en Ortega y la filosofía norteamericana del pragmatismo, tema sobre el que ha publicado varios trabajos. En la actualidad reside en California, donde enseña filosofía y humanidades en California State University, Sacramento.

FRANCISCO JOSÉ MARTÍN es doctor en filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid y doctor en filología por la Universidad de Pisa. Ha enseñado durante más de quince años en la Universidad de Siena y actualmente es profesor titular de Literatura Española y de Historia del Pensamiento Hispánico en la Universidad de Turín. El ámbito de sus investigaciones se centra principalmente en el hispanismo filosófico, en las relaciones entre filosofía y literatura, en la historia de las ideas y en la hermenéutica de la cultura hispánica, en contexto europeo y desde perspectivas filológicas y filosóficas. Es autor de *El sueño roto de la vida. Ensayo sobre la poesía de Francisco Brines* (1997), *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista* (1999), *El uno, el otro, el mismo. Vindicación de J. Martínez Ruiz* (2012) y *Olvidar a Schopenhauer. Filosofía y literatura en la crisis de fin de siglo en España* (2016). Es editor de *Estudios sobre «El político» de Azorín* (2002), *Las novelas de 1902* (2003), *La filosofía del límite. Debate con Eugenio Trías* (2005), *El animal humano. Debate con Jorge Santayana* (2008), *El texto de la vida. Debate con Emilio Lledó* (2011), *Intelectuales y reformistas. La Generación de 1914 en España y América* (2014) y *Manuel Sacristán*.

Razón y emancipación (2017). Ha cuidado también las ediciones críticas de *Diario de un enfermo* (2000) de J. Martínez Ruiz, *España invertebrada* (2002) de Ortega y Gasset, *Fiesta de Aranjuez* (2005), *El Político* (2007) de Azorín y *España. Pensamiento poesía y una ciudad* (2008) de María Zambrano. Ha traducido al italiano *El artista y la ciudad* de Eugenio Trías (2005) y *Espacio* de Juan Ramón Jiménez (2013), y ha llevado a cabo la recopilación de los escritos italianos de María Zambrano, *Per abitare l'esilio* (2006). Colabora habitualmente en revistas como *Archipiélago* y *Revista de Occidente*, y en suplementos culturales como *Blanco y Negro Cultural* y *ABCD Las Artes y las Letras*. Ha impartido seminarios y conferencias en numerosas Universidades e Institutos de Cultura, tanto nacionales como extranjeros.

ALEJANDRO MARTÍNEZ CARRASCO es actualmente profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra. Licenciado en Filosofía en 2004, obtuvo el doctorado en el año 2009 con una tesis sobre Eugenio d'Ors y Ortega y Gasset. Su investigación se centra en la filosofía del siglo XX, especialmente en el ámbito español en la primera mitad de siglo. Autor de diversos artículos sobre este tema, ha publicado las monografías *Espíritu, inteligencia y forma. El pensamiento filosófico de Eugenio d'Ors* (Eunsa, 2011), *Náufragos hacia sí mismos. La filosofía de Ortega y Gasset* (Eunsa, 2011) y *D'Ors y Ortega frente a frente* (Dykinson, 2013). Sus intereses se han orientado más recientemente a varios autores de la segunda mitad del siglo XX, sobre todo alemanes y franceses; muy especialmente al filósofo alemán Eugen Fink.

ELOY E. MERINO BRITO recibió su doctorado en literatura española en la Universidad de Miami, Coral Gables, en 1998. En la actualidad es investigador independiente afiliado a la Universidad de Northern

Illinois, Dekalb, y coeditor de *Aula lírica. Revista sobre poesía iberoamericana*. Sus artículos han aparecido en *Letras Peninsulares*, *Ojáncano*, *Chasqui*, *Revista Monográfica*, *Bulletin Hispanique*, *Utah Foreign Language Review*, *Círculo*, *Decimonónica* e *Iberoamericana*, y en varias compilaciones. Es autor de una monografía sobre Cela, titulada *El nuevo Lazarillo de Camilo José Cela: Política y cultura en su palimpsesto* (2000). Ha coeditado tres volúmenes de ensayos: *Traces of Contamination: Unearthing the Francoist Legacy in Contemporary Spanish Discourse* (2004), con H. Rosi Song; *Oceanografía de Xènius: Estudios críticos en torno a Eugenio d'Ors* (2005), y *La obra del literato y sus alrededores: Estudios críticos en torno a Camilo José Cela* (2006), ambos con Carlos X. Ardavín Trabanco.

JOSÉ MIGUEL MARTÍNEZ CASTELLÓ es doctor en Filosofía por la Universidad de Valencia con la Tesis Doctoral: "Amor y justicia: horizontes de la razón histórica en Ortega y Gasset". En la actualidad, es profesor de filosofía, religión y psicología en el colegio Patronato de la Juventud Obrera, Sagrada Familia de Valencia (España). Algunas de sus publicaciones son: *Voluntariado y laudatio si: de la lógica del sofá a la lógica de los zapatos*, *Corintios XIII*, Julio-septiembre 2016, nº159, 105-118; *Europa desde la perspectiva americana (América como revitalización europea en el pensamiento de Ortega y Gasset)*, *Dilema*, vol. 12, nº 2, 2008, 97-105; *El enigmático caso de D. José Ortega y Gasset, traductor sin traducción*, *Asociación Internacional de Amigos de la Universidad Libre Iberoamericana en Galiza*, 2015, 143-155; y *La dimensión arquetípica de Europa: hacia una sociedad cosmopolita*, *Surcar la cultura*, 2006, 47-56, entre otras.

GONZALO NAVAJAS es catedrático de literatura moderna y cine en la Universidad de California, Irvine. Ha publicado libros de teoría y crítica literaria e

historia intelectual española y europea. Entre los más recientes destacan: *El paradigma de la enfermedad y la literatura del siglo XX*, *La utopía en las narrativas contemporáneas*, *La modernidad como crisis (los clásicos modernos ante el siglo XXI)*, *La narrativa española en la era global*, *Más allá de la posmodernidad (estética de la nueva novela y cine españoles)* y *Unamuno desde la posmodernidad*. Es autor, además, de varias novelas, entre las cuales, la más reciente es *El manuscrito Durruti*. Ha publicado numerosos ensayos en revistas y volúmenes colectivos sobre temas de cultura y estética de los siglos XIX, XX y XXI. Forma parte del comité editorial de revistas internacionales y ha sido conferenciante y profesor visitante en instituciones y universidades de Europa y Estados Unidos. Es miembro de la Academia Norteamericana de la lengua española.

JAIME DE SALAS es desde 1993 catedrático de Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid. Trabaja sobre filosofía del siglo XVII y XVIII, filosofía actual, y temas relativos a la adquisición de identidad. Ha publicado libros, traducciones y artículos en revistas especializadas sobre o de Leibniz, y Hume, además de trabajos sobre Spinoza, Bodino, Renan, Hegel, Pascal, Tocqueville, Bergson, Proust, Simmel, Nietzsche, Sartre, Habermas, Arendt, Rorty y Ortega. Sobre este último ha dedicado una parte importante de su actividad en los últimos años.

JAIME SILES es doctor en Filología Clásica por la Universidad de Salamanca. Ha sido profesor en las Universidades de Salamanca, Alcalá de Henares, La Laguna, Viena Graz, Salzburg, Madison-Wisconsin, Bérgamo, Berna, St. Gallen, Turín, Ginebra, Clermont-Ferrand, Orléans, Marne-La Vallée y de l'École Normale Supérieure. Actualmente es Catedrático de Filología Latina y Director del Departamento de Filología Clásica de la Universidad de Valencia. *Premio Ocnos* (1973);

Premio de la Crítica de País Valenciano y *Premio de la Crítica Nacional* (1983); *Premio Internacional Loewe de Poesía* (1989) y *I Premio Internacional Generación del 27* (1998); *Premio Teresa de Ávila* (2003); *Premio de las Letras Valencianas* (2004). En 2013 el Ayuntamiento de Valencia lo ha nombrado Hijo Predilecto de la Ciudad y la Universidad de Clermond-Ferrant lo investió *Doctor honoris causa*. Es autor de 36 libros de poemas; 14 libros de ensayo e investigación; 20 traducciones; 9 ediciones; 144 artículos científicos; 26 prólogos; y más de mil reseñas de libros.

VERÓNICA SORIA MARTÍNEZ es una artista y educadora nacida en Alicante en 1980. Licenciada en Bellas Artes por la Universitat Politècnica de València y en Traducción e Interpretación por la Universitat de València, obtiene en 2015 el doctorado *cum laude* en Artes Visuales e Intermedia y en 2017 el premio extraordinario de tesis doctorales otorgado por la Universitat Politècnica de València. Su investigación aborda, por un lado, la escucha y sus intersecciones con el pensamiento filosófico, así como cuestiones relacionadas con la fabricación de consenso mediante la cultura popular, los medios de comunicación, y cómo diferentes corrientes filosóficas y de estudios culturales han desarrollado estas cuestiones durante el fin del siglo veinte y principios del veintiuno. Es miembro fundador del grupo Cràter (Col·lectiu de Recerca en Art, Teoria i Recursos) junto a las doctoras y artistas docentes Neus Lozano Sanfèlix y Maria Vidagañ Murgui. Su trayectoria abarca práctica artística e investigación sobre las interacciones posibles entre el arte, la educación y su impacto en la sociedad, con una ambición de transformación social. Entre la producción artística del grupo destaca *Mapa dels desitjos*, que recibió el premio XVII Mostra d'Art Públic per a joves creadors, otorgado por la Universitat de València en 2014.

EDUARDO SUBIRATS es filósofo, profesor y ensayista. Se graduó en 1978 en Barcelona, cursando más tarde estudios en Berlín y París. Fue profesor de estética en la Escuela de Arquitectura de Barcelona, trabajó más tarde en Brasil, México y Estados Unidos. Actualmente es profesor e investigador en la Universidad de Nueva York. Ha publicado numerosas obras, entre las que se destacan *La ilustración insuficiente*, *La cultura como espectáculo*, *Después de la lluvia: sobre la ambigua modernidad española*, *El continente vacío: la conquista del nuevo mundo y la conciencia moderna* y *Memoria y exilio: revisiones de las culturas hispánicas*.

Este libro electrónico se acabó de diseñar y componer en diciembre del 2018 con el programa Adobe Indesign CS5, del que se creó este documento PDF.

El tipo usado es Georgia y los cuerpos son 10 (para el texto normal), 22, 18, 14, 10 y 8.

Este documento no está elaborado para servir de maqueta a un libro que haya de editarse en papel y encuadernarse; a ello se deben las medidas, nada ortodoxas, de los márgenes.

Sus dimensiones reales son 113 mm de ancho y 182,8 mm de alto. Tales medidas guardan la proporción áurea.



Nexofía



la torre del Virrey
instituto de estudios culturales avanzados