

Circunstancia. Año III - Número 6 - Enero 2005

Presentación

ORTEGA EN *CIRCUNSTANCIA*

Era difícil resistirse al juego de palabras. En un sentido bastante lato, la revista internauta que edita la FOG bien pudiera ser tomada como parte de la "circunstancia", si no del yo de don José Ortega y Gasset, sí al menos de su legado: *Circunstancia* como parte de la circunstancia orteguiana.

Se edita este número seis en el umbral de un año que por el azar de las fechas y el paso inexorable del tiempo - del que gustaba decir Ortega que era un *galant' uomo*, por aquello de que pone a cada cual en su sitio- va a ser, tiene que ser, de obligada ocupación y reflexión con la obra de Ortega. En efecto, habrán pasado cincuenta años cuando llegue el 18 de octubre, pues tal día de 1955 murió nuestro filósofo en Madrid. Las convenciones culturales casi imponen la celebración de este tipo de efemérides, pero no todo en ellas es oportunismo -en el sentido literal de exageración de la oportunidad- o repaso mecánico de lugares comunes. A veces, ocurre que la conmemoración saca a flote potencialidades cuya fuerza venía acumulándose desde hacía tiempo en pensamientos, lecturas y escrituras que no hallaban ocasión de manifestarse. Algo así pasó en el aniversario del nacimiento, en 1983, cuando Ortega era, especialmente en la cultura universitaria, el ilustre hueco de una presencia, es decir, una patente ausencia, si dejamos al margen a un grupo de discípulos que vivieron los años de transición sin influencia cultural de relieve.

El centenario cambió algo las cosas, entre ellas, la creación de esta Fundación. Luego, las modas fueron menos desfavorables a las ideas de una filosofía como la orteguiana, tan apegada a la piel de la historia que siempre reacciona a sus cambios. Cuando las bogas analítico-marxistas perdieron vigor y dejaron respirar a otras filosofías, la de Ortega se halló en una excelente situación para dialogar con algunas de las tendencias ascendentes: fenomenología, hermenéutica, post-estructuralismo, críticas de la modernidad, etc. En los años noventa no dejó de crecer el interés por el pensamiento de Ortega y esto se reflejó en el número creciente de artículos, tesis doctorales, libros, cursos de doctorado o presencia creciente en los currícula universitarios. Una prueba más que suficiente de esto que venimos contando, la constituye el buen nivel de las contribuciones a la revista *Estudios orteguianos*, que, aparecida en el 2000, alcanza ya su número 9. Y por si fuera esto poco, a finales del año pasado la Fundación "José Ortega y Gasset" ha podido culminar una compleja aventura que involucra lo financiero, lo informático, y lo intelectual y filológico, cuyo resultado ha sido la nueva edición de las obras completas de Ortega. (Véase la nota que el equipo que las elabora publica en la revista).

Nuestro número pretende contribuir a la reflexión, estudio, en fin, debate sobre la obra de Ortega. Con algunas excepciones, la mayoría de las colaboraciones que publicamos han sido escritas por autores relativamente jóvenes. El dato es interesante, especialmente si tenemos en cuenta que se trata de doctores y profesores que, casi estamos tentados de escribir "por primera vez", han tenido directores de tesis, profesores, colegas con los que han discutido, analizado y profundizado en sus lecturas de Ortega. Hace quince años, el intervalo de tiempo que Ortega adjudica a la influencia de una generación, esto era impensable.

Agradecemos al comité de redacción de *Circunstancia* la confianza que depositaron en nosotros para la elaboración de este monográfico, así como la libertad ilimitada y la ayuda prestada en el proceso de su elaboración.

Javier San Martín

José Lasaga

Imprimir

Circunstancia. Año III - Número 6 - Enero 2005

Ensayos

Para consultar un artículo, selecciónalo en el menú de la derecha.

La renovación institucional de la filosofía en España después de Ortega
Gerardo Bolado

El impulso orteguiano de la ciencia española
Javier Zamora Bonilla

El héroe realista como modelo moral. Algunas consideraciones sobre la ética de Ortega y Gasset
Jesús M. Díaz Álvarez

Ortega y Gasset, un viajero imaginario por la Argentina
Marta Campomar

La función biográfica de los arquetipos. A propósito de Mirabeau o el político
Juan Padilla Moreno

En torno a los 26 años de Ortega y Gasset: la rigurosa cronología viviente
Noé Massó Lago

Imprimir

Circunstancia. Año III - Número 6 - Enero 2005

Ensayos

LA RENOVACIÓN INSTITUCIONAL DE LA FILOSOFÍA EN ESPAÑA DESPUÉS DE ORTEGA

Gerardo Bolado

[Ortega y las generaciones filosóficas de la Transición](#)

[La Generación del 36 ante Ortega](#)

[La Generación de Catedráticos de Posguerra y el silencio sobre Ortega](#)

[La generación de Filósofos Jóvenes "después de Ortega"](#)

[La suerte de la obra de Ortega en el establecimiento de las nuevas áreas de conocimiento filosófico](#)

Una conocida tesis, de la que fue muy consciente Ortega, y que yo mismo he podido ilustrar tomando como ejemplo nuestra última filosofía, sostiene que la filosofía moderna en España es el resultado de la superposición de las sucesivas recepciones, que se han ido depositando, sobre un fondo tradicional escolástico, en nuestra filosofía académica, al mismo tiempo que levantaban ésta a la altura de los tiempos. Como si, tras arrancar nuestros propios tejidos renacentistas de modernidad, e incapaces de regenerarlos, hubiésemos estado injertando, en el cuerpo de la academia española, las creaciones y formas filosóficas vigentes en Occidente. Si tenemos presente, además, que las recepciones no son cosa de individuos, ni de grupos cualesquiera, sino que, más bien, constituyen una tarea propia de las generaciones decisivas, se comprende que su estudio ha de desarrollarse desde la generación o generaciones agentes de las mismas, y que el método de las generaciones ha de ser incorporado como un instrumento fundamental en el estudio de nuestra filosofía moderna.

Ortega pudo reflexionar de manera luminosa sobre esta peculiar condición de nuestra modernidad filosófica, porque él mismo, como epónimo de su generación, protagonizó la recepción de filosofía alemana que, no sólo normalizó la actividad científica y docente de la cátedra de metafísica de la Universidad Central de Madrid, sino que, más allá, logró irradiar una auténtica cultura intelectual en los decenios anteriores a la Guerra Civil. En efecto, siendo estudiante de filosofía en esta universidad, y en la cátedra de metafísica, se había encontrado al político y catedrático, viejo krausista e institucionista, Nicolás Salmerón (1837-1908). Precisamente, sus conocidas palabras del Prólogo para alemanes -"Ni siquiera sobre Kant o los románticos contemporáneos de Krause tenían ideas claras (...)"- parecen describir, ante todo, la penosa situación en que se encontraba esa cátedra de metafísica en los primeros compases del siglo XX. Pues bien, en el espacio de tiempo correspondiente a una generación, Ortega, que había ganado en 1910 esa cátedra, vacante tras la muerte de Salmerón, logró convertirla en una floreciente escuela filosófica, que en modo alguno se deja interpretar como una mera sucursal [1] de fenomenología. Una renovación de nuestra academia filosófica, que lejos de constituir un fin en sí misma, formaba parte de una empresa cultural más amplia, cuyo producto estrella era la filosofía, porque pretendía conseguir una radicalización filosófica de la cultura intelectual española, de la que, a su juicio, dependía la modernización de nuestra cultura.

Ortega buscó en todo momento superar el academicismo, y extender la influencia social de su filosofía. Para ello, tuvo el valor de adoptar el estilo y las formas, que requería la irradiación de una cultura filosófica [2] propia de la sociedad española, reduciendo los tecnicismos y, sobre todo, renunciando a las formas sistemáticas, escolares, de la filosofía académica. Esta renuncia, inherente a su estratégica voluntad de estilo, en modo alguno significaba el sacrificio del carácter sistemático de su filosofía, pero sí el abandono de la manera académica de entenderlo, lo que llenará de razones al rechazo neo-escolástico y escolar de su obra en la universidad española tras la Guerra Civil.

La obra de Ortega aparece hoy, ante todo, como la clave de una subida del nivel histórico de la modernidad filosófica en España, realizada mediante una recepción modélica de la mejor filosofía alemana anterior a la Segunda Guerra Mundial, pero, sobre la que ha sobrevenido, desde la segunda mitad de los años cincuenta, una compleja recepción, de la que ha resultado nuestra filosofía académica de fin de siglo. Precisamente, este trabajo pretende representar de alguna manera la superposición, sobre la obra de Ortega y Gasset, de esa recepción filosófica determinante de la institucionalización de nuestra filosofía, en el último tercio del siglo XX, al mismo tiempo que reflexiona a propósito de la recuperación de aquella, sobre todo a partir de la celebración del centenario del nacimiento del filósofo.

Este trabajo adopta el punto de vista institucional, que permite poner de manifiesto algunos hechos clave, para explicar la insuficiente recuperación de la obra de Ortega en la Transición; pero no pretende agotar la cuestión de la presencia de Ortega en la última filosofía española [3]. La cultura filosófica española no se deja reducir a la actividad de la filosofía académica, aunque sea ésta uno de sus núcleos fundamentales, ni la transformación de nuestra filosofía en la Transición a la reforma de la misma en la universidad española.

[Volver](#)

[Ortega y las generaciones filosóficas de la Transición](#)

Entre otros procesos de transformación en el mundo de la cultura y de la educación, la democratización liberó e hizo efectivas una serie de rupturas y recepciones en la filosofía académica española, que, lanzadas en la segunda mitad de los años cincuenta, se consolidaron en los decretos de áreas de la LRU (1983), con una nueva implantación institucional, y nuevos campos de aplicación científica. La institución filosófica del tardo-franquismo se vio desbordada por este complejo proceso de normalización, en modo alguno planificado, que encontró entre sus principales agentes a los autores rupturistas, por un lado, y a los autores recuperadores, por el otro.

Al aplicar el método de las generaciones a este período de transición, encontramos la publicación de las obras de dos grandes maestros, procedentes de la Edad de Plata, Zubiri y García-Bacca, y, sobre todo, la actividad filosófica de tres generaciones distintas de autores. En primer lugar, la llamada Generación del 36, cuyos miembros nacieron en torno al año 1910, democrática, residuo último de la Edad de Plata, dispersa en el exilio exterior, o reducida en el nacional catolicismo interior. El segundo grupo de autores del período son los catedráticos autodidactas, el Grupo de Posguerra, que, nacidos hacia el año 1925, se formaron en el período más angosto del nacional-catolicismo, si bien pudieron experimentar los intentos de apertura de Ruiz-Jiménez, así como completar sus estudios en fuentes francesas, inglesas o alemanas. Por último, la generación decisiva de los 'Filósofos Jóvenes', escritores y ensayistas rupturistas, nacidos en torno al año 1940, que experimentaron el aperturismo de los años sesenta, en cuya segunda mitad empiezan a publicar, pasando a dominar la escena académica y científica de la filosofía a partir de los años ochenta con la reforma socialista.

Zubiri experimentó la filosofía de Ortega, que le introdujo en la fenomenología, pero desarrolló su propia filosofía cristiana, directamente desde Husserl y Heidegger, y en los cauces sistemáticos de una filosofía escolástica. No faltan resonancias del pensamiento de Ortega en la filosofía de Zubiri, pero no son centrales, ni fáciles de determinar. Aún menos relevancia, tiene la presencia de la obra de Ortega en la compleja evolución intelectual, que llevó a García-Bacca a desarrollar su propia filosofía en un contexto hispanoamericano. Ambos autores conocieron y respetaron la obra de Ortega, pero desarrollaron filosofías muy distintas de la de aquel, tanto por su concepción, como por su estilo.

[Volver](#)

La Generación del 36 ante Ortega

No se puede entender la última renovación filosófica en España, sin tener presente a la Generación del 36, que contribuyó a poner en marcha, tanto la recuperación crítica de nuestro pasado moderno anterior a la Guerra Civil, como también las posteriores recepciones de Filosofía analítica, marxismos, y otros desarrollos contemporáneos de las ciencias histórico sociales. Estos autores no mantuvieron una actitud unitaria ante la persona y la obra de Ortega y Gasset, ni siquiera coherente, en muchos casos, pues, en los vertiginosos años de Transición, la atención a los desarrollos filosóficos y científicos de la segunda mitad del siglo XX, y la sensibilidad con la tendencia rupturista de los jóvenes, llevaron a algunos de ellos a optar entre la tendencia a dar continuidad a la cultura intelectual y filosófica, heredada de la Edad de Plata, por un lado, y la tendencia a normalizar nuestra institución filosófica, por el otro, recibiendo las nuevas corrientes mencionadas, que no llegaron a incorporarse de manera efectiva en aquel período.

En efecto, a esta Generación pertenecen los autores, que forman el cuerpo discipular del orteguismo: Marías, Garagorri, Rodríguez Huescar, Granell, Recasens Siches, y, también, María Zambrano. Pero forman parte de ella, así mismo, autores que pasaron a interesarse más por la obra de Zubiri, como Laín Entralgo, o autores que se situaron "después de Ortega", y que fueron adoptados como estandartes de la renovación por parte de la Generación de Filósofos Jóvenes, como Aranguren y Ferrater Mora; o autores, en fin, decididamente rupturistas, como Tierno Galván, que estuvo siempre situado en unas coordenadas intelectuales y filosóficas alejadas de la obra de Ortega, y orientado a la recepción de filosofía analítica y marxismo. Decisivos para entender la suerte de la obra de Ortega en la universidad española, son los miembros neotomistas de esta generación, como Ángel González Álvarez, Leopoldo Eulogio Palacios, José M^a de Alejandro, Guillermo Fraile, Teófilo Urdanoz, Jaime Bofill, José Todolí, etc., que volvieron en sus cátedras a la filosofía tradicional.

Los discípulos de Ortega, con Julián Marías a la cabeza, fueron los herederos de la palabra íntima de Ortega, los depositarios de su obra, y el punto de referencia de su interpretación, hasta mediados los años ochenta. Constituyeron el reducto del orteguismo en sus años más difíciles [4], advirtieron de la suerte que estaba corriendo su obra en fechas tan significativas [5] como 1955, 1965, o 1983, y establecieron a Ortega como figura señera de la cultura filosófica española contemporánea. Para ellos, la obra de su maestro era el destino de la cultura moderna en España, en especial de nuestra cultura filosófica. Nuestro pueblo y nuestra lengua habrían hecho "la experiencia plena de la filosofía" en Ortega, con el cual se abriría "una esencial posibilidad hispánica: nuestro ingreso histórico en la filosofía" [6]. Una posibilidad percibida ciertamente como rival a reducir por el nacional-catolicismo, que la sustituyó en la universidad por su tradicional academicismo arcaico, el neotomismo, en los años cuarenta y cincuenta.

La suerte de la obra de Ortega en la Transición tiene mucho que ver con esta neutralización [7] de su descendencia intelectual, que no tuvo acceso a la universidad española en esas dos décadas de posguerra, y se quedó definitivamente fuera de las dinámicas reformistas, acontecidas en la misma, durante los años sesenta y setenta. Cuando se le abrió alguna puerta, en los años ochenta, la reforma de la academia filosófica en España era ya un tren sin frenos, como también lo eran las dinámicas de la compleja recepción iniciada a finales de los años cincuenta.

Al recordar a los miembros neotomistas de esta generación, se comprende la parte de razón, que llevaba la advertencia de Julián Marías y los orteguianos: la exclusión de Ortega y su herencia intelectual de la universidad y de la vida pública supondrá pérdida de nivel histórico y arcaísmo. Tras la Guerra Civil, la cátedra de metafísica de la Universidad Central de Madrid volvió a la filosofía tradicional, encargándose oficialmente de ella, a partir de 1947, Juan Zargüeta. Tras la jubilación de Ortega, en 1953, y hasta finales de la década de los ochenta, ocupó esta cátedra Ángel González Álvarez, que publicó unos manuales de metafísica tomista, en los años sesenta, sencillamente arcaicos. Y las cosas no fueron mejor en otras facultades importantes. La Historia de la Filosofía española (1971-1972) de Guillermo Fraile, publicada por Urdanoz, trabaja con un concepto arcaico de filosofía, y

expone de manera irreconocible el pensamiento de Ortega, cuyas obras fundamentales desconoce o no ha leído.

Aranguren perteneció al grupo de intelectuales formado en torno a la revista Escorial, y, tanto desde su cátedra, como con sus publicaciones, contribuyó al aperturismo de los años sesenta, por ejemplo, con su interés por la analítica, o por el diálogo entre cristianismo y marxismo. Publicó un librito dedicado a la ética de la autenticidad de Ortega (1958), pero dentro de la polémica desatada contra la filosofía de éste por el neotomista Santiago Ramírez, y en orden a demostrar su compatibilidad con la ortodoxia católica. El pensamiento moral y jurídico-político de Ortega, como tal, sin embargo, no fue desarrollado por este autor, que, más bien, puso su *Ética* (1958) bajo la metafísica de Zubiri. La docencia universitaria entre 1955 y 1965, su contacto con la generación joven de los sesenta, y la experiencia del exilio norteamericano, hicieron evolucionar sus planteamientos hacia una posición sensible a la ruptura de la Generación joven con la cultura intelectual establecida y sus filosofías. El Aranguren, que volvió a su cátedra en 1976, se posicionó de manera consciente "después de Ortega", y así lo hizo constar en su recopilación de artículos, *La cultura española y la cultura establecida*, donde matiza su posición rupturista, y presenta nuevos desarrollos de la analítica, del pragmatismo, del marxismo crítico, de las ciencias histórico-sociales, etc.

Los discípulos de Ortega defendieron siempre, que la presencia de Ortega en la filosofía española del siglo XX había sido "amplia, profunda y decisiva" [8], y que su obra representaba "una de las posibilidades mayores para enfrentarse a los problemas de hoy y de mañana". Con ello, no negaron la posibilidad de situarse "después de Ortega", pero reclamaron, de quienes lo hacían, una auténtica superación de su pensamiento, que nada tiene que ver con ignorarlo, o ponerlo de lado, sin tan siquiera conocerlo, sino que, más bien, supone una asimilación del mismo, para desarrollarlo, o para situarse más allá, adoptando otras filosofías actuales. Ferrater Mora es, a juicio de Rodríguez Huescar [9], un buen ejemplo de aquel tipo de autor, que sabe por qué y en qué medida sustituye la filosofía de Ortega por otra, que le parece más eficiente. Ferrater, que había publicado un contrastado libro sobre Ortega (1973), pidió un cambio de marcha (1974) hacia la analítica en la filosofía española, e intentó articular su propuesta filosófica en clave analítica.

[Volver](#)

La Generación de Catedráticos de Posguerra y el silencio sobre Ortega

El Grupo de Profesores de Posguerra se formó en los años más difíciles del régimen franquista, los cuarenta y los cincuenta, en una Facultad de Filosofía privada de la herencia intelectual de Ortega, sustituida por un escolasticismo falaz e intransigente, dentro de una universidad entre «lo carcelario y lo cuartelero», en correspondencia a una sociedad devastada, aislada de Europa, y con una cultura nacional-católica presionando sobre las mentes. En este marco, se impusieron las formas filosóficas académicas, "sistemáticas", y cayeron en descrédito las formas más literarias y retóricas.

Los profesores de este grupo, que eran de alguna manera académicos y rupturistas, buscaron una institución filosófica normalizada desde el punto de vista científico y docente, bien con la recepción de autores analíticos o continentales contemporáneos, como Carlos París, Manuel Garrido, o Emilio Lledó, etc., bien avanzando desde ésta al desarrollo de su propia filosofía, como Gustavo Bueno. Otros autores del grupo, más académicos, como Valls Plana, Sergio Rábade, Montero Moliner, etc., contribuyeron a incrementar el conocimiento de la Historia de la Filosofía Moderna y Contemporánea, y, en algunos casos, pusieron en marcha recepciones de filosofía contemporánea, como la recepción de fenomenología [10], después de Ortega, de la que surgió la presente Sociedad Española de Fenomenología. Los autores con un planteamiento antiacadémico y rupturista, como Sacristán, marxistas y alejados de las coordenadas filosóficas de Ortega, intentarán normalizar nuestra cultura filosófica mediante la recepción de autores de la primera analítica y de las principales corrientes del marxismo contemporáneo.

Ninguno de estos Profesores de Posguerra había llegado a experimentar a Ortega, y sus "dioses intelectuales fueron otros" [11]; sin embargo, todos ellos leyeron en mayor o menor medida su obra. Esta actitud general del grupo ante la obra de Ortega, y el olvido de la misma durante décadas en la universidad española, han sido interpretados de distinta manera por estos profesores en 1983, con motivo de la celebración del centenario [12] de su nacimiento. Algunos, como el profesor Lledó [13], insistieron en el hecho de que Ortega se había convertido en un campo de batalla entre detractores y defensores de su obra. Otros, en cambio, como Cruz Hermández [14], apuntaron hacia el mal trato, a que fue sometida la herencia intelectual de Ortega, por parte de la escolástica neotomista, en los años cuarenta y cincuenta, y por parte de las nuevas escolásticas analíticas y dialécticas, en las dos décadas siguientes.

Desde la segunda mitad de los años cincuenta, fue especialmente importante la presencia de estos catedráticos en las universidades españolas, donde dieron entrada en muchos casos a la generación joven, e impulsaron las recepciones de analítica, marxismo, fenomenología, hermenéutica, y ciencias sociales; como también fue importante, en este sentido, su labor como directores de colecciones y revistas de filosofía. Así, contribuyeron de manera notable a la subida de nivel histórico de nuestra academia filosófica, a su normalización. Con todo, su discontinuidad con la cultura filosófica de la Edad de Plata, en especial, con la obra y la herencia intelectual de Ortega, explica su orfandad, y la de la Generación Joven, así como la tardía renovación de las materias del área de filosofía, en la que los miembros neo-tomistas del grupo mantuvieron las formas arcaizantes de la filosofía tradicional.

Los representantes de la filosofía tradicional fueron conscientes de la transformación, que se estaba gestando en nuestra institución filosófica. La revista *Pensamiento* dedicó el volumen 29 del año 1973 a las tendencias actuales de la filosofía, que no eran otras sino los autores y las corrientes que se venían traduciendo y estudiando desde los años sesenta. En el artículo de este número, titulado *Filosofía española actual*, el padre jesuita Luis Martínez Gómez informaba sobre los agentes y las recepciones, que estaban entrando en la universidad española, y constataba la ausencia de los "intelectuales de la ante-guerra", en el caso de Ortega debida, a su juicio, al "apagamiento de su influjo social".

Parafraseando a Klaus Held [15], yo diría que, para la cultura española, en general, pero, de manera especial,

para nuestra cultura filosófica, el silencio en torno a la obra de Ortega significó un triunfo póstumo y vergonzoso del nacional-catolicismo y su escolástica.

Mención aparte merece un subgrupo característico de autores o profesores, nacidos entre 1930 y 1935, que completan su formación universitaria en la primera mitad de los años cincuenta, durante la tímida apertura del Ministro Ruiz Jiménez, y para los que la muerte de Ortega constituyó, tal vez, un momento de toma de conciencia [16] intelectual y democrática. Sin negar la importancia de su contribución a las mencionadas recepciones, o a la subida del nivel de conocimientos históricos de filosofía moderna y contemporánea, su aportación a la recuperación de nuestra modernidad filosófica, en general, y de la obra de Ortega, en particular, ha sido especialmente relevante. Me refiero a autores como José Luis Abellán, autor de Ortega y Gasset en la filosofía española (1966), o Pedro Cerezo, que han desarrollado su obra "con Ortega, y después de Ortega".

En 1984, Pedro Cerezo publicó *La voluntad de aventura. Aproximación crítica al pensamiento de Ortega y Gasset*, uno de los libros más significativos, de los que vieron la luz con motivo del Centenario, entre otras cosas, porque consagraba el tipo de interpretación de Ortega, que investiga, y toma en consideración, las fuentes de su obra [17]. Se ponía luz verde a un tipo de investigación, que ya no era la del Ortega vivo y siempre original, defendido a ultranza en la interpretación canónica del cuerpo discipular, sino que recuperaba aspectos vigentes de su pensamiento desde una revisión crítica de su obra.

La producción filosófica en los años setenta, y la institucionalización de la Filosofía en la LRU, ponen de manifiesto, que el grupo de Filósofos Jóvenes fue la generación decisiva en la Transición. Julián Marías había pronosticado, que el olvido de Ortega traería consigo la involución filosófica de esta generación. Sin embargo, desde los años sesenta, este grupo venía desarrollándose con el apoyo de los autores aperturistas y de los catedráticos de otros grupos, que les llevaron por los caminos de la ruptura y la recepción normalizadora.

[Volver](#)

La generación de Filósofos Jóvenes "después de Ortega"

Aranguren clasificó a los Jóvenes Filósofos en analíticos, dialécticos y post-estructuralistas o neo-nietzscheanos. Los autores analíticos o dialécticos fueron más académicos, de tal manera que, la especialización en el área de actividad filosófica, que pusieron en marcha, o que contribuyeron a desarrollar, fue lo verdaderamente determinante de su producción. El aperturismo de los años sesenta, la crisis universitaria de 1965, de la que resultó la expulsión de Aranguren, García Calvo y Tierno Galván, con la consiguiente dimisión de Valverde, y que afectó directamente a la carrera universitaria de algunos de ellos, supuso, tal vez, un momento de toma de conciencia para estos autores.

Los Filósofos Jóvenes se situaron de entrada "después de Ortega", cuya obra nunca llegó a despertar su interés [18]. Entre la filosofía tradicional y los catedráticos rupturistas, la generación joven creyó carecer de tradición filosófica propia, y fue orientada a incorporar las mejores filosofías disponibles, a cuya recepción se entregó. Los autores más representativos del grupo trajeron de las universidades europeas y americanas los autores y corrientes filosóficas, que les propusieron sus mentores en la universidad española, o que ellos mismos descubrieron. Incluso, en algunos casos, ejercieron de moderadores de la recepción en su área de actividad filosófica.

La generación de Ortega también fue decisiva y rupturista, pero estuvo dotada de una sensibilidad histórica y filosófica, que no encontramos en este grupo de Jóvenes Filósofos. En efecto, Ortega había tenido un sentido para la historia y la cultura propia, que le llevó a creer en España como nación. La utopía de Ortega fue España, hasta que la Guerra Civil y el Franquismo le llevaron a convertir a Europa en la utopía de España [19]. En cambio, la versión franquista de nuestra historia, de nuestra cultura, y de nuestra nación, llevó a la Generación Joven a un utopismo revolucionario y dogmático, alimentado por lo general con distintas versiones del historicismo marxista. Ortega les parecía, en el mejor de los casos, "uno de los grandes teóricos del liberalismo europeo no democrático" [20]. Este radicalismo anarquista o marxista se fue moderando en los años ochenta, y derivó en posiciones libertarias, socialdemócratas, o pragmáticas; pero no sucedió lo mismo con su irreductible tendencia utópica, ni con su tendencia a identificar democracia con "socialismo".

El acceso al poder de la Generación joven, y su correspondiente moderación, explican en buena medida la suerte del marxismo, que se redujo de manera abrupta en torno a 1983, como si la celebración del centenario de la muerte de Marx hubiera representado la traca final de unos fuegos de artificio. Todo lo contrario aconteció, en esa misma fecha, con la celebración del centenario del nacimiento de Ortega [21], que superó en magnitud a aquella otra, y sentó las dinámicas, que convirtieron a Ortega en patrimonio [22] de todos. Aunque muchos intelectuales [23] de esta generación, inclinada a la izquierda, siguieron dudando del carácter democrático del liberalismo de Ortega, y no fueron receptivos a las palabras, que su obra había empezado a decir, desde su proceso constituyente, a la joven democracia española.

En los años ochenta y noventa, sin embargo, la revisión filosófica [24] de la obra de Ortega ha puesto de manifiesto, que sus textos representan un liberalismo democrático, a la vez que ha ido corrigiendo errores manifiestos en la apreciación de su obra.

Ortega perteneció a una generación europea, que pugnó con el positivismo de la segunda mitad del siglo XIX, y replanteó la pregunta por la identidad de la filosofía, a la que dio nueva vida de distintas formas. La generación de Ortega fue filosófica, desarrolló filosofías sustantivas, y logró, al menos en cierta medida, la irradiación de una cultura filosófica. Muy otro es el caso de la generación de Filósofos Jóvenes, perteneciente a la versión española de la generación europea del 68. Esta generación, que ha sido deficitaria, por no decir escéptica, desde el punto de vista filosófico, embarrancó en la mentalidad tecnológica de la receta técnica, y de la religión del éxito, dominante en la cultura democrática de masas, y contribuyó al establecimiento en España de una cultura, una universidad y un sistema educativo, refractarios a cualquier intento de radicalización filosófica.

En los años posteriores a la muerte de Ortega, cuando algunos miembros de la Generación del 36 discutían la compatibilidad del pensamiento de Ortega con la ortodoxia católica, y García Vela publicaba su *Ortega y los*

existencialismos (1961), los Filósofos Jóvenes habían enterrado ya estas filosofías, y buscaban formas filosóficas más afines con los saberes técnicos y eficientes, o con las ciencias histórico-sociales, o con formas intelectuales, que permitieran desarrollar actitudes radicalmente críticas con el 'sistema'. En el mejor de los casos, disponían de un sentido mínimo y adjetivo de la filosofía, como una actividad de segundo orden, que se especializa en la racionalidad de las otras actividades y productos de la cultura.

Algunos ensayistas y profesores jóvenes escribieron [25] también sobre Ortega en 1983, con motivo del centenario de su nacimiento, pero su generación ya estaba protagonizando la reforma de la institución filosófica en un sentido contrario al pensamiento de aquel; además, sus recepciones de autores y corrientes filosóficas contemporáneas, realizadas de manera diferenciada por áreas de especialización, habían dejado su obra nuevamente fuera de la universidad. Ortega fue uno de los filósofos más editados [26] entre 1975 y 1985 en España, teniendo en cuenta tanto las reediciones de sus obras, como los estudios sobre las mismas, pero sus escritos no formaron parte de la literatura filosófica, de la que se nutrieron las nuevas áreas de actividad y conocimiento filosófico.

Esta última filosofía española se ha expresado con tanta frecuencia mediante el ensayo, que se ha llegado a considerar a éste como el género literario propio de aquella. Cabría esperar una extensa influencia del ensayo orteguiano, cuando menos desde el punto de vista estilístico, en nuestro ensayo filosófico del período, si es verdad, como afirmó Aranguren en su *El Ortega de 1914*, que Ortega y Gasset es el padre del ensayo filosófico español del siglo XX, y que, como afirman otros, no se puede hacer filosofía en español sin seguir, consciente o inconscientemente, sus pasos. Sin embargo, las cosas no parecen haber sido así [27], y esperan un estudio [28] más detenido.

Esto sucedía en la universidad española, cuando los estudiosos americanos y europeos de nuestra cultura habían convertido a Ortega en el activo principal del patrimonio filosófico español contemporáneo, y la Fundación José Ortega y Gasset recuperaba el influjo social, que nunca se había apagado del todo. El triunfo de la herencia intelectual de Ortega consistió precisamente en esta consagración de su maestro como el gran clásico del pensamiento español contemporáneo.

[Volver](#)

La suerte de la obra de Ortega en el establecimiento de las nuevas áreas de conocimiento filosófico

La creciente especialización y orientación técnica de los saberes formaba parte de los signos de los tiempos, y se impuso en la reforma universitaria de los años ochenta, en España, como parte del imperativo general de modernización. En consonancia con los tiempos, los Jóvenes Filósofos habían heredado de los autores rupturistas y antiacadémicos, como Manuel Sacristán, la convicción de que la filosofía universitaria era un problema, cuya solución pasaba, o por establecer formas adjetivas y técnicas de especialización filosófica, o por cerrar la Facultad de Filosofía. Muy otro había sido el sentir de Ortega en su tiempo, partidario de una reforma filosófica y humanista de la universidad. A su juicio, la universidad era el problema, y la filosofía disponía de la solución, de manera que esbozó las líneas maestras de una reforma humanística de la universidad.

En 1983, la barbarie del especialismo alcanzó de pleno a la universidad española, y los Jóvenes Filósofos, que formaban parte de ella, se encargaron de hacerla efectiva en la Facultad de Filosofía. Pues el desarrollo natural de su especialización filosófica, y su crecimiento académico, les impulsaba a transformar las antiguas cátedras en nuevas áreas de actividad filosófica. Esta tendencia generacional recibió cauce institucional en la LRU [29], que dividió la Facultad de Filosofía en cuatro áreas heterogéneas de actividad filosófica: las cátedras de Lógica, de Estética, y de Ética y Sociología, se transformaron respectivamente en las nuevas áreas de especialización filosófica, 'Lógica y filosofía de la ciencia', 'Filosofía del Derecho, Moral y Política', y 'Estética y teoría de las artes', mientras el resto de las cátedras quedaron depositadas en una cuarta y macro área, que recibió el nombre genérico de 'Filosofía'.

En efecto, entre las aportaciones más decisivas de los autores jóvenes, realizada desde las cátedras de lógica, encontramos la construcción y desarrollo, desde una amplia recepción de autores analíticos, de materias por entonces de nueva implantación, como la filosofía del lenguaje, la lógica y las filosofías de la lógica, y la historia y la filosofía de la ciencia, que constituyeron el núcleo de lo que la LRU institucionalizará en el año 1983 como el área 'Lógica y filosofía de la ciencia' [30]. Las formas literarias y retóricas de la filosofía de Ortega, a la que éste buscó más del lado de la filología, no podían interesar en esta área de lógicos, historiadores de la ciencia, y filósofos analíticos del lenguaje, que establecerán el predominio institucional de la interpretación analítica de las relaciones entre la filosofía y las ciencias. La recuperación de su obra en este área dependerá del avance de la tardía recepción de teoría de la argumentación [31], y de la suerte de su meditación de la técnica.

En la evolución científica y docente del área de Filosofía del Derecho, Moral y Política, que se formó con profesores de la antigua cátedra de Ética y Sociología de la facultad de filosofía, y con profesores de Derecho Natural de la Facultad de Derecho, fue decisiva la compleja recepción realizada por estos filósofos morales y profesores de derecho natural, que se integraron en ella [32]. En general, estos Filósofos Jóvenes se limitaron a hacer mera moral, con proyección de algunos hacia las éticas cívicas en la década de los noventa, mientras la Filosofía del Derecho estaba en manos de los autores precedentes de la Facultad de Derecho. La teoría política quedó como una especie de tierra de nadie, si bien, mediada la década de los ochenta, sus protagonistas tenderán a reivindicar su autonomía como ciencia histórico-social. La ruptura de este área de filosofía práctica en 'Filosofía del Derecho' y 'Filosofía moral y política', que se hizo efectiva en 1996, estuvo presente desde su misma constitución, y por razones que, más allá de lo meramente gremial, hunden sus raíces en la mismísima formación académica de los filósofos, y en el carácter meramente moral de sus concepciones de la razón práctica.

No se puede hablar de una recuperación de la obra de Ortega en la nueva filosofía moral y política. Los escasos trabajos, dedicados al pensamiento moral y jurídico político de Ortega, se deben más bien al interés particular de algunos autores, que, por cierto, estudian por separado su ética [33], su filosofía del derecho [34], y su filosofía política [35]. Y, sin embargo, lo más relevante del pensamiento moral y jurídico político de Ortega está, tal vez, en el desarrollo de la posible articulación de su moral de la autenticidad, de su concepción sociológica del

derecho, y de su concepción liberal de la democracia.

La vuelta de José María Valverde, la actividad y la producción de algunos autores jóvenes, entre los que se cuentan algunos de los ensayistas más destacados de su generación, están detrás de la constitución del área de Estética y teoría de las artes, que también se nutrió de una compleja recepción [36]. La obra de Ortega y Gasset no fue tampoco una de las fuentes de esta nueva Estética y teoría de las artes, donde no fue infrecuente cierta escisión entre la disciplina académica y la producción en el campo de la cultura intelectual, en general, y de la estético artística, en particular.

La revisión de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía [37], verdadera instantánea del aspecto, que presentan esas nuevas áreas de actividad filosófica en los albores del siglo XXI, pone de manifiesto, que la obra de Ortega no forma parte de la literatura corriente de sus materias troncales, ni se ha incorporado en sus programas,.

En el área de 'Filosofía', constituida por las restantes cátedras de la anterior facultad de filosofía, se podría haber esperado una mejor suerte para la obra de Ortega. Sin embargo, la preponderancia en la misma de los representantes de la filosofía tradicional, y de los profesores académicos del Grupo de Posguerra, que retardó su renovación, explica en buena medida el abandono de los textos de Ortega en materias centrales, a las que habían contribuido, como la 'Ontología', la 'Antropología filosófica', la 'Filosofía de la Historia', etc. La renovación de estas materias troncales, protagonizada por los autores jóvenes del área, no se hizo efectiva hasta los años noventa, y encontró su principal fuente en la recepción de la filosofía continental de la segunda mitad del siglo XX. De ella formó parte precisamente una cierta recuperación de los textos de Ortega.

En la renovación de la ontología, frente los intentos de reformularla en los cauces del tomismo trascendental, predominaron los intentos de reconstruirla desde planteamientos dialécticos, y, sobre todo, desde radicalizaciones de la Fenomenología, de la Hermenéutica, y de sus críticos post-estructuralistas. Fue a finales de los años ochenta, por ejemplo, cuando Juan Manuel Navarro Cordón [38] sustituyó a Ángel González Álvarez en su cátedra de Metafísica, en la que enseñó ontología hermenéutica, desde autores como Heidegger o Ricoeur, y siempre en el contexto de la Tradición Metafísica Occidental. También en los años noventa, la Teología natural o Teodicea, se convirtió en una filosofía mínima de la religión, desarrollada desde la Fenomenología (Frajó, García-Baró, etc.), o desde la Analítica (Sádaba). Por entonces, se hace efectiva también la recuperación de los textos de Ortega, desde el punto de vista de la fenomenología, por parte de Javier San Martín [39], quien publicó La situación de la antropología filosófica y la teoría de la cultura en España (Revista Anthropos, Especial Frankfurt 1991), donde denuncia el abandono de Ortega, autor fundamental en estos dos campos, y, sobre todo, el déficit filosófico de esta generación, que sustituyó la antropología filosófica por la antropología cultural, y la teoría de la cultura por la sociología.

En la década de los noventa, predominaba ya la opinión favorable a la recuperación de la obra de Ortega [40] dentro del área de Filosofía, desde donde se establecieron algunos núcleos institucionales, propicios para la revisión de su obra, como El Seminario de Historia de la Filosofía Española [41], la Asociación de Hispanismo Filosófico [42], o la Sociedad Española de Fenomenología [43]. Además, se desarrollaron proyectos de investigación [44], y se incrementó el número de tesis doctorales [45] dedicadas a su obra. Con todo, ha permanecido la escisión entre la Historia de la Filosofía y la Historia de la Filosofía española, y los historiadores de la filosofía contemporánea [46] tienden todavía a situar a Ortega y Gasset en el capítulo de Historia de la Filosofía Española, es decir, en aquel apéndice de la Historia de la Filosofía en cuanto tal, en el que se exponen los esfuerzos por normalizar a ésta en España.

La demanda de calidad y sentido se ha impuesto en la revisión de la obra de Ortega, cuyo futuro viene auspiciado por el Centro de Estudios Orteguianos y, su órgano, la Revista de Estudios Orteguianos, puesta en marcha por José Luis Molinuevo [47], que ha sido uno de los autores jóvenes, que más ha contribuido a la recuperación de la obra de Ortega en los años noventa. Pero esto representa otro capítulo de esta historia, que se ocupe de la presencia del pensamiento de Ortega en el movimiento de ideas constitutivo de nuestra cultura intelectual durante la transición.

[Volver](#)

[1] El pensamiento de Ortega mereció el reconocimiento de los principales representantes de la Fenomenología en Alemania: Husserl, Scheler, Heidegger, Fink. Más aún, la obra de Ortega tuvo una sorprendente repercusión en Alemania: "Que el entusiasmo por un filosofar viviente nos fuera devuelto por un español fue una de las sorpresas en que fue tan pródigo el mundo espiritual de los años veinte (...) Hasta 1900 no empezó a despertar el espíritu de España. El renovador de la pintura moderna es el español Picasso: este nació en 1881, Ortega en 1883.

El despertar cultural de España es uno de los pocos sucesos agradables del siglo XX (...)" (Ernst Robert Curtius, Ortega, Revista de Estudios Orteguianos, nº 5, 2002, pp. 191-203) (Escrito en mayo 1949)

[2] (Obras de Julián Marías, Ensayos. Retracción a España del europeo Ortega. Revista de Occidente, Madrid 1982, vol. IX, p. 630). (José Lasaga Medina, José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía, Biblioteca Nueva, Fundación José Ortega y Gasset, Madrid 2003, p. 94-97).

[3] En su artículo Pensar en compañía de Ortega (Revista de Occidente, mayo 2001, pp. 72-86), Eugenio Trías confiesa: "Hemos, pues, pensado en compañía de nuestro embozado, al que hemos dado vida en nuestra pequeña travesía; para el caso, el clásico de nuestras letras conceptuales o filosóficas, que se nos adelantó en el oficio de pensar en nuestra lengua, Ortega y Gasset. En su compañía, no contra él; tampoco desde él, ni sobre él."

[4] "Durante cosa de medio siglo, por motivos político-eclesiásticos dominados por la ignorancia, se ha intentado convencer a los españoles de que Ortega "no vale la pena" (...) La exclusión de Ortega y de cuanto tuviera que

ver con él de la vida pública, y en particular de la Universidad, durante casi cuarenta años, algún día parecerá un escándalo intelectual inconcebible. Pero, desde 1960, poco más o menos, se generaliza en los medios intelectuales una curiosa decisión cuya génesis y desarrollo deberá estudiarse algún día: la de no enterarse de Ortega ni de nada que manase de esa fuente (...) Y una generación entera de españoles (los nacidos entre 1939 y 1953) ha sido disuadida de leer a Ortega, y ha resultado, en plena juventud, preorteguiana; es decir, arcaica (...) El que posee a Ortega se instala en español, desde sí mismo, en el nivel de la filosofía, y puede hacer lo que quiera (hasta ser antiorteguiano); los demás están por debajo de sí mismos, en una época que no es la suya, y, por supuesto, colonizados." (Obras de Julián Marías, Ensayos. Retracción a España del europeo Ortega. Revista de Occidente, Madrid 1982, vol. IX, (1980), p. 652-653).

[5] En la recopilación de artículos de los años cincuenta, sesenta y ochenta, escritos por Antonio Rodríguez Huescar, *Semblanza de Ortega*, (Anthropos, Barcelona 1994), se puede seguir la evolución de las preocupaciones del grupo discipular del orteguismo en las distintas décadas del período que nos ocupa. En efecto, en *Relato personal*. (En la muerte de Ortega (1956), se trataba de hacer valer la filosofía "más importante de las enunciadas hasta hoy en la lengua española, y la de más amplias perspectivas de la hora mundial" (p. 129). En *Carta abierta a José Antonio Maraval*. En el decenario de la muerte de Ortega, (1963), se advierte a quienes pretenden recuperar a Ortega al margen de su descendencia intelectual, lo que equivale a separarlo del suelo, en el que sigue estando vivo, y dejarlo sin futuro y al albur de las interpretaciones (p.147). En este mismo artículo, denuncia cierta estrategia seguida contra la obra de Ortega: "Estamos ahora en un tercer acto, cuyo argumento parece ser la neutralización de Ortega mediante su confinamiento en el limbo glorioso del pretérito perfecto."(p.139-140). En *Ortega, clásico prematuro*, (1983) se vuelve a denunciar este intento de convertir a Ortega en un "clásico prematuro", una filosofía a estudiar, pero superada.

[6] *Obras de Julián Marías, Ensayos. El futuro de Ortega* (escrito en 1956). Revista de Occidente, Madrid 1982, vol., IX, (1956), p. 604-605.

[7] A. Rodríguez Huescar, *Presencia y latencia de Ortega*, conferencia pronunciada en el Centro Ortega y Gasset el 25 de mayo de 1983, (Revista de Occidente, nº 48-49, mayo 1985).

[8] Gregorio Gómez Cambrés, *La presencia de Ortega en la filosofía española*, *Aporia IX*, 33/36 (1987), p.37-76. Expresa la visión de los discípulos. Revisa la relación de Ortega con Husserl, con Zubiri (siguiendo a Pintor Ramos), y con Heidegger.

[9] A. Rodríguez Huescar, *Ortega, clásico prematuro*, de 1983, p.159-160. La tesis de M. Paz Quesada Molina, José Ferrater Mora: del raciovitalismo a la filosofía analítica. (Dtor. Josep Ignasi Saranyana Closa, Universidad de Navarra, Facultad de Filosofía, 1995), estudia la influencia del raciovitalismo en la constitución del programa integracionista de Ferrater.

[10] *La revitalización del movimiento fenomenológico en España*, en los años ochenta,, fue obra de alumnos de Millán Puelles, Montero Moliner y Rábade Romeo. El impulso y las contribuciones de Montero fueron decisivas. (San Martín (Hrsg.), *Phänomenologie in Spanien*, Königshausen & Neumann, p. 7-8).. Ver también el artículo de Javier Lerín, *Aufnahme und Entwicklung der Phänomenologie in Spanien*, (Ibidem, p. 24-25). Agradezco al profesor San Martín, que me facilitó estos dos artículos antes de su publicación efectiva.

[11] Emilio Lledó, *Ortega: la vida y las palabras*, en *Revista de Occidente*, nº 48-49, Mayo 1985, p. 57-58.

[12] M. Garrido convirtió el nº XIII de la revista *Teorema*, 3-4, 1983, en la edición de las actas del homenaje de la Facultad de Filosofía de la Complutense a Ortega, en la que incluyó su trabajo *El yo y la circunstancia*, pp. 309-343. El ya había escrito *Un nuevo ensayo sobre Ortega* (*Punta Europa*, nº 65 (1961), p. 136 y ss.). Sergio Rábade Romeo publicó *Ortega y Gasset, filósofo. Hombre, conocimiento y razón* (Editorial Humanistas, Madrid 1983). También en el año 1983, y en la revista *Ágora* [3, (1983), pp. 5-29], publicó Montero Moliner su trabajo *La teoría del yo de Ortega y Gasset*, y en *Ortega y la fenomenología* (Ed. J. Sanmartín, Madrid 1992, pp. 147-167) se publicó su otro artículo *El mundo en el sistema de Ortega*.

[13] Emilio Lledó, *Ortega: la vida y las palabras*, op. cit., p. 57. Parece referirse Lledó a la polémica desatada, tras la muerte de Ortega, por el dominico Santiago Ramírez, y a la que respondieron, entre otros, Aranguren y Marías.

[14] Miguel Cruz Hernández, *Pidiendo un Ortega desde dentro*, en *Actas del III Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca 1983, p. 251-252.

[15] *Parafraseamos*, salvando lo que hay que salvar, a Klaus, en su *Introducción a Edmund Husserl, Die phänomenologische Methode. Ausgewählte Texte I*, (p. 7, Reclam, Stuttgart 1985), donde considera, que el olvido de Husserl desde el fin de la Gran Guerra hasta los años ochenta, como consecuencia del predominio de la Teoría Crítica, de la Analítica y del Estructuralismo francés, representó un triunfo vergonzoso del Nacional-socialismo para la escena cultural alemana

[16] En su libro *Ortega y Gasset y los orígenes de la Transición Democrática*, José Luis Abellán describe el malestar estudiantil producido por la muerte de Ortega en la infame circunstancia del Régimen, que, a su juicio, constituyó la conciencia generacional de su grupo

[17] En la revisión crítica de la obra de Ortega ha jugado un papel importante el estudio de las fuentes de su obra, de manera especial las fuentes germánicas: el Neokantismo y la Fenomenología. El hispanismo norteamericano (Ph, Silver, C. Morón Arroyo, N. Orringer) contribuyó de manera decisiva a poner en marcha este tipo de investigación, que, por desgracia, en ocasiones se ha orientado más a reducir el río orteguiano a sus fuentes, que a utilizar estas como notas a pie de página, para una interpretación más rica y esclarecedora del discurso de Ortega. Se han desarrollado dos tendencias al estudiar las fuentes fenomenológicas de los textos de Ortega: la de los que interpretan los textos de Ortega desde la fenomenología de Husserl (Javier San Martín, y la SEFE), y la de los que lo hacen sobre todo desde la fenomenología hermenéutica de Heidegger (González Caminero, Morón Arroyo, P. Cerezo, García Casanova, A. Regalado, etc.).

[18] "A la exaltación ministerial de nuestro gran pensador Ortega [tras su muerte en 1955] había de seguir una lentamente decreciente estimación de su obra entre los jóvenes". (Elías Díaz, *Pensamiento español en la era de Franco (1939-1975)*, Tecnos, Madrid 1992, p. 85).

[19] En la discusión en torno a, sí la Guerra Civil supuso el punto y final de la obra de Ortega, que ya no evolucionó, creo que hay que hacer muchas matizaciones. Pero me parece innegable, que hay importantes escritos de Ortega en los años cuarenta y cincuenta, como han puesto de manifiesto Molinuevo, J. Salas, J. Lasaga, y muchos otros.

[20] Expresión tomada de la entrada Ortega y Gasset en el *Diccionario de Filosofía Contemporánea*, coordinado por Miguel Ángel Quintanilla (Sigueme, Salamanca 1979, p. 363). En *José Ortega y Gasset publicista* (Akal Editor, Madrid 1976), Vicente Romano García minusvalora al Ortega publicista, a la vez que descalifica su labor intelectual, porque no acierta a situar su obra en la realidad histórica de la España del momento, y no logra librarse del precipitado dogmático de materialismo histórico, típico de su generación. En *Sociedad masa: Crítica del pensamiento conservador* (Península, Barcelona 1979), Salvador Giner, siguiendo a Mannheim, coloca a Ortega junto a Gustave le Bon, como un filósofo social conservador que responde a "(...) los temores sobre los efectos nocivos de la extensión del igualitarismo y la democracia a la vida política y cívica." (p. 101-102). Representa, a su juicio, a las elites, y sus "(...) temores ante el socialismo, el colectivismo y las nuevas masas industriales" (p. 102). En *El idealismo político de Ortega y Gasset*, (Cuadernos para el Diálogo, Edicusa, Madrid 1974), Javier F. Lalcona se revolvió contra el prejuicio de la generación joven, analítica y marxista, del lado de la España republicana en el exilio, que condenó a Ortega, y del lado de la beatería obrerista y del historicismo marxista. La lectura de este libro podría haber corregido el error de apreciación de esta generación, que consideró el pensamiento político Ortega como irrelevante, por no democrático, para la construcción de nuestra democracia. En especial, les habría venido bien leer el epígrafe "La idea democrática en Ortega" (pp.189-198, pero no fue tenido en cuenta ni por Giner, ni por Elorza, ni por esta generación.

[21] En *Un centenario a debate. ¿Qué ha aportado a la filosofía española la celebración del centenario de Ortega y Gasset?*, (*Diálogo Filosófico*, nº 4, (1986), pp.53-83), Jorge M. Ayala considera que "El año 1983 pasará a la historia de la cultura hispánica como el "año de Ortega y Gasset". A su juicio, la conmemoración del centenario fue espectacular desde el punto de vista cuantitativo [ver el nº 21-24 de la revista *Aporía* (1983-1984), pp. 165-178], y supuso el despegar de una visión más objetiva y crítica de su obra. Sin embargo, no se logró poner en marcha un proyecto serio de edición crítica de su obra. La edición de las obras completas fue una reedición de las obras ya editadas, con el añadido de un nuevo volumen: "Al final lo que queda es idéntico embrollo, pero con un tomo más en la colección" (A. Pintor Ramos, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 1984, p. 650).

[22] Enrique Múgica Herzog, *Los socialistas, el socialismo y Ortega*, (Julián Marías y otros, *Un siglo de Ortega*, Editorial Mezquita, México 1984, p.116). Elías Díaz *Pensamiento español en la era de Franco (1939-1975)*, (Tecnos, Madrid 1992, p. 93). J. A. Maraval, *La aportación de Ortega al desarrollo del concepto de nación*, en *Cuadernos H. Americanos* (nº 135, (1984), pp. 493-510).

[23] Me parece significativa, a este respecto, la posición de Antonio Elorza en *La razón y la sombra*. Una lectura política de Ortega y Gasset (Editorial Anagrama, Barcelona 1984), que recibió el XII Premio Anagrama de Ensayo. Un libro a la medida de la generación rupturista, que le premia, pero incapaz todavía de hacer justicia a Ortega y Gasset. En todo momento, cuestiona la actitud democrática de Ortega. A pesar de su déficit de textualidad filosófica, y de la inevitable presencia de algunos tópicos del historicismo marxista, este libro representó un avance y una mayor comprensión, sobre todo si lo comparamos con la descalificación, desde la dogmática marxista, representada por Ariel del Val en su *Historia e ilegitimidad. La quiebra del estado liberal en Ortega*. Fragmentos de una sociología del poder (Editorial de la Universidad Complutense, Madrid 1984).

[24] Al contrario de aquellos que, como Elorza, tienden a interpretar las posiciones políticas de Ortega, como derivando de las coyunturas sociopolíticas de la sociedad española, en la revisión filosófica de su obra predomina la tendencia a interpretar sus posicionamientos intelectuales de manera circunstanciada, pero desde sus textos políticos, y éstos, a su vez, desde los textos filosóficos, que son los determinantes de su lógica. Se ha defendido que la actitud democrática de Ortega es impecable en todos sus textos, en especial, el sentido democrático de su elitismo o aristocratismo, y se ha discutido la actualidad de sus textos políticos. En esta línea, se han sucedido desde los años ochenta las publicaciones de autores con enfoques tan distintos como F. López Frías, Ignacio Sánchez Cámara, José Luis Molinuevo, Vicente Cacho Viu, Elías Díaz, Pedro Cerezo, Javier San Martín, M. Teresa López de la Vieja, etc.

[25] Estos escritos de ocasión se encuentran en números especiales de revistas, publicados con motivo del centenario: En *Cuadernos. Hispano-americanos*, nº 135 (1984), escribieron Muguerza, Trías, Rubert de Ventos, Subirats, J. A. Maravall. Muguerza se mostró partidario de una "lectura abierta" de la obra de Ortega, y "después de Ortega", poniéndose en línea con Aranguren y con Ferrater., En la revista *Teorema* XIII, 3-4, 1983, Ortega en Perspectiva, se publicaron las actas del homenaje a Ortega en la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la U. Complutense de Madrid, coordinadas por J. L. Abellán, donde aparecen trabajos de J. J. Acero, J. Echeverría, J. Mosterín, C. García Trevijano. Maceiras en *Aporía*, nº 21-24, 1983-1984. Múgica Herzog en *Cuenta y razón*, 11 (1983). *Actas del III Seminario de Historia de la Filosofía Española*, 1983; *Anales del Seminario de Metafísica*, 1983; *Ciudad de Dios*, 1983; etc.

[26] La consulta de cualquier bibliografía filosófica española del período, por ejemplo la bibliografía hispánica de Santos Escudero desde 1965 hasta 1983 [26], que se publicaba una vez al año en la revista "Pensamiento", pone esto de manifiesto.

[27] Fernando Rodríguez Genovés, *Cara y cruz del ensayo español: las trazas del Ortega y 'el Mairena'*, *Revista de Estudios Orteguitanos*, 5, 2002, pp. 141-158, p. 145. A juicio de este autor, el ensayo de Ortega no ha tenido continuadores entre los ensayistas españoles, que han preferido seguir la traza de el Mairena (p. 158).

Otro botón de muestra, de la mala suerte del ensayo de Ortega en la última filosofía española, puede ser el número de *Anthropos*, *El ensayo filosófico español. Estancias vitales de la razón y el pensamiento*, (*Anthropos*.

Revista de documentación científica de la cultura. Especial Frankfurt 1991), hecho con fragmentos de otros números de la revista, y sin otra justificación pensable, que los intereses comerciales. El editorial no cita a Unamuno, ni a Ortega, pero sí a María Zambrano, a la que se atribuyen, sin saberlo, ideas de Ortega. El lugar que debería ocupar un estudio serio de los derroteros del ensayo español en el siglo XX, lo ocupa la singular visión de Andrés Ortiz-Osés. La ausencia de Ortega se llena con Zambrano, Aranguren, y una mezcla de las tres generaciones de autores del período.

[28] Dos tesis, de las que he visto, se han dedicado a este tema: Hernández González, Belén, El ensayo literario en Ortega y Gasset y Pirandello, (Dtor. José Antonio Trigueros Cano, Universidad de Murcia. Facultad de Letras); Pardo Cifuentes, Belén, Aproximación al ritmo sintáctico en el ensayo español, (Universidad de Murcia. Facultad de Letras).

[29] En su artículo La misión y el gobierno de la universidad abierta (Revista de Occidente, mayo 1999, pp. 117-145), M. A. Quintanilla confirma a Vicente Ortega, en su prólogo a su edición de Misión de la Universidad, donde afirma que algunos mentores y redactores de la LRU conocían esa obra: "Y puedo confirmar, como recientemente se ha conjeturado, que las ideas de Ortega inspiraban de hecho a los autores de la LRU de 1983" (pp. 125-126). Estas palabras, amables con el contexto orteguiano, en que fueron pronunciadas, no resisten el más superficial análisis y contraste con los hechos, que están mas cerca de esta otra confesión del autor en el mismo artículo: "(...) hemos tardado años en percibir la verdadera dimensión de los cambios que se estaban operando y todavía hoy tenemos que hacer esfuerzos para percibir el verdadero alcance histórico de la nueva Misión de la Universidad y sus implicaciones no sólo en el orden académico, sino también en el plano social, económico y organizativo."(p.130)

[30] El capítulo cuarto de mi libro Transición y recepción. La Filosofía Española en el último tercio del siglo XX, (UNED-SMP, Santander 2002), estudia las recepciones propias del área de Lógica y Filosofía de la Ciencia, así como a sus protagonistas.

[31] No cabe hablar de una lógica de la razón vital desde el punto de vista de la lógica científica (Vicente Muñoz Delgado, Ortega y Gasset y la lógica de la razón vital, en Actas del III Seminario de Historia de la Filosofía Española, Salamanca 1983; ver también Ortega y Gasset y las disciplinas formales, Actas de las 1ª jornadas culturales de Aller, Aller, I.N.B. Príncipe de Asturias, 1983). Tampoco acertó Ortega en su interpretación de los teoremas de limitación de los formalismos, ni en su apreciación del lugar de la lógica científica en el conjunto del saber, como ha subrayado Luis Vega Reñón en La lógica en España (1890-1930): desencuentros, (Teorema, vol. XX/1-2, 2001). Pero Ortega no fue catedrático de lógica, como Julián Besteiro, sino de metafísica, y optó por unas formas filosóficas más literarias y retóricas, con el fin de proyectar una cultura intelectual moderna. Creo que tiene más sentido acercarse al punto de vista "lógico y metodológico" de Ortega desde la teoría de la argumentación. Th. Mermal ha estudiado desde el punto de vista retórico el discurso argumentativo de Ortega. En El discurso argumentativo de José Ortega y Gasset en Tres cuadros del Vino, (Universidad de Córdoba, Córdoba 2002), Salvador López Queró aplica las teorías de J. C. Ascombe y O. Ducrot. Ver Encarnación Ollas Galbarro, Razón y narración: la centralidad retórica de la filosofía de Ortega y Gasset, Universidad de Sevilla, Sevilla 2002. Hay interesantes estudios sobre la metáfora en Ortega, por ejemplo el de Fernando Lázaro Carreter, o como el reciente de Pablo Galindo Ablés, La metáfora en el pensamiento de Ortega y Gasset, Universidad de Valencia, Valencia 2002.

[32] El capítulo quinto de mi libro antes citado Transición y recepción. La Filosofía Española en el último tercio del siglo XX, estudia las recepciones que han nutrido nuestra última filosofía moral, así como sus protagonistas.

[33] Mencionaré a López Frías: Ética y política. En torno al pensamiento de J. Ortega y Gasset (Universidad de Barcelona, 1984); La recepción del utilitarismo en el mundo hispánico. El caso de Ortega y Gasset (Telos, 1 (1992) pp. 111-144). En el capítulo quinto de mi libro antes citado, Transición y recepción. La Filosofía Española en el último tercio del siglo XX, estudio la mera moral practicada por la Jóvenes Filósofos.

[34] En 1963, Jesús López Médel publicó Ortega en el pensamiento jurídico contemporáneo, donde se ve el raciovitalismo orteguiano "en la línea de las preocupaciones de la moderna filosofía, en su expresión existencialista, quizás como sistema y doctrina aún en mantillas."(p.39) A su juicio, "la presencia de Ortega en la filosofía jurídica actual es un hecho, no sólo por los hombres a los que influye en posiciones doctrinales distintas, sino por la temática antropológica y social en que aquellas se mueven."(pp.116-117). Resulta significativa la reimpresión textual de este libro en 1986, y su tercera edición (Dykinson, Madrid 2003), que mantiene el cuerpo del texto original, algo enriquecido, y con algunas modificaciones. Sostiene que no se ha estudiado suficientemente el pensamiento jurídico de Ortega, como para comprenderlo, y que son pocos, o casi ninguno, los filósofos del derecho, que prestan atención a su pensamiento. Tal vez, por el hecho de que no desarrolló de manera suficiente su filosofía del derecho, lo que dificulta su asimilación. Resalta la influencia del pensamiento sobre Europa de Ortega entre los padres de la Unión Europea, y la influencia de su concepción territorial de España en el título VIII de la Constitución del 78.

José Hierro Sánchez-Pescador publicó su tesis El derecho de Ortega en 1965 (Revista de Occidente, Madrid 1965).

Gregorio Robles Morchón, catedrático de Filosofía del Derecho de la Universidad de Mallorca, escribió su tesis doctoral sobre Historia, sociedad y derecho en la obra de Ortega y Gasset, y publicó EL sociovitalismo como ideología [Revista de Estudios Políticos, 215 (1977) pp. 109-206]. En su obra Epistemología y derecho (Pirámide, Madrid 1982, p. 181-182), sólo alude a Ortega al comentar su crítica a Kelsen, y considera que Ortega tenía una insuficiente formación jurídica y una concepción demasiado sociológica del derecho. Ortega desaparece de su obra posterior, incluidos sus manuales de filosofía y de sociología del derecho.

A comienzos de la década de los ochenta, en La filosofía del derecho en España, hoy, (apéndice en Guido Fassó, Historia de la Filosofía del Derecho, 3, Siglos XIX-XX, Pirámide, Madrid 1988, pp. 289-387), José F. Lorca Navarrete describe la situación de la filosofía del derecho en España, sin registrar para nada la presencia de Ortega en el área. Por lo que yo he visto, Ortega queda, si acaso, en algunos manuales de filosofía del derecho,

al tratar del derecho y los usos sociales, como en la Introducción al derecho (Fragua, Madrid, 1976, p. 95-96) del mencionado López Medel, o en la Introducción a la ciencia del derecho (en *El derecho y los usos*, pp. 57-68) de M. Rodríguez Molinero, o en las Lecciones de Derecho Natural como introducción al derecho, (F. de Derecho de la U. Complutense, Madrid 1983, pp.48-52) de José María Rodríguez Paniagua. Este último tiene otras contribuciones al pensamiento de Ortega, como su trabajo *Spinoza y las Meditaciones del Quijote* de Ortega y Gasset (en *Spinoza y España*, U. Castilla la Mancha, Toledo 1994). Ignacio Sánchez Cámara, catedrático de Filosofía del Derecho de la Universidad de Santiago, es autor de reconocidos trabajos sobre el pensamiento político de Ortega, y sucedió a José Luis Molinero en la dirección del Centro de Estudios Orteguianos y su Revista de Estudios Orteguianos. M^{ra} Isabel Ferrero Lavedán defendió en la U. Complutense su tesis doctoral La teoría de los usos de Ortega y Gasset, publicada en Santiago de Compostela en el 2002.

[35] Ver cita 24.

[36] En el capítulo sexto de mi libro antes citado, *Transición y recepción. La Filosofía Española en el último tercio del siglo XX*, se estudia la constitución del área de Estética y Filosofía de las Artes

[37] Esta colección, dirigida desde el Instituto de Filosofía (CSIC), ha sido publicada por la editorial Trotta.

[38] En los años noventa, Navarro Cordón ha dirigido dos tesis doctorales sobre el pensamiento de Ortega y Gasset, y, que yo sepa, ha publicado *Meditación del arte* [Rev. Occ., 154 (1994), pp. 87-101]. En las últimas ediciones de su libro de texto para Segundo de Bachiller, *Historia de la Filosofía*, el raciovitalismo de Ortega ha ido ganando protagonismo en la filosofía contemporánea.

[39] El olvido de la filosofía de Ortega en nuestra última institución filosófica ha sido, a juicio de San Martín, una "grave responsabilidad histórica" frente a nuestros contemporáneos (Tecnos, Madrid 1998, pp.244-245). Este autor editó Ortega y la fenomenología, (UNED, Madrid 1992), que son las actas del primer congreso de la Sociedad Española de Fenomenología, y ha publicado dos libros, *Ensayos sobre Ortega*. (UNED, Madrid 1994), y *Fenomenología y Cultura en Ortega. Ensayos de interpretación*, (Tecnos, Madrid 1998). La filosofía de Ortega representa, a su juicio, una cima del pensamiento filosófico dentro del continente de la fenomenología, que ha contribuido a clarificar en múltiples facetas, de manera especial en lo referente a las posibilidades de desarrollar una filosofía práctica de carácter fenomenológico. Pero ha insistido, también, en que su peculiar posición ante la fenomenología es deudora de una deficiente comprensión del método fenomenológico y de la vida de la conciencia, limitada a las publicaciones de Husserl de que dispuso.

[40] En su prólogo a La tesis doctoral de Serafín M. Tabernero del Río, *Filosofía y educación en Ortega y Gasset*, (Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1993), Mariano Álvarez Gómez escribe: "En todo caso, en este país se podrá filosofar con Ortega o contra Ortega, pero no sin Ortega (...) Quienes, por el contrario, han venido reiterando que el camino a seguir no es el trazado por Ortega, no se distinguen precisamente por un estudio a fondo de su obra (...) Y, por otra parte, no deja de llamar también la atención que vuelvan a Ortega quienes se han movido en otras latitudes del pensamiento, incluso quienes por esta o aquella razón habían considerado como irrelevante su concepción filosófica:"

[41] Como si se tratara de una reacción inducida por la negación y el desinterés generalizado de la generación joven ante su propia tradición, en el año setenta y ocho nació en Salamanca este Congreso de historiadores de la filosofía española que, coordinado por el profesor Antonio Heredia Soriano, e impulsado por algunos profesores del grupo de posguerra (Abellán, Cruz Hernández, Ventosa), y de hispanistas de Toulouse (Alain Guy), se mantiene hasta hoy, ahora dirigido por Albares, como un punto de referencia en este campo. El Seminario tiene lugar en Salamanca cada dos años, en septiembre, y publica sus actas.

[42] La AHF aglutina desde 1988 a este grupo significativo y heterogéneo de hispanistas, historiadores e intérpretes de la filosofía española. Sus presidentes han sido José Luis Abellán, Diego Núñez, Antonio Jiménez, y, en la actualidad, Pedro Ribas. Esta asociación celebra unas jornadas anuales, y tiene en la Revista de Hispanismo Filosófico RHF.

[43] Estos autores consideran que la primera recepción de la fenomenología fue la obra de Ortega. Se trató de una recepción temprana y con gran nivel, si bien, a su juicio, no exenta de limitaciones en la comprensión de la vida, de la conciencia intencional, y del método fenomenológico. La Escuela de Madrid, establecida por Ortega en la Universidad Complutense de Madrid, constituida por sus seguidores y alumnos, representa un segundo momento en nuestra recepción de fenomenología. La Guerra Civil y la interpretación de Ortega, por parte de Marías y Rodríguez Huescar, serían causantes de una ruptura en el desarrollo de la fenomenología en España. La tercera generación de receptores de fenomenología, Rábade, Montero, y Millán Puelles, ya no parten del primer impulso dado por Ortega. De estos, tal vez Montero represente la atención más específica a la fenomenología. El cuarto impulso, lo dan discípulos de estos tres autores, entre los que destacan García Baró (Millán Puelles), San Martín (Rábade), Conill (Montero), y, de este impulso surge la Sociedad Española de Fenomenología. Esta sociedad se puso en marcha con unas jornadas dedicadas a recuperar la figura de Ortega y Gasset como fenomenólogo (Javier San Martín, Ortega y la fenomenología, UNED, Madrid 1992). Ver la introducción de Javier San Martín (p. 7), y el trabajo de Javier Lerín, *Aufnahme und Entwicklung der Phänomenologie in Spanien en Phänomenologie in Spanien* (Königshausen & Neumann, Edición de Javier San Martín),

[44] Atilano Domínguez, Jacobo Muñoz, Jaime Salas, *El primado de la vida. (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)* (Colección Estudios, Ediciones Universidad de Castilla La Mancha, Cuenca 1997), antes citado, reúne los trabajos presentados y discutidos en el Encuentro celebrado en Mayo en San Juan de la Penitencia en Toledo, financiado por la Fundación Ortega y Gasset, y organizado por el MEC y la Universidad de Castilla la Mancha. El origen está en la colaboración entre tres proyectos de investigación "La idea de España en la filosofía española actual", dirigido por Atilano Domínguez (financiado por la Universidad de Castilla la Mancha), "Estética y teoría de la cultura en Ortega", dirigido por Jacobo Muñoz (PS93-0022) y financiado por la DGICYT (Programa Sectorial de Promoción General del Conocimiento), y "La creencia en Ortega", dirigida por Jaime Salas en la Fundación Ortega y Gasset. Etc.

[45] En <http://www.e-torredebabel.com/OrtegayGasset/Bibliografia/TesisDoctoralesSobreOrtega.htm>

se recoge un listado utilizable de las tesis sobre Ortega, presentadas en universidades españolas hasta Julio del 2002, basado en Teseo. El número de tesis por materia es el siguiente: 6 se dedican a Ontología, 5 a Antropología filosófica; 4 a Teoría del conocimiento, a Historia de la Filosofía, a Filosofía política, a Filosofía social, y a Estética; 2 a Filosofía de la Historia, y a Filosofía de la religión; 1 a Filosofía del derecho. En cuanto a la evolución del número de tesis por décadas desde el curso 1976-1977, siempre según la fuente citada, se registra lo siguiente: en la segunda mitad de los años setenta, se leyeron 3 tesis; en los años ochenta, se leyeron 12 tesis, destacando los cursos 84-85, 86-87, 88-89, en cada uno de los cuales se leyeron 3 tesis; en la década de los noventa, se leyeron 27 tesis, destacando el curso 93-94 con 5, el 95-96 con 6, y el 98-99 con 4.

[46] Antonio Pintor Ramos, *Historia de la filosofía contemporánea*, BAC, Madrid 2002, pp. 361-375. En el apéndice dedicado a la filosofía en España, tiene un lugar la filosofía de Ortega ("una dirección propia en el conjunto del movimiento fenomenológico"), cuya labor de pedagogía filosófica, y de normalización de la escena filosófica española, se considera colosal (p. 370).

[47] Editor de obras y papeles de trabajo de Ortega, y autor de dos libros contrastados *El idealismo de Ortega* (1984) y *Para leer a Ortega* (2002), así como de algunos artículos *Literatura y filosofía en Ortega y Gasset* [Rev. Occ., 132 (1992), p. 69-94], *La deshumanización del arte en clave de futuro pasado* [Rev. Occ., 168 (1995), pp.43-60] etc. Fue director del Centro de Estudios Orteguianos, donde puso en marcha la *Revista de Estudios Orteguianos* en el año 2000. Desde su cátedra de estética en la universidad de Salamanca ha dirigido tesis doctorales en el campo de la estética, como *Estética de la limitación*. La recepción de Hegel por Ortega y Gasset de Domingo Hernández, que ha preparado el Índice de autores y conceptos de la obra de José Ortega y Gasset, y ha editado, con introducción y notas, *El tema de nuestro tiempo*, y *Prólogo para alemanes*.

[Volver](#)

Imprimir

Circunstancia. Año III - Número 6 - Enero 2005

Ensayos

EL IMPULSO ORTEGUIANO DE LA CIENCIA ESPAÑOLA

Javier Zamora Bonilla

1) Europa=Ciencia: el objetivismo (idealismo) científico

2) Política científica: la Liga de Educación Política Española

3) Las iniciativas culturales de Ortega

1) Europa=Ciencia: el objetivismo (idealismo) científico

El panorama de la ciencia española cuando los jóvenes de la que luego será conocida como Generación de 1914 empiezan a preocuparse por el estudio a finales del siglo XIX, más o menos coincidiendo con el Desastre de 1898, no era comparable al de otros países europeos como Inglaterra o Alemania, pero algunas figuras sobresalían e incluso disfrutaban de reconocimiento y prestigio internacional, como el histólogo Santiago Ramón y Cajal, que será Premio Nobel en 1906, el médico Alejandro San Martín, el biólogo Ignacio Bolívar o el ingeniero Leonardo Torres Quevedo. La España de la Restauración había propiciado ese reposo que requiere la ciencia y que permite que la tecné platónica se pueda llevar a efecto, es decir, que cada uno se dedique a lo suyo. Estas virtudes de la Restauración no sabrán reconocerlas fríamente en su juventud esos jóvenes rupturistas que en 1914 forman la Liga de Educación Política Española, más violentos en sus expresiones que en sus modos de actuar, no obstante.

Según Ortega, España había carecido de una política científica que hubiese permitido una estructuración de las investigaciones y de los conocimientos. Por eso, la ciencia española –recordemos la polémica entre Menéndez Pelayo y los krausistas de unos años atrás– parecía algo hecho a saltos, a trompicones, por figuras excepcionales sin conexión alguna con escuelas previas. Frente a esta situación, Europa, especialmente Alemania, se presentaba para Ortega como el ideal científico, en el que la ciencia era algo social, promovido desde el Estado en beneficio de la nación [1]. Cuando Ortega se marcha a Alemania en 1905 es principalmente porque Alemania es el país de la ciencia. El ideal europeizador que discutirá con Costa pocos años después pública y privadamente es un ideal científico. Para Costa, Europa era la civilización, el progreso material y político. Para Ortega, Europa era esencialmente la ciencia, Europa era Sócrates: el afán de llegar a la verdad a través de los conceptos y del método inductivo. El progreso material no es, según Ortega, sino aplicación y puesta en marcha de la ciencia, técnica en último término [2].

Ortega estaba a principios del siglo XX influido por las lecturas positivistas de Izoulet, Novicow y Berthelot [3], que había realizado en la biblioteca de la Escuela Superior de Artes e Industrias de Vigo en el verano de 1902, cuando inicia su íntima relación con Ramiro de Maeztu. Junto a él leía también a Nietzsche, por lo que el positivismo sociológico y científico heredado del siglo XIX se compensaba con ese vitalismo a veces dionisiaco del alemán. El intento de comprensión de la realidad española, su choque con el (propio) subjetivismo, que no podía ocultar aunque quisiera, como dirá Unamuno años después en carta a Luis de Zulueta [4], coincidía en ese freno del positivismo físico-matemático. No es extraño que antes de ir a Marburgo a estudiar con los neokantianos ya quisiera oponer a la pedagogía social de Paul Natorp una pedagogía del paisaje, en la que lo que luego llamará "circunstancia" aparece como perspectiva individual educadora y fuente de virtudes, las principales la sinceridad y la serenidad [5], dos virtudes esenciales para la ciencia, pues la serenidad marca una pauta pausa para impedir que la precipitación nos haga extraer resultados sin fundamentarlos, y la sinceridad obliga a la responsabilidad del científico para buscar siempre la verdad.

Una de las grandes influencias de este momento previo a marcharse a Alemania es Renan, en cuyas obras ha aprendido la necesidad de imponer "la moral de la ciencia" en los países latinos, luchando contra la tradición católica, que ha frenado el progreso científico. No hace falta recordar aquí la virulencia con que fueron criticadas desde las altas esferas eclesiásticas y desde los más recónditos púlpitos las teorías evolucionistas de Darwin, al que también lee Ortega con gusto en esta época.

El primer año de Ortega en Alemania, entre Leipzig y Berlín, es un tiempo de orientación en busca de un manantial que le permita llenar algunos tonelillos de idealismo, es decir, de objetivismo científico desde la filosofía [6]. Ese manantial lo encontrará en Marburgo en el curso 1906-1907, cuando recibe clases de Cohen y Natorp. El neokantismo de Cohen, que es el que más nos interesa en este punto, tomaba la conciencia como elemento central de la epistemología. Aunque el noumeno no fuera cognoscible, se podía llegar a un conocimiento objetivo (idealista) a partir de la presencia de los fenómenos a la conciencia. De esta forma, como dirá luego Ortega, los neokantianos de Marburgo prescindían de los últimos reductos de empirismo presentes en Kant y llegaban a una verdad cuya única conexión con la realidad cósmica era fenomenológica, es decir, a través de los fenómenos. Así, Cohen buscaba una lógica del conocimiento puro, una ética de la voluntad pura y una estética del sentimiento puro, que en 1906 le interesaban mucho a Ortega. Esta pureza, contrariamente, le repugnaba a Unamuno, quien, incitado por Ortega a leer a Cohen en 1911, le escribe a su joven amigo: "Estoy leyendo a la par la Ethik de Hermann, la Logik der reinen Erkenntnis de Cohen y la Logica de Croce. Cohen, se lo repito a usted, no me entra: es un saduceo que me deja helado. Comprendo bien su posición, pero ese racionalismo o idealismo a mí, espiritualista del modo más crudo, más católico en cuanto al deseo, todo eso me repugna. No me basta que sea

verdad, si lo es. Y luego no puedo, no, no puedo con lo puro: concepto puro, conocimiento puro, voluntad pura, razón pura... tanta pureza me quita el aliento; es como meterme debajo de una campana neumática y hacerme el vacío". A Unamuno ese aire puro le asfixiaba y necesitaba bajar a las cosas donde hubiera "tierra que agarrar". Le confesaba a Ortega que acababa esas lecturas muchas veces persignándose, "rezando un padre nuestro y un ave-maría y soñando en una gloria impura y una inmortalidad material del alma, en unos siglos de siglos en que encuentre a mi madre, a mis hijos, a mi mujer y tenga la seguridad de que el alma humana, esta pobre alma humana mía, la de los míos, es el fin del universo. Y no sirve razonarme, ino, no, no! No me resigno a la razón" [7].

La contestación de Unamuno se enmarca en una relación conflictiva, pero llena de afecto intelectual, que se había intensificado por medio epistolar a partir de la primera estancia de Ortega en Alemania, pero que se había enfriado en 1909 después de las críticas vertidas por Ortega en su "Renan" [8], a las que contesta Unamuno arremetiendo –en carta que hizo pública Azorín– contra los papanatas que estaban bajo la fascinación de "esos europeos" [9]. Unamuno no entendía el celo cientifista de Ortega, pues a él le preocupaban cada vez más los sentimientos y los hombres, imposibles de conocer sólo científicamente, y menos las ideas y las cosas, aquellas entidades de las que se podía alcanzar un conocimiento objetivo idealista o material: "Mi vieja desconfianza hacia lo científico –escribió Unamuno a Ortega en carta del 17 de mayo de 1906– va pasando a odio. Odio la ciencia y echo de menos la sabiduría" [10].

Esa ciencia que Ortega llamaba un clasicismo científico [11], aposentada en los parámetros del método de la razón físico-matemática, era la que permitiría encontrar una cultura de valores universales que sirviese para luchar contra la falta de rigor y contra el subjetivismo y el casticismo hispano. El joven filósofo proponía entonces oponer al mundo que es el mundo que debe ser [12].

Este ideal científico se irá matizando en Ortega a medida que vaya desarrollando su propia filosofía de la razón vital e histórica, pero no será nunca abandonado plenamente, sino completado al dar entrada en el conocimiento a la experiencia vital e incluso valorando lo que la fantasía y el ensueño tienen de forma de aproximarse al conocimiento de la verdad, por mucho que regañara a su discípula María Zambrano por irse hacia la mística en su afán de conocer el alma humana y por mucho que ésta no entendiese que la razón histórica es consustancialmente vital.

En ese afán de insuflar en las cabezas españolas la ciencia europea, una de las primeras iniciativas que Ortega propone es el lanzamiento de una "Biblioteca de Cultura", que traduciría al español los principales estudios del momento. La iniciativa no era hecha a humo de pajas sino que se enmarca dentro de la constitución en 1906 de la Sociedad Editorial de España, el famoso Trust de la prensa, que unía a algunos de los principales periódicos del momento, entre otros El Imparcial, que dirigía su padre, El Liberal y el Heraldo de Madrid. La idea iba acompañada del propósito de que se constituyese paralelamente una especie de sociedad de conferencias que se encargaría de difundir el pensamiento más actual a lo largo y ancho de España por medio de los científicos y sabios españoles más prestigiosos del momento. Ortega pensaba en Santiago Ramón y Cajal, Marcelino Menéndez Pelayo, Benito Pérez Galdós, Francisco Giner de los Ríos, Gumersindo de Azcárate, Miguel de Unamuno, Eduardo de Hinojosa y Ramón Menéndez Pidal [13]. En la necesidad de esa biblioteca científica insistirá en 1908, diciendo que su dirección debería encargarse al historiador Eduardo de Hinojosa [14].

Es interesante ver cómo desde muy joven Ortega vinculó el progreso del conocimiento científico en España a una labor cultural emprendida desde medios periodísticos. Su propia obra va a ser difundida desde esa, como decía él, plazuela pública que es el periódico. La iniciativa no fue llevada a cabo, pero Ortega no se desanimó y muchos de los proyectos que veremos posteriormente están muy ligados a esta idea de juventud.

Desde luego Ortega no estaba sólo en el impulso del saber científico. El grupo más comprometido con este fin era el institucionista, que a través de su influencia en el Partido Liberal consiguió que se crease en 1907 la Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, que presidirá Ramón y Cajal y tendrá como eficazísimo secretario a José Castillejo, hombre no suficientemente recordado aunque se le ha prestado atención en algunos estudios interesantes [15]. La Junta heredaba el ideal pedagógico de Francisco Giner de los Ríos e intentó ir formando un conglomerado integral de instituciones educativas e investigadoras. En un primer momento, su labor se concentró en la concesión de pensiones para que los jóvenes investigadores y los profesores pudieran salir al extranjero –el propio Ortega fue con una de estas ayudas a Marburgo en 1911–, pero pronto surgieron otras instituciones como la Residencia de Estudiantes, el Centro de Estudios Históricos –cuya sección de filosofía contemporánea dirigirá Ortega entre 1913 y 1916–, la Residencia de Señoritas, las diversas formas de relación con Hispanoamérica, el Instituto-Escuela y diversos laboratorios, muchos de ellos directamente vinculados a la Residencia de Estudiantes: el de histología normal y patológica, dirigido por Pío del Río Hortega; el de anatomía microscópica; el de química, que durante muchos años dirigió José Ranedo; el de serología y bacteriología, dirigido por el doctor Paulino Suárez; o el de fisiología general, dirigido por el doctor Juan Negrín y donde se formaron Francisco Grande Covián y Severo Ochoa.

Con verdadero alborozo recibió Ortega en Alemania la constitución de la Junta. En carta a la que en breve será su mujer, Rosa Spottorno, escribe el 21 de enero de 1907: "Día tras otro, nena, sigo trabajando, cada vez más enamorado del camino que me ha sido indicado. Y por si algo faltara, preveo que está iniciándose en España la preocupación por la ciencia y que ha de concederse a los que trabajamos en ella los medios para vivir con holgura" [16]. Precisamente esto era una de las cosas que más envidiaba de Alemania, la posibilidad de que un joven pudiera dedicarse a la investigación sin necesidad de mendigar un sueldo.

En casi todas las iniciativas de la Junta va a participar Ortega de forma muy activa: como asesor para la concesión de pensiones, como pensionado para intensificar las relaciones con Argentina a través de la Institución Cultural Española de Buenos Aires –el famoso viaje de 1916 se enmarca aquí–, como miembro del comité directivo de la Residencia de Estudiantes y asiduo conferenciante oficial y oficioso en la misma –su presidente, Alberto Jiménez Fraud lo consideraba una persona de la casa–, como miembro del comité directivo del Instituto-Escuela, y, finalmente, durante un breve periodo como miembro del comité directivo de la propia Junta.

Mas ahora seguimos a principios de siglo, y Ortega pensaba que el problema de España no era su desfase con la civilización europea desde un punto de vista material, sino la falta de hombres de ciencia. Primero había que educar a esos hombres, para que luego pudieran hacer ciencia española. Por eso hablaba de la necesidad de llevar a cabo "una magna acción pedagógica" o de convertir "la pedagogía social" en "programa político" [17]. No es extraño, por tanto que coincidiese cordialmente con las gentes de la Institución Libre de Enseñanza, de la Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas y de la Residencia de Estudiantes, cuyo propósito era el de formar a esa minoría que difundiese el saber y lo pusiese al servicio de la sociedad, haciendo partícipe a todo el mundo e invitando a colaborar en esta labor a todo el que tuviese inteligencia. Ese es el verdadero sentido de la minoría selecta de la que hablará Ortega expresamente años después, una aristocracia del esfuerzo que nada tenía que ver con privilegios de sangre o de clase.

[Volver](#)

2) Política científica: la Liga de Educación Política Española

La principal iniciativa de Ortega para llevar a cabo esa labor pedagógica a principios del siglo XX fue la constitución de la Liga de Educación Política Española, que se forma en el otoño de 1913 y se da a conocer en marzo de 1914 con la que se haría famosa conferencia "Vieja y nueva política". En esta Liga estaban presentes los principales representantes de la Generación del 14. El propósito estaba perfectamente esbozado en una carta de Ortega a Luis de Zulueta de 1911. En ella le decía que debían dedicarse seriamente al estudio para hacerse científicos y cada vez más cultos, de modo que pudieran ir formando "la ciencia del fenómeno España": "intuir España, irla construyendo como una física" durante diez años de esfuerzo creativo para llegar a 1922 siendo "legión". Así, de la España inerte sacarían "unos cientos de muchachos capaces de energía cultural" [18]. La Liga de Educación Política es el intento de poner en práctica ese ideal y durante unos meses se esforzaron por recopilar información estadística de la realidad de España y por difundir el ideal cultural por las provincias y pueblos, pero el proyecto no siguió adelante, a pesar de que algunos jóvenes del 14 creyeron que la España oficial empezaba a mostrar interés por la ciencia, dado que el rey, por iniciativa del conde de Romanones, recibió en 1913 a algunos de los prohombres de la ciencia en España: Gumersindo de Azcárate, director del Instituto de Reformas Sociales y un hombre del entorno de la Institución Libre de Enseñanza; Santiago Ramón y Cajal, premio Nobel, como queda dicho, y presidente de la Junta para Ampliación de Estudios, además del más prestigioso científico nacional; Manuel Bartolomé Cossío, director del Museo Pedagógico y hombre de la Institución; y José Castillejo, secretario, como también se ha dicho, de la Junta para Ampliación de Estudios.

Durante estos años, Ortega también colaboró en diversas ocasiones con la Asociación para el Progreso de las Ciencias. En el Congreso de 1908, celebrado en Zaragoza, presentó un texto sobre "Descartes y el método trascendental", que había preparado como memoria de su estancia en Alemania en 1907 [19]. En 1913, un Ortega que era ya catedrático de Metafísica de la Universidad Central desde 1910 y un intelectual reconocido, pronuncia el discurso de apertura, que versó sobre "Sensación, construcción e intuición" [20] y es una de las primeras exposiciones públicas en España de las ideas fenomenológicas de Husserl. Ortega ya había roto amarras con el cientifismo neokantiano, en buena media porque éste no le servía para interpretar el arte como muestra su artículo de 1910 "Adán en el Paraíso", un texto de encrucijada entre la influencia neokantiana y el inicio de una filosofía más personal. El arte, nos explica aquí Ortega, nace de la tragedia de la ciencia, que tiene como objetivo conocer todas las relaciones que se producen entre las cosas y los fenómenos para alcanzar la verdad, pero que tiene que renunciar a alcanzar la verdad absoluta porque esas relaciones son infinitas y, por tanto, su labor siempre insuficiente, siempre incumplida plenamente. Por eso, la ciencia tiene que recurrir a la abstracción y a la generalización. Frente a esto, el artista busca la concreción y la individuación, una (su) ideación del mundo. El buen arte no es consecuentemente una copia de la naturaleza sino una profundización en la misma, una recreación del ser propio de lo natural. Mientras la ciencia rompe la unidad de la vida en dos mundos, la naturaleza y el espíritu, el arte busca la unidad de la totalidad y funde nuevamente esos dos mundos en necesaria convivencia. El instrumento unitivo que nos permite ver esa convivencia en la pintura es la luz [21].

Estas ideas le llevarán a finales de los años veinte a separar la filosofía de la ciencia. Frente al esfuerzo que a finales del siglo XIX habían hecho muchos filósofos por prestigiar la filosofía aproximándola a la ciencia, considerando que su método era el mismo, el físico-matemático, especialmente a través de la profundización en el estudio de la psicofísica, Ortega se atrevía a afirmar ahora que la filosofía no es una ciencia, "porque es mucho más". La verdad inexacta de la filosofía, afirma, es una verdad más verdadera desde el punto de vista vital. Si la ciencia acota los campos del saber para sentirse segura, la filosofía es esencialmente pregunta por el todo, que no es cada cosa que hay ni el conjunto de todas ellas, sino algo distinto que Ortega llama "lo buscado". Frente a la ciencia, tal y como era interpretada por Ortega, que cuando llega a un problema insoluble dice que no se puede resolver y pasa a otra cosa, la filosofía admite siempre "la posibilidad de que el mundo sea un problema insoluble", y de ahí, que la filosofía sea siempre absoluto problema, conciencia de problema. La filosofía no puede partir de ninguna suposición sino que es, por decirlo así, una ciencia sin suposiciones, autónoma, que tiene que fundamentar todas las verdades en su sistema, yendo a las últimas preguntas, teniendo siempre la duda metódica en la base. Y al mismo tiempo, la respuesta que busca la filosofía es pantonímica, integral, frente a la respuesta parcial de las ciencias. Las ciencias llamadas exactas necesitan, dice Ortega, una "ante-física", pero ésta no tiene para él ningún matiz misterioso. La filosofía es una teoría —es decir un sistema de verdades que se van apoyando unas sobre otras— y, como todas las teorías, está basada en conceptos —contenidos mentales enunciabiles—. Lo inefable, lo que no se puede decir, queda fuera de la filosofía, porque ésta "es un enorme apetito de transparencia y una resuelta voluntad de medio día". La filosofía quiere traer a la superficie lo que está oculto y en las profundidades. Lo que no se puede decir puede ser la forma más importante de conocimiento, pero no es filosofía [22]. Ya hemos indicado que años después Ortega prestará mayor atención al mito y a la fantasía como forma de conocimiento.

La filosofía es para Ortega una actitud nativa en el hombre, que tiende siempre a preguntarse por el Universo y a intentar encontrar una respuesta a su pregunta. Respuesta que puede ser no científica en el sentido estricto, pero que es vital, es una necesidad vital: no se puede vivir permanentemente en la duda. El hombre es un ser de certidumbres, necesita tener creencias desde las que vivir. Luego, el ensimismamiento, peculiaridad nativa del

hombre, nos permitirá idear y hacer que la ciencia avance.

[Volver](#)

3) Las iniciativas culturales de Ortega

Esa distinción conceptual que Ortega hacía entre filosofía y ciencia no suponía en ningún caso una falta de interés por la ciencia, sino por el contrario una profunda meditación sobre el sentido del conocimiento, pues a la poste Ortega, como todo gran filósofo, buscaba una explicación del mundo y ésta era imposible sin aportar los conocimientos de las ciencias exactas. Todas las iniciativas culturales de Ortega prestarán especial atención a las ciencias, que estaban viviendo algunos de los avances más importantes de la historia, como la teoría cuántica de Max Plank (1900) y la teoría de la relatividad de Einstein (1905-1915).

Una de estas iniciativas es el diario El Sol a cuya redacción Ortega se incorpora en 1917, nada más fundarse, como el más prestigioso colaborador, editorialista en la sombra durante sus primeros años de vida y director espiritual. Junto a un empresario excepcional, Nicolás María de Urgoiti [23], Ortega y un nutrido grupo de prestigiosos periodistas entre los que estaban Félix Lorenzo, Mariano de Cavia y Manuel Aznar, harán de este periódico el más moderno y el más ilustrado de la época gracias a un análisis profundo de la realidad política alejado de todo partidismo pero sin renunciar a convicciones firmes, y a una especial atención al mundo de la cultura y de la ciencia. Desde el primer momento el diario contó con una hoja literaria y con diversas secciones especializadas sobre pedagogía, medicina, agricultura o industria, dirigidas por los más representativos especialistas en esas materias, muchos de ellos catedráticos universitarios.

Otra iniciativa de Urgoiti en la que colaboró Ortega desde un primer momento y que contribuyó mucho a la difusión del conocimiento científico en España fue la editorial Calpe, fundada en 1919 y que en 1922 se une a Espasa. Ortega, además de asesor de la misma, dirigirá en ella la "Biblioteca de ideas del siglo XX", nacida en 1922, donde se publican títulos científicos como Ciencia natural y ciencia cultural, del filósofo Heinrich Rickert; La teoría de la relatividad de Einstein, del físico Max Born; Ideas para una concepción biológica del mundo, del biólogo Von Uexküll, que tanto influyó en Ortega; Génesis de los organismos, de Herwig; Conocimiento del hombre, de Adler; Genética, de Jennings; y obras de gran influencia como La decadencia de Occidente, de Oswald Spengler.

Calpe inició sus ediciones con dos títulos de grandísima repercusión cultural: Los fundamentos de la teoría de la gravitación de Einstein, de Edwin Freunlich, prologada por el mismo Einstein; y Las consecuencias económicas de la paz, de John Maynard Keynes. Sin duda, los asesores de Calpe sabían por dónde andaba el mundo, pues dan a conocer en tan temprana fecha como 1920 una de las más importantes teorías científicas que iba a marcar todo el siglo y el más lúcido análisis postbélico de la situación política y económica de Europa.

Calpe pondrá en marcha en los años sucesivos varias colecciones de gran difusión como la "Colección Universal", que dirige Manuel García Morente, pero también colecciones especializadas sobre geografía, historia y viajes (Dantín Cereceda), pedagogía (Lorenzo Luzuriaga), medicina y biología (Santiago Ramón y Cajal, Madinaveitia, Gustavo Pittaluga, José Goyanes y Gonzalo R. Lafora), ingeniería, química y electricidad (Esteban Terradas), agricultura y ganadería (Luis de Hoyos Sainz), derecho (Jaime Torrubiano Ripio), etc.

También colaboró Ortega en la fundación de la revista Archivos de Neurología, que se funda en 1919 y dirigen junto al filósofo los doctores Sacristán y Lafora [24]. El interés de Ortega por la psicología había sido muy temprano y fue él quien recomendó a la editorial Renacimiento que tradujese las obras de Freud. Este interés por la psicología se ve también en su amistad con José Germain, que el profesor Helio Carpintero narró en el primer número de la Revista de Estudios Orteguianos, y que en 1946 fructificó en la Revista de Psicología General y Aplicada [25].

Otra contribución al impulso de la ciencia en España por parte de Ortega fue, como ya he mencionado, su estrecha relación con la Residencia de Estudiantes [26]. Uno de los acontecimientos más comentados de la historia de la misma es la participación que tuvo Ortega en 1923 cuando Albert Einstein vino a la Residencia para exponer sus modernas teorías. Ortega fue quien le presentó y quien fue traduciendo del alemán las palabras del prestigioso científico.

También participó Ortega activamente en otra iniciativa ligada a la Residencia, la Sociedad de Cursos y Conferencias que fundaron en 1924 un grupo de aristócratas, profesores y hombres de ciencias y artes. Ortega y su mujer fueron socios de esta Sociedad que todos los años traía a España a algunas de las más prestigiosas personalidades europeas, entre otros a Leo Frobenius, Paul Valéry, Paul Claudel, Max Jacob, el conde Keyserling, Le Corbusier, Maurice Broglie o madamde Curie. El mismo Ortega impartió diversas conferencias sobre "Marta y María o trabajo y deporte" o sobre "Estudios sobre el corazón", a la que asistió la reina.

La iniciativa más personal y que ha quedado para siempre ligada al nombre de Ortega fue la Revista de Occidente. Nacida en julio de 1923 apareció mensualmente hasta 1936. Era una revista cultural, pero no de mera divulgación sino de pensamiento y meditación sobre el tiempo presente. Fue el mayor intento orteguiano por poner a España a la altura de los tiempos. En ella colaboraron firmas hoy tan reconocidas, pero en algunos casos jóvenes talentos entonces, como Américo Castro, Joseph Conrad, Luis Cernuda, Ramón Carande, Ernst Robert Curtius, Rosa Chacel, Gerardo Diego, William Faulkner, José Gaos, Ramón Gómez de la Serna, Heinz Heimsoeth, Miguel Hernández, Huizinga, Keyserling, Thomas Mann, José Antonio Maravall, Pablo Neruda, Rainer M. Rilke, Bertrand Russell, Max Scheler, George Simmel, Werner Sombart, Bernard Shaw, Oswald Spengler, Robert L. Stevenson, Lytton Strachey, Paul Valéry, Max Weber, Virginia Woolf o Stefan Zweig.

Lo más llamativo de la revista es la atención que prestó a las ciencias exactas, especialmente a la física, a la biología y a la medicina. Aparecieron artículos de Manuel Bastos sobre la cirugía reconstructiva; Louis de Broglie sobre la continuidad e individualidad en la física moderna; Buytendijk sobre la diferencia esencial entre el animal y el hombre; Rogelio Cotes sobre la matemática de Newton; Einstein, sobre la mecánica de Newton; Leo Frobenius, sobre la cultura de la Atlántida; W. Heisenberg sobre la transformación de los principios de la ciencia natural exacta; Le Corbusier sobre la arquitectura en la época maquinista; Schrödinger sobre si la ciencia natural

condiciona el medio; Lothar von Strauss und Torney sobre la ley causal y la física moderna; Hans Thiming sobre si se podía volar por el espacio cósmico; o Hermann Weyl sobre los grados de lo infinito.

Entre los científicos españoles, publicaron Gregorio Marañón, que envió a su buen amigo Ortega siete artículos, Gustavo Pittaluga, José María Sacristán. Mención aparte merece el físico Blas Cabrera, director del Instituto de Física y Química de Madrid y director de una prestigiosa colección en la editorial francesa Hermann. Blas Cabrera publicó diez artículos en Revista de Occidente y es seguro que recomendó muchos de los títulos que publicó la Editorial Revista de Occidente, que Ortega puso en marcha en 1924. En la colección "Nuevos hechos, nuevas ideas", que publicó treintinueve títulos entre 1925 y 1935, aparecieron nueve obras sobre física, entre ellas: H. Weyl, ¿Qué es la materia?, 1925; H. A. Kramers y H. Holst, El átomo y su estructura según la teoría de N. Bohr, 1925; H. Driesch, La teoría de la relatividad y la filosofía, 1927; F. Nolke, La evolución del universo, 1927; A. S. Eddington, Estrellas y átomos, 1928; B. Russell, Análisis de la materia, 1931; A. March, La física del átomo, 1934; H. Marx, El agua pesada, 1935 [27].

En 1933 se crea la Universidad Internacional de Verano de Santander, que tenía a Menéndez Pidal como rector y a Pedro Salinas como secretario. Ortega, que era vocal, inauguró las sesiones con un curso titulado "Meditación de la técnica". Lo publicó en La Nación de Buenos Aires entre abril y octubre de 1935, y lo recogido en el libro en 1939 [28].

La meditación que Ortega hace de la técnica está vinculada a su concepto del hombre como ser biográfico y al desarrollo que por estas fechas el filósofo estaba haciendo de su concepto de la razón vital como razón histórica. Frente al animal, viene a decir Ortega, el hombre puede ensimismarse y evadirse de su circunstancia, aunque sea momentáneamente. Esto es lo que le permite pensar y así hacer ciencia, que da lugar al desarrollo tecnológico. Sin ciencia no hay técnica en el sentido moderno, porque con anterioridad, según Ortega, existieron la técnica del azar y la técnica del artesano, que no necesitaban de la ciencia. Para aclarar lo que es la técnica, es fundamental analizar el concepto de necesidades humanas. El hombre siente la necesidad de estar a gusto en su circunstancia y busca una serie de cosas que le permitan imponerse a la incomodidad del mundo circundante, que le permitan ahorrar esfuerzo, porque el hombre no se conforma con estar en el mundo sino que quiere estar bien. Algunos hombres, ese esfuerzo ahorrado que les permite la técnica, lo emplean para pensar y así la técnica sigue evolucionando, pero no debemos caer en el error de considerar la técnica el fin, porque en el fondo está la ciencia, el pensamiento. Ortega lo dice con claridad con terminología aristotélica: la función de la técnica no es política [29].

Por esos mismos años, Ortega escribía en el inédito "Prólogo para alemanes" cuál era la misión de la ciencia, que por no haberla cumplido estaba desprestigiada. Para Ortega, la ciencia tenía que resolver los problemas vitales de cada momento, dar respuesta a las preguntas vivas de cada época con los instrumentos de que dispusiese. Luego, en un segundo término, podía vacar a "problemas gremiales, técnicos, de taller" [30]. Su estar alerta sobre lo que sucedía en las ciencias físiconaturales, le permitió a Ortega darse cuenta de que éstas habían fracasado, primero, en dar explicación sobre qué es el hombre, y, segundo, en dar respuesta a los problemas vitales del momento, quizá porque habían renunciado a responder plenamente a esas preguntas meta-físicas. El increíble progreso que había generado la técnica producida por esas ciencias durante el último siglo hacía muy difícil ver este fracaso, pero no se podía renunciar, como hacía el hombre-masa, a entender el esfuerzo milenario que es el conocimiento científico, ni renunciar a él. Por eso se hacía necesaria una pedagogía capaz de explicar la ciencia, como había expuesto en 1930 en Misión de la Universidad [31]

El hombre una vez más se había perdido, en parte porque las ciencias físico-matemáticas habían cometido el error de considerar al hombre solamente como una cosa física, cuando el hombre es precisamente insustancial, lo que le deja en franquía para intentar ser lo que quiera, pero le obliga a decidir qué va a ser y a tener que ser o dejar de ser (to be or not to be that is the question). El fracaso de la razón física dejaba "la vía libre para la razón vital e histórica" [32], que sinceramente pienso es una gran ayuda metodológica para conseguir integrar las humanidades, las ciencias exactas y la tecnología.

[Volver](#)

[1] José Ortega y Gasset, "La ciencia romántica", El Imparcial 4-VI-1906 (en Obras completas, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1983, tomo I, pp. 38-43; en adelante citaré éstas siguiendo este esquema: OC, I, 38-43).

[2] José Ortega y Gasset, "Asamblea para el progreso de las ciencias", El Imparcial 27-VII y 10-VIII-1908 (OC, I, pp. 99-110).

[3] J. Izoulet era un sociólogo francés, cuya obra más importante fue La ciudad y la metafísica de la sociología (1894). Defendía en ella que el equilibrio social dependía de la relación entre minorías y multitudes, tema central en posteriores escritos de Ortega. J. Novicow era un sociólogo ruso, que mantenía una concepción elitista de la sociedad. Uno de sus libros más importantes es Conciencia y voluntad sociales (1897). Una de las obras que leyó Ortega fue seguramente Les gaspillages des sociétés modernes. Contribution à l'étude de la question sociale, Félix Alcan, 2ª ed., París, 1899. Sigo en este punto a Vicente Cacho Viu, "Prólogo" a José Ortega y Gasset, Cartas de un joven español, edición, introducción y notas de Soledad Ortega, Ediciones El Arquero, Madrid, 1991, p. 31. M. Berthelot era un químico, amigo de E. Renan, que defendía una moral pública basada en la ciencia. Sus principales obras publicadas hasta 1902, que es cuando lo lee Ortega, son Les origines des l'alchimie (1885) y Histoire des sciences: la Chimie au Moyen Age (1893).

[4] Miguel de Unamuno y Luis de Zulueta, Cartas 1903-1933, recopilación, prólogo y notas de Carmen de Zulueta, nota biográfica de Antonio Jiménez-Landi, Aguilar, Madrid, 1968, carta del 13-IV-1909, p. 227.

[5] José Ortega y Gasset, "Moralejas", El Imparcial 6-VIII, 13-VIII y el 17-IX-1906 (OC, I, pp. 44-48, 48-52 y 53-57).

[6] José Ortega y Gasset, "Las dos Alemanias", El Imparcial 19-I-1908. Escribe: "Yo fui a Alemania para henchir de idealismo algunos tonelillos, y nunca olvidaré los trabajos que me costó dar con el manantial" (OC, X, p. 24).

- [7] Carta de Unamuno a Ortega del 21-XI-1912 desde Salamanca (cfr. José Ortega y Gasset y Miguel de Unamuno, Epistolario completo Ortega-Unamuno, edición de Laureano Robles, introducción de Soledad Ortega, Ediciones El Arquero, Madrid, 1987, pp. 106-112). Las lecturas a las que se refiere Unamuno son D. W. Hermann, Ethik, Verlag von J. C. B., Tübingen, 1909; H. Cohen, Logik der reinen Erkenntnis, Bruno Cassirer, Berlín, 1902; y B. Croce, Filosofia dello Spirito. II: Logica come scienza del concetto puro, 2ª ed., Gius, Laterza e Figli, Bari, 1909. Posiblemente se las había recomendado Ortega en una carta del 1-X-1912, que no se conserva. El tono con que finalizará Unamuno un año después su obra Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos es muy similar al de esta carta. Refiriéndose a los jóvenes escribe: "[...] hacéd riqueza, hacéd patria, hacéd arte, hacéd ciencia, hacéd ética, hacéd o más bien traducid sobre todo Kultura, que así mataréis a la vida y a la muerte. ¡Para lo que ha de durarnos!".
- [8] José Ortega y Gasset, "Renan. La libación", El Imparcial, 15-III-1909 (OC, I, pp. 459-463). Entre otras cosas le llamaba "morábito español" (idem, p. 461).
- [9] Azorín publicó en el diario ABC del 12-IX-1909 un artículo con el título "Colección de farsantes". Criticaba el manifiesto que Anatole France, Ernst Haeckel y Maurice Maeterlinck habían firmado contra la represión de las revueltas de la Semana Trágica por parte del Gobierno Maura. Ortega contestó a Azorín críticamente en un artículo titulado "Fuera de la discreción", El Imparcial 13-IX-1909 (OC, X, pp. 95-99). Por el contrario, el texto de Azorín le pareció a Unamuno digno de todo elogio y así se lo hizo saber en carta que el levantino publicó en ABC el 15-IX-1909.
- [10] Ortega y Unamuno, Epistolario completo..., ob. cit., p. 38.
- [11] José Ortega y Gasset, Cartas de un joven español, ob. cit., carta a Julio Cejador desde Marburgo del 26-VII-1907, pp. 663-665; y "Teoría del clasicismo", El Imparcial, 18-XI y 2-XII-1907 (OC, I, especialmente p. 72).
- [12] José Ortega y Gasset, "Canto a los muertos, a los deberes y a los ideales", El Imparcial 14-IX-1906 (OC, I, p. 61).
- [13] José Ortega y Gasset, Cartas de un joven español, ob. cit., carta a su padre desde Marburgo del 18-XII-1906, pp. 266-267.
- [14] José Ortega y Gasset, "Pidiendo una biblioteca", El Imparcial 21-II-1908 (OC, I, pp. 81-85).
- [15] Especialmente en el libro de Carmela Gamero Merino, Un modelo europeo de renovación pedagógica. José Castillejo, CSIC, Madrid, 1988.
- [16] José Ortega y Gasset, Cartas de un joven español, ob. cit., p. 512.
- [17] José Ortega y Gasset, "Asamblea para el progreso de las ciencias. II", El Imparcial 10-VIII-1908 (OC, I, pp. 105-110), y "La pedagogía social como programa político", conferencia leída en la Sociedad El Sitio de Bilbao en 1910 (OC, I, pp. 503-521).
- [18] Carta de Ortega a Luis de Zulueta del 16-IX-1911 desde Marburgo (Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset).
- [19] Se editó en Asociación Española para el Progreso de las Ciencias. Congreso de Zaragoza, t. VI, sección 5ª, Ciencias Filosóficas, sesión del 26-X-1908, Imprenta de Eduardo Arias, Madrid, 1910, pp. 5-15.
- [20] El discurso tuvo lugar en Madrid el 15-VI-1913 y fue publicado ese mismo año en Asociación Española para el Progreso de las Ciencias. Congreso de Madrid, t. I, discursos de apertura, Imprenta de Eduardo Arias, Madrid, 1913, pp. 77-88. Póstumamente se incluyó como "Apéndice" a Investigaciones psicológicas (OC, XII, pp. 487-499).
- [21] José Ortega y Gasset, "Adán en el Paraíso", mayo-agosto de 1910 (OC, I, pp. 473-493).
- [22] José Ortega y Gasset, ¿Qué es filosofía?, OC, VII, pp. 300, 309, 310, 321, 333, 335-336, 338, 340, 342, 344 y 364; y "¿Por qué se vuelve a la filosofía? III. La ciencia es mero simbolismo", La Nación, de Buenos Aires, 28-IX-1930 (OC, IV, p. 99).
- [23] Sobre Urgoiti puede verse la biografía de Mercedes Cabrera Calvo-Sotelo, La industria, la prensa y la política. Nicolás María de Urgoiti (1869-1951), Alianza Editorial, Madrid, 1994.
- [24] F. Martínez Pardo, "La Neuropsiquiatría Española vista a través de Archivos de Neurobiología (1920-1972)", cit. por H. Carpintero, E. Miranda y F. Herrero en "Ortega y Germain. Una relación significativa en la influencia de Ortega en la reconstrucción de la psicología española de la posguerra", Estudios Orteguianos, nº. 1, 2000, p. 72, y por J. L. Abellán y Tomás Mayo en La Escuela de Madrid. Un ensayo de filosofía, Asamblea de Madrid, Colección Estudios Parlamentarios, Madrid, 1991, p. 21.
- [25] H. Carpintero, E. Miranda y F. Herrero en "Ortega y Germain. Una relación significativa en la influencia de Ortega en la reconstrucción de la psicología española de la posguerra", Estudios Orteguianos, nº. 1, 2000, pp. 67-93.
- [26] He dedicado al tema algunas páginas en los nos. 6 y 7 de la Revista de Estudios Orteguianos, mayo y noviembre de 2003, en un itinerario biográfico hecho en colaboración con Carmen Asenjo.
- [27] Para los datos de Revista de Occidente y de la Editorial me baso en el índice de la revista entre 1923 y 1936 y en el libro de Evelyne López Campillo, La Revista de Occidente y la formación de minorías (1923-1936), Taurus, Madrid, 1972.
- [28] El texto añadía la primera lección del curso que "Sobre el hombre y la gente" estaba dando ese año en la Asociación de Amigos del Arte de Buenos Aires y llevó por título Ensimismamiento y alteración. Meditación de la técnica, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1939, ahora en OC, V, pp. 288 y ss. La introducción al curso, no

recogida en las OC, se publicó por Paulino Garagorri en la edición de El Arquero, Madrid, 1977. La relación entre el pensamiento de Ortega y la tecnología ha sido analizada por varios autores, entre otros lugares, en Revista de Occidente, nº. 228, mayo 2000.

[29] Javier Echeverría ha resaltado la idea de que el hombre quiere "estar bien" en el mundo (cfr. "Sobrenaturaleza y sociedad de la información: la Meditación de la técnica a finales del siglo XX", Revista de Occidente, nº. 228, mayo 2000, p. 25).

[30] OC, VIII, p. 23.

[31] Misión de la Universidad, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1930 (OC, IV, pp. 311 y ss.).

[32] José Ortega y Gasset, Historia como sistema (1935), OC, VI, p. 23

[Volver](#)

Imprimir

Circunstancia. Año III - Número 6 - Enero 2005

Ensayos

EL HÉROE REALISTA COMO MODELO MORAL. ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE LA ÉTICA DE ORTEGA Y GASSET*

Jesús M. Díaz Álvarez

A José Lasaga y Javier San Martín, mis maestros orteguianos

Hay muchos ideales que vale la pena perseguir; algunos son mutuamente incompatibles. Pero la idea de una solución que abarque todos los problemas, una solución que, de ser muy resistida, acaso necesite apoyarse en la fuerza, sólo lleva al derramamiento de sangre y al aumento de la miseria humana. Si me pregunta cuál es mi propio ideal, sólo puedo darle una respuesta modesta. Creo que no hay nada más destructor de vidas humanas que la convicción fanática sobre la vida perfecta, aliada al poder político o militar. Nuestro siglo proporciona terribles pruebas de esta verdad. Creo en el trabajo por una sociedad mínimamente decente. Si más allá de esto podemos avanzar hacia una vida más rica, tanto mejor.

Isaiah Berlin

[Introducción. La intención última del pensamiento de Ortega.](#)

[Moral abierta contra dogmatismo: la crítica orteguiana al utilitarismo y al kantismo.](#)

[El héroe realista como modelo moral.](#)

Introducción. La intención última del pensamiento de Ortega

Ortega y Gasset ha sido, probablemente, el filósofo español más importante del siglo XX y, desde luego, el que ha alcanzado una mayor repercusión internacional. A pesar de ello, y fruto de la ajetreada y trágica historia de nuestro país durante la pasada centuria, no es ningún secreto que su obra, más allá del círculo de discípulos y simpatizantes más o menos directos, no suscitó entre los filósofos españoles la atención que merecía hasta tiempos relativamente recientes. Ese cambio de tendencia podría situarse a principios de la década de los ochenta, sobre todo, a raíz de la celebración del centenario de su nacimiento en 1983. Y aquí habría que recordar las contribuciones de Antonio Rodríguez Huescar, Julián Marías, Pedro Cerezo, José Luis Molinuevo, Francisco López Frías, Ignacio Sánchez Cámara o Javier San Martín, entre otros [1]. A partir de esa fecha, creo que se han ido superando, mal que bien, algunos de los muchos prejuicios en los que la obra del filósofo madrileño se había visto envuelta, y en la actualidad no son ya una excepción las tesis doctorales, los libros o artículos sobre su pensamiento. Es más, cada día son más frecuentes las alusiones no vergonzantes a su obra en muchos de los filósofos españoles de referencia. Puede decirse, por lo tanto, que en los inicios del siglo XXI Ortega está de nuevo entre nosotros, su circunstancia, que forma parte, otra vez, de nuestro paisaje filosófico, para aprender de él, desde luego, pero también para discrepar y, sobre todo, discutir y dialogar serena y fructíferamente con su pensamiento. Pues bien, es dentro de este marco de recuperación y normalización de la filosofía de Ortega en nuestro país desde el que quiero desgranar algunas de sus ideas sobre la ética. Tales ideas, en mi opinión, podrían ser subsumidas, en gran parte, aunque no de modo exclusivo, en la figura del héroe como modelo del comportamiento moral [2]. Ahora bien, como veremos en breve, el héroe del que hablará Ortega va a tener una característica peculiar, va a ser un héroe, la expresión es mía y no sé si demasiado afortunada, "realista", es decir, alguien cuyos ideales de comportamiento se fraguan y están siempre pendientes de la circunstancia, atravesados por ella, y, de este modo, lo van a alejar tanto de un puro realismo utilitario y acomodaticio como de un idealismo utópico que proclama fiat justitia et pereat mundus. Por decirlo de otra manera, el héroe orteguiano no renuncia en ningún caso a los ideales más nobles que tan trabajosamente ha ido descubriendo y articulando la humanidad, sobre todo a partir de la modernidad, pero a diferencia de un racionalista puro, es un humano consciente de sus limitaciones, de su incardinación en la pluralidad de la historia, así como de la fuerza impositiva de la realidad, de que no todo es posible en todo momento y que ignorarlo en nada ayuda a la hora de alcanzar nuestras metas. Además, una creencia cerrada y sin mediación alguna en los susodichos ideales puede llevar, y de hecho ha llevado, por un lado, al dogmatismo y a la eliminación propiamente dicha del sujeto moral que delibera libremente y decide en conciencia, y, por otro, como reverso de la anterior, y en esto Ortega comparte ideas y se adelanta incluso a alguno de los grandes liberales del pasado siglo como I. Berlin, al totalitarismo.

Como es bien sabido, Ortega, y a pesar de algunos anuncios al respecto, por ejemplo el que hace en *¿Qué es filosofía?*, nunca escribió una ética, un tratado donde expusiera sistemáticamente sus ideas acerca de la moral [3]. Por esta razón, todo aquél que se mete en esta faena ha de buscar a lo largo de su extensa obra los retazos de pensamiento que el filósofo madrileño va dejando aquí y allá sobre el asunto. En el desarrollo que voy a realizar a continuación me he inspirado, fundamentalmente, en dos escritos que creo esenciales a pesar de que los separan no pocas cosas: las *Meditaciones del Quijote* y *El tema de nuestro tiempo*, aunque también tendré muy presente otros textos construidos en sus aledaños y bajo el influjo directo de ambos. Tal es el caso de sus escritos sobre Azorín y Baroja, o de ensayos como "El ocaso de la revolución", "Ni vitalismo ni racionalismo", "Temas del escorial", "Introducción a una estimativa" o "Introducción a un Don Juan". También se ha tenido

especialmente en cuenta España invertebrada y La rebelión de las masas.

Dividiré mi ensayo en dos partes. En la primera, "Moral abierta contra dogmatismo: la crítica orteguiana al utilitarismo y al kantismo", trataré de reconstruir un elemento esencial de la ética del héroe realista de Ortega: su carácter no dogmático, abierto [4]. Para ello, analizaré las críticas que el filósofo madrileño realiza al utilitarismo y al kantismo y que podríamos resumir como la tendencia que tienen estas dos filosofías, más allá de sus diferencias y, en algunos casos, de la literalidad de sus formulaciones e intenciones, a convertir los principios morales en recetas útiles que nos hagan más fácil la vida. En efecto, para Ortega, en ambas filosofías, y por diferentes razones, los principios éticos, por estrictos que sean, terminan convirtiéndose, exclusivamente, en un medio para hacer la existencia de los humanos más simple, más manejable, ahorrándonos con ello el ejercicio del verdadero juicio y decisión morales. Frente a estos dos modelos, tradicionales en ética, el filósofo madrileño propugnará la moral creativa y siempre abierta del héroe, en donde el sujeto moral busca constantemente "renovar el contacto inmediato con el valor ético en persona" [5]. Un valor ético que nunca se da de una vez por todas o, mejor dicho, que queda siempre vinculado a su historicidad, a su concreción empírica, a su carácter de perspectiva, y que, por lo tanto, hay que estar dispuestos a reformar, a corregir, a leer siempre a la luz de los tiempos en los que se vive si realmente quiere conseguirse su realización. De esta moral heroica, pero asentada en la realidad, hablaré ya más en positivo en la segunda parte del texto: "El héroe realista como modelo moral", en la que también me haré cargo de alguna de las objeciones que se le han hecho.

Pero antes de entrar en materia, quizá convenga decir algo sobre la que creo es la pretensión última del pensamiento de Ortega, la intención fundamental que atraviesa su filosofía y al servicio de la cual van a brotar sus conceptos fundamentales, también los que articulan su teoría del héroe. Recurramos para ello a Meditaciones del Quijote.

En la actualidad existe un amplio acuerdo entre los especialistas en la obra de Ortega sobre la importancia de Meditaciones del Quijote en la producción filosófica de su autor [6]. Esta obra, escrita de modo muy peculiar entre los años 1912 y 1914, contiene in nuce, al decir de muchos, y creo que con razón, prácticamente la totalidad de la filosofía que posteriormente va a desarrollar Ortega [7]. Así, aparecen en ella la filosofía como "ciencia general del amor", es decir, como esfuerzo hermenéutico, de comprensión de aquello que me rodea; el rechazo a los excesos del pensamiento moderno, con su preferencia por lo general y abstracto y su desatención a la historicidad y concreción de la vida y realidad humanas; la realidad como perspectiva, donde se trata de aunar razón y vida, unidad y pluralidad, Modernidad e historia. Se encuentra en ella también, en fin, la famosa sentencia que resume todo lo anterior y que condensa de modo magistral la filosofía de Ortega: "yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo" [8].

Vemos, pues, en efecto, que prácticamente la totalidad de las ideas guía de la obra de Ortega están resumidas en las enunciaciones precedentes o podrían deducirse de ellas. Pero, ¿cuál es la tesis básica que está detrás de las mismas? ¿Cuál es el objetivo al que Ortega está apuntando con semejantes formulaciones? Creo que no cabe la menor duda que su pretensión, como la de otros insignes filósofos de la época, particularmente los de estirpe fenomenológica, entre los que cabría incluir a Ortega, era la de ampliar el concepto de razón que habíamos heredado de la Modernidad, una Modernidad que en sus últimas manifestaciones, el positivismo del siglo XIX, había estrechado tanto el cedazo de lo racional que grandes porciones de lo real, muchas veces las más sustantivas e importantes para los humanos, o quedaban fuera de su ámbito o eran reducidas de tal modo que perdían su propia seña de identidad. Y es que para Ortega el gran pecado de la Modernidad fue el construir una teoría de la racionalidad que expulsaba la vida de su seno. La razón pura moderna, se viene a afirmar, es demasiado pura para dar cuenta de ese espectáculo lleno de matices que es nuestra vida en el mundo, es incapaz de advertir que no somos simples sujetos trascendentales transparentes, omniscientes e iguales, sino individuos, seres radicados en una circunstancia peculiar, en un marco cultural e histórico que modifica considerablemente la percepción que tenemos de la realidad y complica todas las facetas de nuestra vida en grado sumo. Y porque la razón moderna no asume ese elemento esencial de la condición humana que es su contingencia y radicación histórica en el mundo, cuando no puede forzar los fenómenos para que entren en su esquema teórico aprioricamente trazado, simplemente los rechaza como irracionales. La razón moderna, en suma, no trata, ni siquiera en un primer momento, de ser fiel, de registrar y comprender los mencionados fenómenos, sino que antes de ir a la realidad dice cómo esta tiene que ser, y si lo que encuentra después no encaja con aquello que se prevé, como afirma Ortega en innumerables ocasiones, "peor para la realidad". Por eso, uno de los reproches básico que el autor de La rebelión de las masas va a lanzar contra los neokantianos de Marburgo, bajo cuya disciplina había aprendido los entresijos de la razón moderna, es el de practicar una filosofía carente de "sinceridad", de "veracidad". En el Prólogo para alemanes, escrito en abril de 1934, y en donde Ortega realiza una especie de autobiografía intelectual, recuerda del siguiente modo su paso por Marburgo: "Las filosofías neokantianas o próximas a ellas, únicas vigentes entonces, nos producían un extraño efecto que no nos atrevíamos a confesarnos: nos parecían... forzadas... Bastaría decir que aquellas filosofías nos parecían profundamente serias, agudas, llenas de verdades y, no obstante, sin veracidad. En ellas no sólo se admitía lo que francamente se presentaba como verdad, sino que, además, se forzaba a tomar aspecto de tal a muchas cosas que no lo eran... Nuestra impresión era, pues, que el pensamiento no se movía por dentro de aquellos sistemas holgadamente y con satisfacción, entregado sólo a la elasticidad de sus estrictas evidencias. Había mucha ortopedia en aquel tipo de pensar. Se tomaba un autor o una ciencia –Descartes o la matemática o la jurisprudencia– y se le obligaba a decir velis nolis lo que previamente se había resuelto que dijese" [9]. En este sentido, sólo era cuestión de tiempo que las múltiples manifestaciones de la realidad, aquellas que por fuerza no encajaban en esa reformulación tardía de la filosofía moderna que era el neokantismo, terminaran cuarteando ese modo de filosofar, tornándolo inservible a los ojos de aquellos aprendices de filósofos. Había, por lo tanto, que redefinir la razón, reestructurarla de tal modo que pudiera hacerse cargo de ese nuevo gran descubrimiento que se había realizado principalmente a partir del primer tercio del siglo XIX, la vida humana y su ineludible historicidad. La filosofía de la razón vital o, en formulación ya postrera, de la razón histórica, fue la respuesta orteguiana a ese reto [10].

[Volver](#)

Moral abierta contra dogmatismo: la crítica orteguiana al utilitarismo y al kantismo

Hace un momento he aludido a la comprensión de la filosofía como "ciencia general del amor" en tanto que uno de los lemas filosóficos de Ortega que aparecen en *Meditaciones* y que ya no abandonará en su discusión filosófica posterior. Este lema, también decía, no apuntaba a otra cosa sino a un imperativo hermenéutico, a un imperativo de la comprensión. Expresado de otro modo. La filosofía debe ser ante todo, y previamente a cualquier prescripción, fuente de claridad acerca del ser humano y del mundo que le rodea; debe tratar de comprender la totalidad de lo que acontece. Para ello ha de estar siempre abierta, a la escucha de lo que las cosas y los otros seres humanos nos dicen acerca de sí. Pero, ¿en qué se traduce el imperativo de la comprensión cuando de lo que se trata es de reflexionar sobre la moral?: "Llábase en un diálogo platónico a este afán de comprensión erotiqué manía [ese diálogo, como es bien sabido, es el Fedro], "locura de amor". Pero aunque no fuera la forma originaria, la génesis y culminación de todo amor un ímpetu de comprender las cosas, creo que es su síntoma forzoso. Yo desconfío del amor de un hombre a su amigo o a su bandera cuando no lo veo esforzarse en comprender al enemigo o a la bandera hostil. Y he observado que por lo menos a nosotros los españoles nos es más fácil enardecernos por un dogma moral que abrir nuestro pecho a las exigencias de la veracidad. De mejor grado entregamos definitivamente nuestro albedrío a una moral rígida, que mantenemos siempre abierto nuestro juicio, presto en todo momento a la reforma y a la corrección debidas. Diríase que abrazamos el imperativo moral como un arma para simplificarnos la vida aniquilando porciones inmensas del orbe" [11]. Si nos fijamos un poco en el texto recién citado, podemos observar que Ortega está trasponiendo claramente al plano moral, mediante un ejemplo, el del ethos dominante en los españoles, lo que significa el imperativo de la comprensión o, más bien, la falta de él. Y ¿cuál el resultado de semejante trasposición? Una filosofía del amor, de la comprensión, como trata de ser la suya, por lo menos en primera instancia, se traduce en el plano ético en la adopción de una moral abierta, no dogmática, es decir, una moral que no está basada en recetas que el ser humano aplica mecánicamente, pues con ello se ocluye la fuente de toda moral para Ortega, a saber, el querer autónomo del sujeto [12]. Un sujeto, como ya sabemos, inserto en la historia y que por ello tiene que estar siempre dispuesto a readaptar los ideales, a comprenderlos a la luz de los tiempos. Moral abierta significa en Ortega, por lo tanto, la reivindicación de la autonomía moral de un sujeto no omnipotente frente a la reificación de unos imperativos que han dejado de reflejar esa autolegislación propia de la razón práctica y han pasado a convertirse en principios heterónomos que utilizamos, como se dijo hace un momento, como instrumentos que nos hacen más fácil la vida. Y aunque en el fragmento citado se ha tomado como objeto de crítica lo que he denominado el ethos español, el diagnóstico se va a generalizar en esta misma obra, y en muchos otros lugares, a la sociedad civilizada y burguesa, en general, y a las dos filosofías morales que han acuñado con más fuerza el ethos de dicha sociedad, encarnando, cada una a su modo, el espíritu de la racionalidad moderna: el utilitarismo y el kantismo. De ambas filosofías, la utilitarista es la que peor parada sale en los textos de Ortega, y algunas de las críticas que va a hacer al kantismo se producirán, entre otras cosas, por no haber sido fiel al ideal del querer autónomo del sujeto, transformándose, así, en una versión rigorista del utilitarismo. Veámoslo.

Como muy bien señala Pedro Cerezo, el alma kantiana de Ortega se ha revelado siempre contra lo que él ha denominado en numerosas ocasiones "la moral del mercader" [13]. En efecto, Ortega rechaza claramente lo que considera el carácter heterónimo, acomodaticio, reproductor, no creativo de la moral utilitaria. Para él este es el tipo de moral que impera en nuestras sociedades y en la mayor parte de los actos de nuestra vida cotidiana. Aquí la voluntad, el querer de nuestras acciones, no está regido por un fin en sí, es decir, un fin sin finalidad ulterior que el sujeto se da en virtud de su autonomía legisladora, sino que éste siempre se transforma en un medio para otro fin, y así sucesivamente. Dice Ortega en *Muerte y resurrección*: "Nuestro querer negociante, nuestra voluntad a la inglesa –y digo esto porque el utilitarismo es la moral inglesa– había colocado las cosas todas en cadenas interminables donde cada eslabón es un medio para el próximo, y, por tanto, tiene el valor relativo del lugar que ocupa en la cadena... Tal modo de querer –de querer para, de querer utilitario– convierte nuestra morada íntima en una casa de contrataciones" [14]. Y es que el utilitarismo, con el reconocimiento exclusivo de imperativos hipotéticos, viene a ser en la interpretación de Ortega algo así como una moral sin principios, o, mejor dicho, una moral cuyo principio rector termina anulando la posibilidad de llegar a un conjunto de valores que los individuos se dan a sí mismos en virtud de sus propias convicciones. En el utilitarismo hay, por lo tanto, una instrumentalización clara de la conducta propia y ajena, con la consiguiente abdicación de la autonomía en virtud de fines heterónomos que no es difícil intuir que siempre estarán marcados por aquello que la mayoría de la sociedad considere como útil. Dicho de otro modo, Ortega contempla la moral utilitaria como un cerrojo a aquello que para él constituye la fuente de todo comportamiento moral: el querer autónomo del sujeto que libremente decide dotarse de los valores o ideales de comportamiento que considera más adecuados. Ello es así porque, como ya sabemos, la sola existencia de imperativos hipotéticos lleva aparejada la más que probable determinación de disolver la individualidad en los usos sociales imperantes, ya que eso es lo que siempre resulta más fructífero. Al convertirse la subjetividad en una casa de contrataciones, todo, absolutamente todo, termina siendo negociable. Por eso desde esta perspectiva resulta descabellado afirmar las propias convicciones cuando ello significa retar las costumbres tradicionalmente asentadas. De ahí la incompreensión que manifiesta siempre el "burgués", encarnación por excelencia para Ortega de ese arquetipo moral, con respecto al modo de actuar que tiene el héroe, su contrafigura por excelencia. El filósofo madrileño lo señala muy claramente en el siguiente fragmento de *Meditaciones* en el que se presenta al villano, manera en que denomina ahora al burgués, asistiendo a una representación dramática con el héroe como protagonista: "Oigamos el efecto que el drama le produce al espectador villano. Si es sincero, no dejará de confesarnos que en el fondo le parece un poco inverosímil. Veinte veces ha estado por levantarse de su asiento para aconsejar al protagonista que renuncie a su empeño, que abandone su posición. Porque el villano piensa muy juiciosamente que todas las cosas malas sobrevienen al héroe porque se obstina en tal o cual propósito. Desentendiéndose de él todo llegaría a buen arreglo..." [15].

En resumen, y para concluir ya con la crítica orteguiana del utilitarismo, es evidente que una filosofía que, al decir de Ortega, quebranta la fuente de la moral, es decir, el querer autónomo del sujeto, disolviéndolo al final en los usos sociales vigentes, tiene por fuerza que terminar entendiendo la moral como un conjunto de dogmas, de recetas con las que negociamos la comodidad de la existencia. Pero con ello no sólo hemos ocluido la fuente de la

moral, sino que también hemos vuelto a simplificar la riqueza de la vida, hemos renunciado al imperativo de la comprensión, al ideal de la constante convalidación de nuestros valores, de su relectura en función de nuestra circunstancia. Vayamos ahora al kantismo.

¿Qué decir de la ética kantiana y del kantismo en general? ¿No es ésta la filosofía que se basa por antonomasia en la autonomía del sujeto moral, en su libertad como fuente última de la moral? ¿No reivindica Kant en una de las formulaciones del imperativo categórico que el hombre ha de ser tenido siempre como fin en sí mismo y nunca como medio? [16] ¿No se ha contrapuesto siempre en las exposiciones filosóficas al uso del utilitarismo y el kantismo, Kant y Mill, precisamente porque la ética kantiana, frente a la casa de contrataciones utilitarista compuesta exclusivamente por imperativos hipotéticos, lo era de imperativos categóricos, de deberes libremente asumidos, de convicciones no negociables? Pero si esto es así, ¿dónde está el desacuerdo con Ortega? En mi opinión el desencuentro entre Kant y Ortega tiene que ver con el modo en que ambos entienden el estatuto del sujeto moral. En efecto, cuando hace unos instantes trataba de dibujar en la introducción a este ensayo el perfil al que presumiblemente respondía la filosofía de Ortega, de ver cuál era el sentido último de su meditación, y respondía que éste no era otro que ampliar la estrechez con que había sido concebida la razón en la época moderna, sostuve que semejante reforma era preciso llevarla a cabo porque los filósofos, sobre todo a partir del primer tercio del siglo XIX, y, de modo claro, la mayor parte de los pertenecientes a la generación de Ortega, se habían percatado de un hecho radical, la historicidad de la vida humana. Eso significaba, entre otras cosas, el descubrimiento de la contingencia del humano, del engarce ineludible y siempre constante con la circunstancia; en suma, que nuestra mirada a lo real estaba siempre mediada por, como dice Ortega, la perspectiva, y que esto no era algo de lo que pudiéramos prescindir. "La perspectiva —dice el filósofo— es uno de los componentes de la realidad. Lejos de ser su deformación, es su organización" [17]. En consecuencia, este hallazgo suponía la despedida del sujeto trascendental en el sentido clásico, significaba el fin de la completa transparencia, de suponer que tenemos acceso al punto de vista de Dios. Después de todo, no éramos sino individuos. Pues bien, si trasladamos al campo moral la teoría de la perspectiva, cosa que es ineludible, vemos claramente que el sujeto fuente de la moral del que están hablando Ortega y Kant es muy distinto. Y es que Ortega interpreta, creo que con razón, que el sujeto moral kantiano, ese que se autodetermina libremente y, en virtud de ello, se dota a sí mismo de máximas morales, es el sujeto trascendental, no el individuo de carne y hueso incardinado en su circunstancia, que es tal y como lo piensa Ortega. Pero si esto es así, está claro que lo que significa autonomía, o el estatuto que se le puedan atribuir a las máximas que se generan a su través, es muy distinto en uno y otro pensador. Así, la trascendentalidad del sujeto moral garantizaría en Kant que todo aquél que realmente se determinase a obrar según la regla del imperativo categórico obtendría siempre las mismas máximas universalizables en todo tiempo y lugar. En este sentido, la desindividualización y deshistorización del sujeto moral llega a ser tan radical que sería imposible que dos seres racionales, actuando en tanto que tales, es decir, bajo el imperativo de la razón práctica, discreparan a la hora de universalizar sus máximas; el resultado tendría que ser exactamente el mismo en cualquiera que hiciera ese ejercicio. Por eso no puede extrañar que en una de las formulaciones del imperativo categórico el filósofo de Königsberg asimile el estatuto de las máximas morales al de las leyes de la naturaleza: "Obra como si la máxima de tu acción fuese a convertirse por tu voluntad en una ley universal de la naturaleza" [18]. Igualmente, cuando alude al reino de los fines el modelo vuelve a ser la naturaleza: "Todas las máximas de legislación propia deben concordar para un posible reino de los fines, como un reino de la naturaleza" [19]. Y es que lo que pretende Kant es garantizar para la moral un régimen de estabilidad y necesidad equivalente al de las leyes de la naturaleza. En aquella, lo mismo que en ésta, ha de poder contarse con fundamentos inamovibles, e igual que la piedra cae según la férrea ley de la gravedad, aquel que actúa moralmente se autoimpone necesariamente, y ahí reside la libertad, unas máximas iguales para todos en cualquier época y lugar, máximas que no dependen ni están afectadas, como las leyes matemáticas, por las contingencias de la historia. No podía ser de otro modo si el sujeto moral tiene un carácter trascendental. Ahora bien, como ya he indicado varias veces, un tal sujeto situado fuera del flujo histórico es precisamente lo que ya no puede ser aceptado por Ortega, quien afirmará lo siguiente en un célebre capítulo de España invertebrada titulado, muy significativamente, La magia del deber ser: "Se trata de una actitud sobremanera cómoda. Es muy fácil, en efecto, dibujar una organización social esquemática que presente una faz atractiva. Basta para ello que supongamos imaginariamente realizados nuestros deseos o que, abandonando el intelecto a su puro movimiento dialéctico, construyamos more geométrico un cuerpo social exento de cuanto nos parece vicio y dotado de perfecciones formales análogas a las que tienen un polígono o un dodecaedro. Pero esta suplantación de lo real por lo abstractamente deseable es un síntoma de puerilidad" [20]. En efecto, la acción moral o el buen gobierno de la ciudad no pueden construirse more geométrico porque el sujeto de la misma es el humano de carne y hueso, humano que vive en un lugar determinado y bajo unas circunstancias determinadas. Para Ortega es completamente falaz pretender que los principios de nuestras acciones, nuestros deberes morales, carezcan de circunstancialidad. Ello es así porque tales principios no se gestan ni se articulan nunca con independencia de la situación, más bien brotan siempre del contacto con ella. En suma, es el sujeto encarnado en un paisaje, el individuo, y no la voluntad ingravida y siempre igual del sujeto trascendental girando constantemente sobre sí misma, la que protagoniza y legisla las máximas que rigen la conducta. Por eso reclama Ortega una y otra vez que nuestra moral debe ser abierta, que nuestros ideales han de poder corregirse y matizarse. Nuestra propia condición humana así lo exige. Cito nuevamente al Ortega de Meditaciones: "Por tanto será inmoral toda moral que no impere entre sus deberes el deber primario de hallarnos dispuestos constantemente a la reforma, corrección y aumento del ideal ético. Toda ética que ordene la reclusión perpetua de nuestro albedrío dentro de un sistema cerrado de valoraciones es ipso facto perversa. Como en las constituciones civiles que se llaman "abiertas", ha de existir en ella un principio que mueva a la ampliación y enriquecimiento de la experiencia moral. Porque es el bien, como la naturaleza, un paisaje inmenso donde el hombre avanza en secular exploración" [21]. Una vez más, por lo tanto, rechazo al estrangulamiento de la vida, en este caso de la vida moral, a manos de una razón pura que no se ajusta a lo que somos.

Pues bien, es precisamente este estrangulamiento de la vida que opera la moral kantiana lo que le va a llevar a Ortega a establecer la similitud entre el kantismo y el utilitarismo de la que hablé al principio de este apartado. En efecto, la, podríamos decir, falta de aire, de contacto con la realidad del individuo, en definitiva, el carácter cerrado que Ortega atribuye a una moral como la kantiana, hace que el filósofo madrileño tenga siempre la sospecha, probablemente inspirada por su lectura de Nietzsche, de que a pesar de la distinción que Kant hace

entre actuar por deber, el propiamente moral, y actuar conforme al deber, para un seguidor de ese tipo de moral hay un serio peligro de reificar los ideales, de perder el verdadero ejercicio de la autonomía y decisión morales; en suma, de que la actuación por deber, del deber por mor de sí mismo, no sea en el fondo sino una máscara que encubre, una vez más, un conjunto de recetas que nos hagan más fácil la vida y nos resguarden de la intemperie a la que nos somete una moral en reajuste constante. A esta percepción debieron contribuir muchos de los ejemplos extremadamente severos con los que Kant ilustra sus escritos morales, como, por poner sólo un caso, el que desencadena la discusión sobre la mentira en su famoso escrito: "Sobre un presunto derecho a mentir por filantropía" [22].

En resumen, desacuerdo de Ortega con Kant sobre el estatuto del sujeto moral y acusación de que la ética kantiana es una ética cerrada en la que la actuación por deber termina por transformarse en una forma larvada de acción conforme al deber, quebrándose, así, el querer autónomo del individuo y haciendo de la ética kantiana una especie de utilitarismo rigorista [23].

Hasta aquí la exposición del primer apartado. Pasemos ahora al segundo, en el que trataré de describir más en positivo la figura del héroe realista y discutir alguna de las objeciones que se le han hecho.

[Volver](#)

El héroe realista como modelo moral

Hemos hablado hace un momento de la crítica que Ortega hace del utilitarismo y del kantismo como morales cerradas, acomodaticias, que han perdido el contacto directo y vivo con el ideal moral, transformándolo en una serie de reglas que terminan impugnando la autonomía del sujeto. En este sentido, y como ya indiqué antes en alguna ocasión, no es difícil de comprender que el héroe surja con fuerza en el pensamiento del filósofo madrileño como contrafigura del burgués, de aquel arquetipo que precisamente había abdicado de su capacidad legisladora para acomodarse a los usos de la sociedad, por estrictos y rígidos que ellos fueran. Si recordamos, para el burgués, y me escoro ahora en aras de la claridad hacia la descripción más netamente utilitarista, el querer de su voluntad no estaba ya relacionado con esos fines últimos que no tenían un para, que morían en sí mismos en tanto que daban el sentido último a la existencia, sino que todo era negociable, todo caía en la cadena de algo que servía para otra cosa. Pues bien, el héroe se va a caracterizar, en primera instancia, por todo lo contrario, es decir, por la fidelidad a sí mismo, por la autonomía de criterio, por afirmar de modo rotundo aquellos fines postreros que cree han de regir la vida humana y por ejercer el juicio moral siempre en contacto directo con los ideales de los que se ha dotado. Ahora bien, dadas estas señas de identidad, y en la medida en que el burgués es el tipo de hombre que predomina y teje el entramado de nuestra vida social, el héroe, cuando afirma esos ideales sin un para posterior, lo que hace es tratar de reformar la realidad sin pulso en la que vive, o, cuando menos, resistirse a ella. Como sostiene Ortega, en la voluntad propia del héroe se manifiesta la extraña naturaleza bifronte de este personaje: por un lado su querer es real, pero lo querido es algo irreal desde el punto de vista de los usos vigentes. El héroe aspira, por lo tanto, a dislocar la realidad en aras de su ideal. Mejor dicho, pretende quebrantar la costra, la camisa de fuerza que el burgués le ha puesto y que nos impide verla en toda su plural riqueza. Así, se nos dice en Meditaciones: "Es un hecho que existen hombres decididos a no contentarse con la realidad. Aspiran los tales a que las cosas lleven un curso distinto: se niegan a repetir los gestos que la costumbre, la tradición, y, en resumen, los instintos biológicos les fuerzan a hacer. A estos hombres los llamamos héroes. Porque ser héroe consiste en ser uno, uno mismo. Si nos resistimos a que la herencia, a que lo circunstancial nos impongan unas acciones determinadas, es que buscamos asentar en nosotros, el origen de nuestros actos. Cuando el héroe quiere, no son los antepasados en él o los usos del presente quienes quieren, sino él mismo. Y este querer ser el mismo es la heroicidad.

No creo que exista especie de originalidad más profunda que esta originalidad "práctica", activa del héroe. Su vida es una perpetua resistencia a lo habitual y consueto" [24]. El héroe, por tanto, como reformador y renovador social, moral, estético y político, y, en su lado negativo, como resistente frente a las costumbres vigentes y desvalorizadas. El héroe como anticipador del porvenir, de un querer ser que está más allá de la realidad fosilizada en que vive el burgués. Será precisamente esta lucha a brazo partido con lo "habitual y consueto" la que dará un cierto sesgo trágico a su vida. Esta vida, se señala en Meditaciones, es una vida que puede conllevar dolor y un constante desgarrarse, y es que los usos imperantes se vengán continuamente de nuestro personaje. Pero esto, dice Ortega, en una idea que considero de la mayor importancia y pertenece al corazón de su teoría, está bien que sea así, porque por cada héroe que sale herido en el combate, que deja en él un jirón de su orgullo y de sus ideales, se "trituran a cien mixtificadores" [25]. Es decir, la realidad vigente, su resistencia frente a los imperativos del héroe, cumple una función destinada a librarnos, en la medida de lo posible, de los malos reformadores, de los falsos héroes. Porque, y eso lo repite nuestro filósofo una y otra vez, la línea que divide al héroe de verdad del loco o el fanático es, en muchos casos, muy tenue. El caso paradigmático es aquí el de Don Quijote. Y Don Quijote era un loco entrañable, pero en este siglo hemos tenido experiencias suficientes con supuestos transformadores de la realidad que han terminado por anegar el mundo en sangre.

Con esta insistencia en el papel desmitificador de la realidad imperante, Ortega está introduciendo un matiz muy interesante en su conceptualización del héroe que la distingue de muchas otras: se trata, como antes dije, en efecto, de apostar, frente a la figura acomodaticia y reproductora del burgués, por el héroe como resistente, como reformador del orden ético y político, y de apostar por la consecución de los valores e ideales que ello supone, pero semejante apuesta por la reforma debe tener siempre en cuenta la realidad desde la que se ejerce la labor transformadora. No tener esto presente, no percatarse que la realidad está ahí y que hay que partir de ella si queremos cambiar algo de la misma, si queremos buscar una torsión de la perspectiva que resulte más justa, es condenarse a la locura, al mero testimonialismo o, en el peor de los casos, abrir la caja de los truenos consistente en decir que no hay límites que no podamos traspasar y que solo hay que tener una voluntad decidida para conseguir lo que queramos. Esta ausencia de límites, de negación de cierto sentido de la realidad, ha conducido inexorablemente al totalitarismo, a la mentalidad totalitaria. De este modo, y frente a lo que pueda parecer, y se ha afirmado en innumerables ocasiones, Ortega no es un realista, incluso un antiutopista en el sentido clásico y conservador del término. Como con mucho tino ha visto Pedro Cerezo: "lo que Ortega rechaza

de la utopía no es su carácter inalcanzable, sino su condición de universal abstracto, ajeno a los intereses de la vida y sin posibilidad de mediación con ella; un *faciendum* que se supone factible porque deseable, aunque su realización exija una extrema violencia insensata contra la realidad. Esta es la mala utopía «consistente en creer que lo que el hombre desea, proyecta y se propone es, sin más posible» (MET, V, 348). De ahí a exigir y hasta imponer su realización, no hay más que un paso, aunque éste entre en contradicción con el curso objetivo del mundo” [26].

Por lo demás, y si volvemos la mirada brevemente a la crítica que Ortega realizaba de la moral kantiana, con su reificación del ideal moral, su rutinización, su falta de reactivación, de renovación por parte del sujeto que ejerce la acción, ya insistí en que con ella se estaba haciendo claramente alusión al rigorismo del deber, transformado en costumbre, propio del burgués y su sociedad. Pero también no es menos cierto, y ahora se ve más claro, que a su través se está descalificando, en no menor grado y curiosamente por razones parecidas, un producto egregio de semejante sociedad que, sin embargo pugna por derribarla, a saber, el utopista radical, el revolucionario, el que dice hágase justicia y perezca el mundo, pues en el fondo este último ha fosilizado igualmente el imperativo moral, ha perdido el contacto con la realidad, alejándose, así, de esa constante recreación del mismo a la luz de la circunstancias, que es en lo que consiste propiamente la acción moral. Y es que el utopista radical, el hombre de puras convicciones intraspasables por el tiempo que le ha tocado en suerte vivir, ha decidido de una vez por todas el esquema geométrico al que ha de ajustarse la actuación correcta y el buen gobierno. Como buena encarnación del sujeto trascendental, nada puede modificar semejante esquema, y todo lo que no entre perfectamente en la cuadrícula que ha trazado ha de ser rechazado. La cuadrícula ha de imponerse a la realidad. Pero esto significa que el revolucionario, igual que el burgués, ha simplificado de nuevo la vida, ha pretendido que ésta y la realidad que genera pueden comprenderse de una vez por todas y encerrarse en fórmulas aplicables siempre del mismo modo. Así, tanto uno como otro, detentarían para Ortega una moral cerrada que anega, por definición, la acción moral. En suma, para el filósofo madrileño, el utopista radical, en su empeño de transformación social, estaría tan alejado del comportamiento heroico como el burgués más inmovilista y recalcitrante.

Resumiendo lo dicho hasta ahora, tenemos que el héroe realista de Ortega se define, por un lado, frente al prototipo del burgués inmovilista, como alguien que se afirma a sí mismo y sus ideales contra los usos sociales imperantes, como un individuo que resiste y quiere transformar el orden social. Por otra parte, y en contraposición al revolucionario, entiende que semejante transformación de los usos ha de hacerse teniendo siempre en cuenta la realidad en la que actuamos, una realidad que es abierta y a partir de la cual hemos de redefinir una y otra vez los susodichos ideales. En este contexto de afirmación radical de la autonomía, de querer ser uno mismo frente a los usos vigentes, en este marco de apertura infinita de la realidad, y una vez eliminado el sujeto trascendental como garantía definitiva de objetividad, de rectitud y justeza de nuestros imperativos morales; es decir, una vez eliminado el punto de vista de Dios y la universalidad sin matices que le acompañaba, la ética de Ortega ha de hacer frente, como la de todas las filosofías postmetafísicas e inficcionalizadas por la contingencia del sujeto moral, a la pregunta decisiva, a saber, ¿cómo discriminar, en estos tiempos postrascendentales, que aquellos ideales, valores o máximas morales de los que nos dotamos en función del ejercicio de nuestra autonomía son los correctos, los que nos pueden proporcionar los principios para una acción justa? ¿Cómo delimitar, permítaseme la expresión, la “buena resistencia” a “lo habitual y consueto” de aquella que es inmoral? ¿Cómo saber, en fin, que la corrección de nuestros valores a la luz de la realidad no es una abdicación frente a ella? Expresado de otro modo, ¿no corremos el riesgo, en una teoría como la hasta ahora presentada, de potenciar demasiado la autonomía en detrimento de la universalidad que, por adjetivada que sea, parece imprescindible en cualquier filosofía moral que como la orteguiana quiere situarse, es verdad, más allá del racionalismo clásico, pero también por encima del relativismo? ¿No nos arriesgamos a convertir el ideal moral en algo completamente arbitrario que se llena de uno u otro contenido en función de lo que cada individuo entiende como su ser sí mismo, como su fidelidad a sí? En verdad, es este un tema muy complejo. Sin embargo, creo que puede afirmarse sin lugar a dudas que Ortega, a pesar del énfasis que pone en la apertura de la realidad y sus infinitas perspectivas y en la autonomía y el carácter circunstancial, histórico del ser humano, introduce en su planteamiento, como lo han hecho, por lo demás, los mejores filósofos morales, elementos correctores que tratan de conseguir ese siempre precario equilibrio entre universalidad y autonomía. Veámoslo en el tramo final de este ensayo.

Ciertamente, la ética de Ortega, como he tratado de reflejar en mi exposición, es una ética postrascendental que hace hincapié en el querer autónomo del individuo, en el ser sí mismo del héroe frente a los usos vigentes. Este carácter afirmativo de sí del sujeto moral con respecto a la realidad fosilizada y sin pulso, ha sido concisamente expresado por el pensador madrileño en un imperativo que define las ideas clave que antes he intentado presentar. El imperativo moral de Ortega sería, frente al imperativo kantiano del deber, aquél que propusiera Píndaro y que dice: “llega a ser el que eres” [27] o, formulado de otro modo: “sé tu mismo”, “sé leal contigo mismo”. En base a esta formulación, y teniendo presente algunos de sus textos como “Conversación en el Golf o la idea del dahrma” [28] o ciertos pasajes de “Pidiendo un Goethe desde dentro” [29], entre otros, ha sido ya recurrente, desde la polémica mantenida allá por el año 58 entre José Luis López Aranguren y el Padre Ramírez [30], que se le haya reprochado a la ética orteguiana el ser una ética de la autenticidad, de la vocación —eso significa ser sí mismo—, meramente formal y proclive al relativismo, es decir, en la que no se da ninguna indicación mediante la cual se pueda discriminar entre, permítaseme de nuevo la expresión, la “buena” o “mala” autenticidad. Porque ser sí mismo, en efecto, se dice de muchas maneras, y, desde luego, si la ética de Ortega sólo nos instara a ser nosotros mismos, a revelarnos o resistir frente a los usos, sin más, podría bajo su paraguas ser tan moral una acción contra los “mores vigentes” como la protagonizada el 11 de septiembre por los secuaces de Bin Laden, realmente fieles a sus convicciones más íntimas, como aquellas que pudiera llevar a cabo el liberal más tolerante profundamente convencido de que hay que reformar una sociedad injusta. Bajo estas premisas, se ha asimilado la ética de Ortega con las éticas de la autenticidad de corte existencial, en donde lo que prima, lo que da el marchamo de moral o inmoral a las acciones es el propio acto formal de la decisión según las propias y más íntimas convicciones.

No creo, sin embargo, como dije antes, que la ética de Ortega sea una ética de la autenticidad meramente formal a la que puedan hacerse los reproches de decisionismo que, por ejemplo, Hans Jonas o Karl Löwith han dirigido

contra su antiguo maestro Martín Heidegger [31]. Y ello por varias razones. La primera reside en que la autenticidad, la vocación, el ser sí mismo al que insta el autor de *Meditaciones del Quijote* no es el puro ejercicio de lo que creemos como nuestra convicción más íntima, sea ésta la que sea, sino que tales convicciones están moduladas en Ortega por un conjunto de valores, de ideales, de deberes que acotan la altura civilizatoria a la que hemos llegado en cada momento histórico. Y es que como muy bien entrevió ya Aranguren en su librito *La ética de Ortega*, una más o menos difusa ética de los valores está implementando el ámbito en el que se ejerce la decisión auténtica del sujeto moral y marcando los límites de aquello que es permisible [32]. Un caso claro de lo que termino de decir es la crítica que Ortega le hace a Baroja. Para el filósofo madrileño la gran virtud de la literatura del escritor vasco es su fuerza destructora con respecto a una cultura, la española de fin de siglo, que es pura apariencia, puro ademán. Los personajes de las novelas de Baroja, generalmente vagabundos, son valiosos porque con su actitud iconoclasta, con su autenticidad y sinceridad, ponen en evidencia una realidad fosilizada. Dice Ortega en *"Ideas sobre Pío Baroja"*: "Nada más natural, pues, que el efecto producido por Baroja en la mayoría de los lectores. Este efecto es de indignación. Porque Baroja no se contenta con discrepar en más o en menos puntos del sistema de lugares comunes y opiniones convencionales, sino que hace de la protesta contra el modo de pensar y sentir convencionalmente nervio de su producción. En este ansia de sinceridad y lealtad consigo mismo no conozco a nadie en España ni fuera de España comparable con Baroja... (y un poco más adelante) Para quien lo más despreciable del mundo es la farsa tiene que ser lo mejor del mundo la sinceridad. Baroja resumiría el destino vital del hombre en este imperativo: ¡Sed sinceros!. No hay valores absolutos ni absolutas realidades. Todo puede valer absolutamente, ser absolutamente real si es sinceramente sentido. Ser y ser sincero valgan como sinónimos" [33]. Pues bien, y esto es lo que a nosotros nos interesa ahora, Ortega afirmará a lo largo del ensayo que justamente la máxima virtud de la novelística del autor de *El árbol de la ciencia*, su ruda afirmación frente a la desvitalizada realidad española, se transforma en su gran vicio, precisamente porque ésta se queda presa, casi por completo, en esa pura afirmación de una autenticidad formal en la que, como hemos visto, cabe cualquier cosa. A Baroja le falta, al decir de Ortega, un ideal que de sentido a la autenticidad de sus personajes, que articule un proyecto de actuación que los sitúe por encima de la pura afirmación arbitraria de sí mismos.

Si ahora pasamos del texto sobre Baroja a un libro como *La rebelión de las masas*, vemos que la idea central de la obra podría expresarse diciendo que la rebelión de las masas es en el fondo una rebelión moral, una, hablando nietzscheanamente, transmutación de los valores e ideales que habían marcado hasta la fecha la pauta civilizatoria. La raíz última del problema es que el hombre masa ha trastocado el orden de valores y se ha vuelto ciego, ha perdido su sensibilidad a la hora de distinguir lo noble, lo excelente; ha, como también le gusta decir a Ortega, obliterado su alma de cara a aquellos ideales que son dignos de tal nombre. Por eso, cuando se afirma a sí mismo y tal afirmación se vuelve mayoritaria, se produce una desmoralización de la sociedad. Dice Ortega: "la rebelión de las masas, es una misma cosa con la desmoralización radical de la humanidad" [34].

Vemos, pues, que tanto el texto sobre Baroja, como *La rebelión de las masas*, y podría haber hecho referencia a muchos otros de épocas muy diferentes, impugnan de raíz la consideración de que la ética orteguiana del héroe realista es una ética de la autenticidad, de la vocación, meramente formal y escorada completamente del lado de una autonomía rayana en la arbitrariedad. Tal autonomía y afirmación de sí fluye siempre por el cauce de una serie de valores, de ideales, que marcan el contrapeso universalista a la lealtad consigo mismo. Es más, toda supuesta afirmación de sí fuera de ellos no sería tal, sino un puro extravío de la autenticidad, un dejar de ser uno mismo. Y es que en Ortega sólo se llega a ser el que es si se está conectado con el paisaje, con la perspectiva que a uno le ha tocado vivir, es decir, si se está, y este es un concepto esencial, a la "altura de los tiempos" [35]. Estar a la altura de los tiempos significa situarse en el nivel civilizatorio propio de la época en que se vive, nivel que viene dado por el repertorio de ideales que configuran nuestro marco cultural. Semejantes ideales, me voy a referir ahora solamente a los que conciernen al ámbito moral y político, son puestos generalmente de relieve a lo largo de la historia por la especial sensibilidad de determinados humanos que de repente contemplan la realidad con otros ojos. Tales humanos son los grandes reformadores morales, religiosos o políticos [36]. Ellos nos descubren y crean a la vez una nueva perspectiva, una nueva mirada sobre lo real que repentinamente cambia su configuración y nos obliga a reajustar nuestro paisaje moral, reajuste que debe ser continuo porque, como ya sabemos, nuestra condición de seres históricos, pareja a la apertura constante de la realidad, nos impide cerrar de una vez por todas el mundo en el que vivimos. Pues bien, Ortega cree que esa perspectiva que atesora nuestros valores y se reconfigura una y otra vez es "progresiva", igual que es progresivo nuestro conocimiento teórico del mundo. Así, escribe en *El tema de nuestro tiempo*: "Y lo mismo que hay una experiencia progresiva de las propiedades de las cosas —hoy descubrimos en ellas facetas, detalles que ayer no habíamos visto—, hay también una experiencia de valores, un descubrimiento sucesivo de ellos, una mayor fineza en su estimación... Cuando Jesús, soportando dócilmente una bofetada, descubre la humildad, enriquece con un nuevo valor la experiencia de nuestras estimaciones" [37]. Es desde esta progresividad siempre en revisión de nuestros valores desde la que cobra todo su interés el concepto antes mencionado de "altura de los tiempos". En él se coagula el horizonte moral de cada época a la luz del cual han de ser mirados nuestros comportamientos y nosotros debemos resolverlos a ser nosotros mismos, es decir, llegar a ser el que de hecho ya somos porque la propia circunstancia nos lo exige. Para el pensador madrileño, los valores o ideales que marcan la altura de los tiempos de su generación son, y fijémonos que Ortega escribe esto a finales de los años 20 en *La rebelión de las masas*, los que se tejen en torno a la democracia liberal, cuyo sustento último es el respeto a los derechos individuales y de las minorías y el compromiso de resolver los conflictos mediante la discusión racional y sin apelar al uso de la fuerza. Afirma Ortega: "El liberalismo es el principio de derecho político según el cual el Poder político, no obstante ser omnipotente, se limita a sí mismo y procura, aun a su costa, dejar un hueco en el estado que él impera para que puedan vivir los que ni piensan ni sienten como él, es decir, como los más fuertes, como la mayoría. El liberalismo, conviene hoy recordar esto, es la suprema generosidad: es el derecho que la mayoría otorga a las minorías y es, por tanto, el más noble grito que ha sonado en el planeta" [38]. A partir de aquí, todo intento de alumbrar, mediante un giro de la perspectiva, nuevos ideales, todo intento de reformar el liberalismo, que Ortega estima como necesario y, además, es inevitable en función de la apertura de la realidad y de la historicidad de los humanos, ha de asumir, para poder estar a la altura de los tiempos, esos puntos esenciales de las tesis liberales. Si no se hiciera así, daríamos un paso atrás desde el punto de vista moral y estaríamos siendo infieles a nuestra propia circunstancia, a la perspectiva en la que el decurso histórico y el azar nos han instalado,

y, con ello, yendo contra lo que de facto realmente somos [39].

A la luz de lo expuesto vemos, pues, que el modo en el que Ortega se enfrenta a la fundamental cuestión de cómo evitar la caída en un puro decisionismo, toda vez que ya no es posible acudir a un sujeto trascendental que garantice la universalidad de nuestras acciones morales, es mediante la habilitación de un concepto de progresividad histórica y valorativa que va haciendo cada vez más englobante la perspectiva con la que miramos a la realidad; una progresividad, eso sí, siempre revisable y abierta, pero que en su decurso va marcando ciertos límites que no pueden tener vuelta atrás so pena de caer en la barbarie y ser desleal a nuestra época y a nosotros mismos (caso de las garantías individuales y de las minorías que descubre el liberalismo). Dicho esto, una cosa ha de quedar bien clara, sin embargo. Con la afirmación de esta progresividad, por la que han de transcurrir los destinos de nuestras decisiones, no se está entendiendo que la historia se encamina necesariamente hacia un progreso moral. Creo que Ortega es una de los filósofos que más se ha percatado de que todo progreso en ese sentido es algo extremadamente frágil y que las etapas civilizatorias pueden quebrarse en cualquier momento. De hecho, un libro como *La rebelión de las masas* no es sino la constatación de ese fenómeno. En palabras del filósofo madrileño: "No hay razón para negar la realidad del progreso, pero es preciso corregir la noción que cree seguro ese progreso. Más congruente con los hechos es pensar que no hay ningún progreso seguro, ninguna evolución sin la amenaza de involución. Todo, todo es posible en la historia —lo mismo el progreso triunfal e indefinido que la regresión—" [40].

Con las consideraciones precedentes he llegado al final de este ensayo. En él he pretendido dar cuenta de la teoría del héroe de Ortega desde el punto de vista moral, una teoría que creo merece la pena explorar con detenimiento, pues hay en ella suficientes elementos de interés como para que esta tardomodernidad nuestra pueda beneficiarse enormemente con sus reflexiones y aportemos desde este rincón del globo que nos ha tocado en suerte habitar, desde nuestra circunstancia, una perspectiva más con la que enriquecer el debate universal. Y es que la mirada cervantina que Ortega despliega con su héroe realista nos ayuda, entre otros, en la reflexión sobre los peligros e incongruencias de las éticas cerradas y dogmáticas, sobre el estatuto del sujeto moral o sobre los enormes problemas que conlleva, en la época de la muerte de Dios, conciliar autonomía y universalidad; y todo ello enmarcado en la reivindicación de un ideal de transformación social y política que siempre nos recuerda lo descabellado que es tratar de actuar en el mundo desfaciendo entuertos y no teniendo en cuenta que los molinos no son gigantes, las ventas no son Castillos o los Galeotes no son prisioneros con la nobleza por divisa.

[Volver](#)

(*) Quiero agradecer muy sinceramente a José Lasaga el interés y la ayuda que me ha prestado en la redacción de estas páginas. Es mucho lo que mi lectura de Ortega le debe, aunque, desde luego, no es en absoluto responsable de las impericias que este texto pueda contener. También quiero expresar mi reconocimiento al magisterio orteguiano de Javier San Martín, quien en épocas tempranas y a contracorriente reivindicó sin desmayo la categoría filosófica del pensador madrileño

[1] Cf. Rodríguez Huescar, A., *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*, Biblioteca Nueva (ed. de Jorge García Gómez. Prólogo de Javier Muguerza), Madrid 2002; Marías, J., *Ortega. Las trayectorias*, Alianza Editorial, Madrid, 1983; Cerezo Galán, P. *La voluntad de aventura*, Editorial Ariel, Barcelona, 1984; Molinuevo, J. L., *El idealismo de Ortega y Gasset*, Narcea, Madrid, 1984; López Frías, F., *Ética y política. En torno al pensamiento de J. Ortega y Gasset*, PPU, Barcelona, 1985; Sánchez Cámara, I., *La teoría de la minoría selecta en Ortega y Gasset*, Tecnos, Madrid, 1986; San Martín, J., *Ensayos sobre Ortega*, UNED, Madrid, 1994.

[2] Para un tratamiento reciente de la ética orteguiana, aunque poniendo el punto de mira en aspectos distintos a los del presente ensayo, cf., San Martín, J., "La ética de Ortega: Nuevas perspectivas", *Revista de Estudios Ortegaianos*, 1 (2000), pp. 151-158; Sánchez Cámara, I., "Ortega y Gasset y la filosofía de los valores", *Revista de Estudios Ortegaianos*, 1 (2000), pp. 159-170. Cf, también, Lasaga Medina, J., "Cultura y política. El gozne del liberalismo", *Claves de la razón práctica*, nº 64, julio-agosto 1996, pp 54-61.

[3] Cf., Ortega y Gasset, J., "¿Qué es filosofía?", *Revista de Occidente* en Alianza Editorial (ed. de Paulino Garagorri), Madrid, 1985, p. 199.

[4] En esta parte del artículo he tenido muy presente las tesis que Pedro Cerezo le dedica a la moral del héroe en su estupendo libro *La voluntad de aventura*. A pesar del paso del tiempo, ya va para veinte años, creo que este volumen sigue siendo la mejor reflexión de conjunto sobre la obra de Ortega con la que contamos. Cf. Cerezo Galán, P. "La moral del héroe", en Cerezo Galán, P., *La voluntad de aventura*, Editorial Ariel, Barcelona, 1984, pp. 339-375. Sobre el héroe como modelo moral, cf, también, Lasaga Medina, J., *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003 , pp. 46-49.

[5] Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del Quijote*, *Revista de Occidente* en Alianza Editorial (ed. de Paulino Garagorri), Madrid, 1981 , p. 17. Aunque voy a citar esta obra por la edición de Paulino Garagorri, no querría dejar de mencionar las dos instructivas ediciones críticas que primero Julián Marías y muy recientemente José Luis Villacañas han hecho de este genial texto de Ortega. Cf., Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del Quijote*, Cátedra (ed. de Julián Marías), Madrid, 1984 ; Ortega y Gasset, J. *Meditaciones del Quijote*, Biblioteca Nueva (ed. José Luis Villacañas), Madrid, 2004.

[6] Cf., por ejemplo, Lasaga Medina, J., *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003 , pp. 41-49.

[7] Sobre la génesis de *Meditaciones*, cf. "La polémica entre Ortega y Unamuno: Datos para la génesis de *Meditaciones del Quijote*", en San Martín, J., *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación*, Tecnos, Madrid, 1998 , pp. 17-51.

[8] Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del Quijote*, Revista de Occidente en Alianza Editorial (ed. de Paulino Garagorri), Madrid, 1981, p. 25. Sobre el conjunto de estos temas, cf. Lasaga Medina, J., *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003, pp. 42-43.

[9] Ortega y Gasset, J., "Prólogo para alemanes", en Ortega y Gasset, J., *El tema de nuestro tiempo*, Revista de Occidente en Alianza Editorial (ed. de Paulino Garagorri), Madrid, 1981, pp. 39-40.

[10] En *El tema de nuestro tiempo* dice Ortega lo siguiente: "Hasta ahora la filosofía ha sido siempre utópica. Por eso pretendía cada sistema valer para todos los tiempos y todos los hombres. Exenta de la dimensión vital, histórica, perspectivista, hacía una y otra vez vanamente su gesto definitivo. La doctrina del punto de vista exige, en cambio, que dentro del sistema vaya articulada la perspectiva vital de que ha emanado, permitiendo así su articulación con otros sistemas futuros o exóticos. La razón pura tiene que ser sustituida por una razón vital, donde aquella se localice y adquiera movilidad y fuerza de transformación". *Ibid.*, p. 149.

[11] Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del Quijote*, Revista de Occidente en Alianza Editorial (ed. de Paulino Garagorri), Madrid, 1981, p. 15.

[12] Sobre lo que este querer autónomo signifique y sobre las diferencias del mismo con el sujeto kantiano hablaré más adelante.

[13] Cerezo, P., *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, Ariel, Barcelona, 1984, pp. 343-345.

[14] Ortega y Gasset, J., *Obras completas. Tomo II*, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 152.

[15] Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del Quijote*, Revista de Occidente en Alianza Editorial (ed. de Paulino Garagorri), Madrid, 1981, p. 110.

[16] Cf. Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Editorial Ariel (edición bilingüe y traducción de José Mardomingo), Barcelona, 1996, p. 189.

[17] Ortega y Gasset, J., *El tema de nuestro tiempo*, Revista de Occidente en Alianza Editorial (ed. de Paulino Garagorri), Madrid, 1981, p. 147. La cursiva es de Ortega.

[18] Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Editorial Ariel (edición bilingüe y traducción de José Mardomingo), Barcelona, 1996, p. 173.

[19] *Ibid.*, p. 203.

[20] Ortega y Gasset, J., *España invertebrada*, Revista de Occidente en Alianza Editorial (ed. de Paulino Garagorri), Madrid, 1981, p. 83.

[21] Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del Quijote*, Revista de Occidente en Alianza Editorial (ed. de Paulino Garagorri), Madrid, 1981, p. 17.

[22] Cf. Kant, E., "Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía", en Kant, E., *Teoría y Práctica*, Editorial Tecnos (traducción de Juan Miguel Palacios), Madrid, 1986, pp. 61-68.

[23] El siguiente fragmento de *Meditaciones* recoge con extrema claridad la crítica orteguiana al utilitarismo rigorista kantiano: "Pero, en reverencia del ideal moral, es preciso que combatamos sus mayores enemigos, que son las morales perversas. Y en mi entender –y no sólo en el mío– lo son todas las morales utilitarias. Y no limpia una moral del vicio utilitario dar un sesgo de rigidez a sus prescripciones. Conviene que nos mantengamos en guardia contra la rigidez, librea tradicional de las hipocresías. Es falso, es inhumano, es inmoral, filiar en la rigidez los rasgos fisionómicos de la bondad. En fin, no deja de ser utilitaria una moral porque ella no lo sea, si el individuo que la adopta la maneja utilitariamente para hacerse más cómoda y fácil la existencia". Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del Quijote*, Revista de Occidente en Alianza Editorial (ed. de Paulino Garagorri), Madrid, 1981, p. 17.

[24] *Ibid.*, pp. 106-107.

[25] *Ibid.*, p. 114.

[26] Cerezo, P., *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, Ariel, Barcelona, 1984, p. 371. Las comillas que aparecen dentro del texto de Cerezo, seguidas por el paréntesis (MET, V, 384), se corresponden a una cita del texto de Ortega "Miseria y esplendor de la traducción". Cf. Ortega y Gasset, J., *Obras Completas. Tomo V*, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 438.

[27] Cf., por ejemplo, "Estética en el tranvía", en Ortega y Gasset, J., *Obras Completas. Tomo II*, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 38.

[28] Cf. Ortega y Gasset, J., *Obras completas. Tomo II*, Alianza Editorial, Madrid, 1983, pp. 403-409.

[29] Ortega y Gasset, J., "Pidiendo un Goethe desde dentro", en Ortega y Gasset, J., *Goethe-Dilthey*, Revista de Occidente en Alianza Editorial (ed. de Paulino Garagorri), Madrid, 1983, pp. 13-45.

[30] Cf. Aranguren, J. L., *La ética de Ortega*, en Aranguren, J. L., *Obras completas, Volumen 2, Ética*, Trotta (ed. de Feliciano Blázquez), Madrid, 1994, pp. 505-539.

[31] Cf., por ejemplo, Jonas, H., "Heidegger's Resoluteness and Resolve: An Interview", en Neske, G., and Kettering, E. (ed.), *Martin Heidegger and National Socialism*, Paragon House, New York, 1990, pp. 200-201; Jonas, H., "Epilogue: Gnosticism, Existentialism, and Nihilism", en Jonas, H., *The Gnostic Religion*, Beacon Press, 1991, pp. 330-340; Löwith, K., "Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt", y "Heidegger – Denker in dürftiger Zeit", en Löwith, K., *Sämtliche Schriften 8. Heidegger – Denker in dürftiger Zeit. Zur Stellung der Philosophie im 20. Jahrhundert*, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart, 1984, pp. 68-71; 125-163.

[32] Cf. Aranguren, J. L., La ética de Ortega, en Aranguren, J. L., Obras completas, Volumen 2, Ética, Trotta (ed. de Feliciano Blázquez), Madrid, 1994, pp. 530. El texto canónico de Ortega sobre los valores es: "introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores?", en Ortega y Gasset, J., Obras completas. Tomo VI, Alianza Editorial, Madrid, 1983, pp. 315-335.

[33] Ortega y Gasset, J., Ensayos sobre la generación del 98 y otros escritores españoles contemporáneos, Revista de Occidente en Alianza Editorial (ed. de Paulino Garagorri), Madrid, 1989, pp. 102; 104.

[34] Ortega y Gasset, J., La rebelión de las masas, Clasicos Castalia (ed. de Thomas Mermall), Madrid, 1998, p. 231.

[35] Sobre el concepto de "altura de los tiempos", cf., entre otros, Ortega y Gasset, J. La rebelión de las masas, Clásicos Castalia (ed. de Thomas Mermall), Madrid, 1998, pp. 145-153; 203-5.

[36] Cf., por ejemplo, Ortega y Gasset, J., "Introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores?", en Ortega y Gasset, J., Obras completas. Tomo VI, Alianza Editorial, Madrid, 1983, pp. 335.

[37] Ortega y Gasset, J., El tema de nuestro tiempo, Revista de Occidente en Alianza Editorial (ed. de Paulino Garagorri), Madrid, 1981, p. 121.

[38] Ortega y Gasset, J., La rebelión de las masas, Clasicos Castalia (ed. de Thomas Mermall), Madrid, 1998, p. 188.

[39] Sobre el liberalismo como elemento esencial para estar a la "altura de los tiempos", sobre su reforma y sobre el fascismo y el bolchevismo como regresiones frente a aquél, cf., Ortega y Gasset, J., La rebelión de las masas, Clásicos Castalia (ed. de Thomas Mermall), pp. 203-205.

[40] Ibid., p. 189.

[Volver](#)

Imprimir

Circunstancia. Año III - Número 6 - Enero 2005

Ensayos

ORTEGA Y GASSET, UN VIAJERO IMAGINARIO POR LA ARGENTINA

Marta Campomar

Cuando Ortega se define ante el argentino lo hace desde una óptica del visitante extranjero que roza por unos instantes el alma argentina. En el Instituto Popular de Conferencias antes de partir en su última etapa de permanencia se autodenomina un viajero que en público y privado ha expresado con áspera franqueza su sentir sobre la nación conforme él la iba sintiendo. En 1916 asegura que fue escuchado con respeto y aprecio. Comprendió el argentino de aquellos años que Ortega no era frívolo adulator ofreciendo meros espectáculos. Al partir para Madrid asegura que Argentina se ha convertido para él "en un caso experimental revelador" ya que los argentinos poseían cualidades poco conocidas en Europa y pertenecían a un escenario exótico nacido cuando el mundo civilizado ya estaba hecho. En los artículos de La Nación en los años 1923-1924 sobre un nuevo horizonte histórico abriéndose en Europa, Ortega le tomara el pulso a la idiosincrasia del ser americano que se sentía centro de sí mismo y desarrollaba una vocación imperial similar a la de Roma.

Ortega a lo largo de años de docencia medirá a estos pueblos jóvenes de América con una vara distinta a la europea ya que en su opinión no tenían la imaginación histórica para anticipar el porvenir, ni la larga memoria que conservaba experiencias de un largo pasado como tenían los pueblos viejos. Los americanos en general eran presentistas, vivían de la superficie inmediata e instantánea simplificando su ser, allanando complejidades con un pragmatismo ingenuo y avasallador, afrontando la situación que en cada momento sobreviene sin medir las consecuencias. Estos eran los anacronismos de los pueblos jóvenes de origen colonial de norte a sur de América, instalados en una zona vital de primitivismo facilista, desarrollando sentimientos de prepotencia y petulancia respecto a las civilizaciones matrices.

A los treinta años cuando se topó por primera vez con el componente social argentino el alma de Ortega era un incendio de entusiasmos que no sabía acercarse a las cosas sin intentar encenderlas y abrillantarlas con su fuego interior. Para estas fechas había conocido a la Gioconda austral, Victoria Ocampo. En su última despedida se manifestó pleno de erotismo afirmativo, de apetito por la belleza de la vida y por poblar el planeta de pensamientos dinámicos. El mundo sin amor, le confesaba a los argentinos, sin fervor o entusiasmo, se volvería erial inhóspito. Como europeo quería prenderse a las virtudes de la vida ascendente que le transmitía América y el sector que más le impactó fue el femenino, del cual derivó una gran parte de su cultura del amor y el homenaje a la mujer criolla de 1939 [1].

Ortega es consciente que en aquél entonces poco sabía del alma colectiva argentina y que no tenía datos para corroborar sus impresiones. Solamente dejaba caer ciertas insinuaciones útiles que ni siquiera necesitan ser exactas. Eran impresiones "de viajero rápido, que ha hecho resbalar su pupila sobre vuestra tierra. Añadiendo el comentario "Ni creo que viajero alguno haya tenido la grotesca pretensión de descubrir el país a los nativos". Como espectador, su mirada dibujaba imágenes de la nación visitada, como quien escribe un libro de viaje que son siempre libros ingenuos y refrescantes. Lo que dejará asentado es que "el viajero busca en sus andanzas renovación espiritual. Viajar por un pueblo extraño es valerse de un artificio que nos permite un renacimiento de nuestra persona, cuando viajamos volvemos a ser niños".

Desde el diario La Nación en los años 20 dejó asentada la premisa de que estas naciones jóvenes, nacidas como colonias de pueblos viejos, invertían la dinámica de la historia creando su propio modelo de civilización americana, con su "standard" de vida emprendedor de cara al futuro, que dejaba atrás errores del viejo continente. En este sentido, como español y europeo, los americanos de norte a sur le renovaban el espíritu y le incitaban a un perspectivismo cultural más amplio. Sin embargo, estos mismos americanos, sobre todo los argentinos que se sentían europeos, imitaban los modelos y corrientes ideológicas e intelectuales que les llegaban del viejo continente sin percatarse de los cambios en la estructura mental del europeo, que después de la guerra del 14 ya se instalaba dentro de una nueva perspectiva cultural. En su conferencia del teatro Odeón habría mencionado que existían entre España y las repúblicas hispanoamericanas profundas identidades compartidas, pero en aquel entonces lo que más le interesaba rescatar era la dimensión común, la sangre de un siglo joven que se iniciaba de forma turbulenta. El novecentismo de Ortega traía consigo una nueva sensibilidad que se traducía en un cambio rápido y hondo en la manera de sentir la vida. Lo que proponía era un nuevo régimen de atención con el gesto maravilloso de moverse para formar un orbe distinto. Para ello había que romper amarras con el siglo anterior, escéptico, agnóstico, positivista y seguro de sí mismo.

La visión orteguiana de 1916 en medio de la gran guerra europea era la misma de Heine: "el mundo europeo oía a violetas viejas". En Europa todo era de color desteñido, palúdico, de vitalidad menguante donde era imposible ahondar en las creencias, en las artes y en la vida cultural con nuevas apetencias innovadoras. Él mismo venía de una España harta de glorias y angustias que parecía tenderse hacia la muerte. Su raza se le presentaba hosca, severa, silenciosa mientras que la blanda ribera del Plata sobre una tierra grasa y ancha representaba la vida germinal. Era la Argentina un pueblo en "status nascens" absorbido por la organización económica y lleno de optimismo aspirante. Por otro lado la encontraba poco preocupada por la ciencia, demasiado pendiente de una moral utilitarista y escasamente vigilante a los cambios internacionales. Pero en conjunto era pueblo fuerte sano y niño.

[Volver](#)

experiencia mas aguda que puede hacer un español espiritual". La aventura americana le convierte en un meditador trasatlántico que incorpora a su pensamiento europeo una nueva dimensión que pretendía no solo el dominio de todo un continente sino desplazar a Europa del centro de Occidente. Estas aspiraciones de la doctrina Monroe de 1823, impulsaron a la discusión sobre el predominio norteamericano que amenazaba con la norteamericanización del viejo continente. En contra de estas expectativas Ortega planteaba desde el diario La Nación la alternativa de la unidad europea. Las discusiones americanistas con varios visitantes extranjeros que pasaron por Amigos del Arte entre 1929 y 1930 ponen en el centro del debate la esencia del "american way of life" dentro de la masificación y vulgarización que llegaba de Norteamérica y sus efectos nocivos sobre Europa. Este tema estaría explícito en La rebelión de las masas que se comenzó a escribir en 1929, incluyendo discusiones con argentinos sobre la cultura del confort y consumismo que tenía encandilados a los sudamericanos. Ortega en su artículo "Los nuevos Estados Unidos" [3] publicado exclusivamente en La Nación en marzo de 1931 y en su serie "Sobre los Estados Unidos" [4] que también aparecieron en este mismo diario en agosto y septiembre de 1932 deja clara su posición en este debate. A sus pares europeos les aseguraba que si los argentinos albergaban la falsa idea de la superioridad de América esta opinión le parecía propia de la petulancia de un pueblo joven; pero que los europeos de larga memoria se colocaran con boca abierta ante los Estados Unidos, embobados por su portentosa ascensión y exuberante riqueza, le parecía "chochez" o esnobismo. Sobre todo no aceptaba Ortega la denigración del viejo continente a expensas del hombre auroral norteamericano.

Desde 1917 al incorporar a sus modulaciones de raza europea a los pueblos americanos, prestos a actuar en la historia del planeta, Ortega comienza a mover su retina histórica entre dos dinámicas del tiempo divergentes, la europea y la americana con sus idiosincrasias particulares y patologías específicas. En Chile, en 1928 ante el Parlamento, admite que puede interponerse algún error óptico en su concepción del problema social americano, sin embargo la tendencia a exagerar defectos no oscurece la discusión esencial sobre el destino individual y colectivo de las naciones hispanoamericanas encandiladas por utopías propias y ajenas.

La tendencia al dramatismo del corazón lo pondrá en marcha Ortega en sus artículos del año 29 "La Pampa... promesas" y "El hombre a la defensiva" [5] de resonancias intimistas, hasta el punto en que aparecieron en el Espectador VII bajo el epígrafe de Intimidaciones. Analizando paisajes sentimentales con la mirada del intruso, al cruzar por Mendoza a Chile sintió la invasión de la Pampa tras largos años de ausencia. Retomando sus reflexiones sobre el fenómeno de una nación tierra de mies, que vive de las ilusiones generosas de su Pampa húmeda, saca conclusiones sobre el estilo de vida evaporada y fugaz del criollo, advirtiendo que cuando las promesas omnímodas no se cumplen las derrotas en Argentina eran atroces. Queda el hombre como mutilado, en seco, sin explicaciones y cortada toda comunicación con la verosimilitud en que posaba su destino promisorio.

Ortega, en sus ensayos de esta época y en la estructura del paisaje pampeano, admite que "no es fácil que un extraño acierte con los secretos de un terruño", comentando que estos secretos de la intimidad de una nación se absorben con las raíces del ser y exigen por tanto radicación. Observa que el argentino se enoja o irrita cuando un viajero al hablar de su tierra padece un error de apreciación. A Ortega esta conducta le parece natural, pero advierte que le mente autóctona saturada de su realidad pierde la perspectiva. El nativo debería aprovechar de esta paradoja de la verdad del viajero porque aun la línea errónea del extraño, puede contener pedazos de la auténtica verdad. Ortega establece diferencias entre el viajero turístico de la agencia Cooks y el que viene a la Argentina como inmigrante, o para concluir un negocio o dar conferencias. Una cosa es ir a hacer y pasar y otra ver y estar. "A mi juicio --opina-- esto último es la esencia del viaje. Justamente las dos cosas, ver y estar". En su análisis Ortega pondrá distancia entre el inserto en su realidad cotidiana acelerada, que no tiene tiempo para una actitud receptiva y quieta, y el de fuera que le permite medir el paso ante las cosas.

De los dos ensayos, "El hombre a la defensiva" fue el que provocó desde la prensa argentina una reacción fulminante que generó todo tipo de opiniones sobre la sociología argentina. Molestó que Ortega, al retomar la visión de una sociedad llena de agujeros, fracturas y ausencias, cuestionara a fondo la veracidad del sueño argentino. La performance maravillosa de la historia argentina que fascinaba al visitante, su fértil tierra, sus adelantos urbanos y sorprendente Estado, no eran para Ortega indicio de verdadero progreso. El rebosante Estado nacional, de autoridad similar al de Berlín, con un fuerte perfil jurídico y gendarme de instituciones públicas, conservaba un curioso desequilibrio entre la realidad social y su gran idea de Estado. El Estado-Nación que se mira a si mismo y se proyecta en alto modulo, vivía de espaldas a la espontaneidad social sin ajustar su fabuloso cuerpo mecánico a los derechos del ciudadano, al alma individual del hombre argentino. A pesar de sus aspiraciones imperiales y la altanería de sus proyectos, la vida argentina tenía pobre programa. Sospechaba Ortega que esa alta idea de sí mismo que arrastraba el argentino, provenía del factor económico anidado en la fertilidad de sus tierras. Sin embargo en tiempos de autoritarismos de masas internacionales, teme que de la valoración hipertrófica del Estado y de sus masas funcionando arrolladoramente, resulte que estén imitando el modelo europeo fascista.

Ortega destaca de este fino análisis que comienza en "La Pampa... promesas" y se extiende a "El hombre a la defensiva", que el problema de la intimidad argentina es que se vive de una ilusión óptica, de una careta pública sin fondo vital. Este carácter de ficción falseada le conduce a asumir una conducta a la defensiva que frena y paraliza su ser espontáneo y deja solo en pie su persona convencional. En la Argentina el puesto o función social de un individuo se halla siempre en peligro por el apetito de otros quien con audacia quiere arrebatarlo. El individuo mismo no se siente seguro de la plenitud de su título con el que ocupa el puesto o rango. Esto genera una estructura psicología a la defensiva que Ortega ha notado sobre todo en las masas burocráticas del Estado aumentando vertiginosamente en las presidencias de Irigoyen.

[Volver](#)

El fenómeno proviene de los embates de la inmigración con su feroz apetito individual, exento de disciplina interior, y con la exclusiva mira de hacer fortuna rápida. El afán de riqueza es anómalo, exorbitante, justifica cualquier audacia y fin mediato. Se generan gigantones agresivos. Dentro de este mismo contexto se crean cátedras, oficios, puestos profesionales de ejercicio improvisado sin que el ocupante tenga los dotes personales para ocuparlo con eficiencia. No acepta su puesto como individual destino, para lo único que le interesa es para su avance en fortuna y jerarquía social. Los oficios son camisas de serpiente que se cambia en quien las vista.

Este análisis de la incompetencia burocrática argentina y de un Estado rentista pasa también a la sociedad factoría y a su hombre abstracto todavía no argentinizado. El hombre histórico, el terrateniente colono ya estaría afirmado. No ocurre lo mismo con el que viene del aluvión atlántico que el mar ha traído con derechos y exigencias sociales reprimidas. Con lo cual quedaría pendiente qué tipo de cohesión social estaría armándose en Argentina y como controla el Estado las hordas que pasan por el puerto de Buenos Aires.

No todo en América es uniforme. Ortega percibe grandes diferencias en el desarrollo del Norte y del Sur. Respecto a distintos niveles de madurez social en 1928 anticipa que Chile y Uruguay son sociedades más estables que la Argentina porque han crecido pausadamente. En el vertiginoso aceleramiento argentino convive una relativa madurez con rasgos primitivos. Los argentinos no se toman el tiempo necesario para crecer lentamente y asentar sus instituciones nacionales sobre bases sólidas. Cuando se vive de una ilusión óptica, de una gran falta de autenticidad que afecta la vida personal, profesional y amorosa, se crea un tipo de sociedad vital pero insegura. Al argentino le resbala su destino concreto, no lo asume viviendo siempre de lo que le llega de afuera y mal asimilado.

La respuesta de Ortega a la conmoción que produjeron sus artículos del Espectador se publicó en 1930, en La Nación bajo el título de "¿Por qué he escrito 'El hombre a la defensiva'?" [6]. Allí Ortega reafirma su verdad radical biográfica diciendo que a la Argentina le debe capítulos centrales de su vida. Son para él palabras gruesas en tanto que su vida es lo único que le interesa en el universo. La deuda que tiene con los argentinos no la expresa como otros transeúntes con halagos, sino con la sinceridad absoluta de quien comparte la intimidad. Para Ortega las páginas irritantes del Espectador son las primeras monedas para pagar su deuda afectiva, alegando que "una vida bien medida en su auténtico destino no vive de la benevolencia crítica de los prójimos".

Con los años, Ortega devolvería el beneficio de esta intromisión incorporando al argentino en textos como La rebelión de las masas, Ideas y creencias, Misión de la Universidad, El hombre y la gente, Sobre la razón histórica y muchos otros textos importantes de su pensamiento que se desparraman sostenidamente por las páginas de La Nación. Ortega presenta este quehacer docente como una tarea junto al argentino dándole a entender que en su vida lo que más le hacía falta era una profunda reforma moral, una búsqueda de identidad más auténtica. Para poder vivir de su propia sustancia en todos los órdenes: económico, político, intelectual, el argentino necesitaba sumirse en el duro quehacer de descifrar su individual destino. Su observación es que "sólo así podrán modificarse la moral colectiva, el tipo de valores preferidos, el standard de virtudes y modos de ser, para que, prestigiados, informen con fértil autonomismo, la existencia argentina".

En 1930 Ortega afirmaba que el argentino al no vivir de sí mismo se sentía desmoralizado "y por ello no vive su vida, y por ello no crea ni fecunda ni hincha su destino" añadiendo que "Para mí la moral no es lo que el hombre debe ser, pero por lo visto puede prescindir de ser, sin que es simplemente el ser inexorable de cada hombre de cada pueblo. Por eso, desde siempre y una vez más en mis conferencias últimas de Buenos Aires, anunciaba yo un posible curso de Ética —que ya no sé bien si haré". Es en este sentido moral que encuentra al hombre argentino en conflicto consigo mismo, en un momento grave de su historia nacional. Después de dos generaciones en que ha vivido de fuera, "tiene que volver a vivir de su propia sustancia en todos los órdenes: económico, político e intelectual". La falta de autenticidad, se le vuelve dilema nacional porque no determina que tipo de nación quiere ser. Su autoengaño respecto a quien es y quien quiere ser no le permiten delinear su destino y marcar un rumbo más certero.

En los críticos años 40 con otra guerra mundial iniciándose Ortega insistirá desde La Nación, sobre todo en su serie Del Imperio Romano, en esta búsqueda de autenticidad, en la necesidad de que el argentino adaptara la piel de su Estado-Nación a sus necesidades sociales sin imitar modelos extranjeros. No bastaba con gritar a voz en cuello ideales y utopías, palabras sin sustancia como Libertad, Progreso y Democracia, utilizados como lenguaje de evasión porque no le servían para realmente ir a las cosas. El argentino vivía de un ser y país imaginario tomando la postura de aquel personaje irreal que anulaba y atrofiaba la intimidad, "que es nuestro único tesoro verdadero, que es la sola potencia efectiva capaz de crear, en todo orden, desde la ciencia, pasando por la política, hasta en el amor y la conversación".

Una de las grandes fallas del sistema, provenía de la falta de una minoría enérgica que suscitara una nueva moral en la sociedad. Intuye Ortega que las clases dominantes a las que imitan otros sectores que desean ascender socialmente, vivían cultivando una postura narcisista, se miran a sí mismos, les gusta como son y se muestran intratables con quienes desnudan la perpetua deserción en que viven. Llevado este defecto a nivel nacional, la gesticulación de alto módulo de su Nación-Estado genera una sociedad que impone al individuo grandezas que en realidad no existen. Da a entender que el nacionalismo argentino, de varios matices ideológicos se basa en estas premisas de ideales falsos que conducen a la evasión argentina sin llegar nunca a "las cosas".

Vista desde una perspectiva menos lejana que la de Ortega, quien escribía estas sugerencias en tiempos de Irigoyen y de dictaduras militares, el escritor Arturo Jauretche en 1966 habiendo ya pasado por el populismo peronista, con el pueblo base sepultado por los militares y revoluciones insensatas, recrea en su libro El Medio Pelo en la sociedad argentina su propio espejo de modalidades argentinas. Encuentra que el argentino sigue viviendo de aparentar lo que nos es, con una composición de clases y sectores nacionales y burocráticos que dentro de la sociedad construyen su status sobre una ficción. El mismo molde del viejo terrateniente de carne y cereal que gastó su dinero en París o del liberal utópico de progreso indefinido viviendo de promesas incumplidas que desarticulan a la nación, pasaba a ser modelo del despilfarro y vaciamiento nacional recurrente en las crisis cíclicas del país. En veinte años de ausencia orteguiana se vivía una nación que en vez de crecer, se habría achicado porque seguía jugando con un delirio de grandeza sin un modelo de capitalismo propio ni una economía integrada. El dinero rodante cambiaba de mercado, el tablero mundial se modificaba mientras el argentino seguía soñando con solucionar problemas pagando con cosechas. La Pampa... promesas, como insinuaba Ortega en 1929, era una rueda de la fortuna que podía paralizarse y la derrota sería tremenda.

Puntualizaba Ortega en 1929 que "el alma criolla está llena de promesas heridas", que sufre radicalmente de un divino descontento y arrastra su vida entre fracasos mayores o menores instalados en otra vida prometida. Este vivir en lo periférico, ajeno al de fuera, amándose y mirándose a sí mismo eternamente, le ponía ante el mundo

como símbolo de humanidad deficiente. Contrariamente a los americanos del norte, los argentinos vivían de una meta parcial, con una sociedad poco habituada a exigir competencia, improvisando rangos, oficios, y destinos transitorios. Lo único que les interesaba era su avance en fortuna y jerarquía social. Estos defectos, sobre todo el inmoderado apetito de fortuna que Ortega detectó en 1929 en sus dos ensayos del Espectador, quizás ofendan todavía algún fantasma íntimo de un capitalismo progresista mal asimilado, pero nadie duda que su radiografía fue certera y que este viajero imaginario nos estremeció detectando síntomas profundos de nuestra forma de ser nacional, guardando "la equidistancia entre el halago y el vejamen" como era su estilo entre argentinos.

[Volver](#)

[1] Se alude a los textos que Ortega escribió sobre el tema del amor y que fueron agrupados en el libro Estudios sobre el amor. Primera edición en 1941 (en O.C., 1983, vol V), aunque los textos fueron escritos y publicados en los años veinte, en fechas cercanas al "Epílogo al libro De Francesca a Beatrice" de Victoria Ocampo que Ortega dedicó a su amiga en 1924 (vol III, pp. 317-338). El homenaje a la mujer criolla es un charla radiofónica que dio Ortega en Buenos Aires en 1939 y que publicó por primera vez en el volumen Meditación del pueblo joven, que apareció póstumamente en 1958 (O.C., vol VIII, pp 411-446)

[2] Cfr. segundo número de El Espectador (O.C., 1983. vol II, pp 129 y ss)

[3] Recogido en O.C., 1983, IV, pp 357-361

[4] Cfr., O.C., 1983, IV, 369-381.

[5] Recogidos en El Espectador VII (1930), O.C., 1983, pp 635-663.

[6] En O.C., 1983, IV, pp 69-74.

[Volver](#)[Imprimir](#)

Circunstancia. Año III - Número 6 - Enero 2005

Ensayos

LA FUNCIÓN BIOGRÁFICA DE LOS ARQUETIPOS. A PROPÓSITO DE MIRABEAU O EL POLÍTICO

Juan Padilla Moreno

Siempre he creído ver en Mirabeau una cima del tipo humano más opuesto al que yo pertenezco, y pocas cosas nos convienen más que informarnos sobre nuestro contrario. Es la única manera de complementarnos un poco. Nada capaz para la política, presumo en Mirabeau algo muy próximo al arquetipo del político". Así introduce Ortega en su librito *Mirabeau o el político*, publicado en 1927, el concepto de "arquetipo". A renglón seguido afirma: "Arquetipo, no ideal. No deberíamos confundir lo uno con lo otro". Tenemos, pues, un concepto: el de arquetipo; un ejemplo: el arquetipo del político; y un caso que se presenta como cima de este arquetipo concreto: el de Mirabeau. Vamos a tratar de aprehender desde un punto de vista filosófico la realidad a que está refiriéndose Ortega.

Es sabido el interés de Ortega por el conocimiento biográfico. Fue gran lector de biografías, y autor de algunas, aunque en un sentido poco convencional. Esta de Mirabeau es una de ellas. En el género biográfico se pueden incluir escritos como Kant (1930), Goethe desde dentro (1932), Velázquez (1954), Goya (1958); pero la lista sería mucho más larga si incluyéramos artículos y escritos más breves. El grado de profundización en la vida de los personajes en cuestión es distinto según los casos. En algunos, como el de Goethe, lo que más le interesa a Ortega es desentrañar la vocación más íntima y auténtica del personaje y señalar su grado de fidelidad a la misma. Son quizá las biografías en el sentido más propio de la palabra. Algo semejante ocurre con su semblanza de Velázquez. En sus escritos sobre Kant, en cambio, el interés se dirige especialmente a la comprensión de la circunstancia histórica en que brota la obra del genial filósofo. En Mirabeau o el político Ortega busca otra cosa. No le interesa la vida íntima ni la vocación más honda de Mirabeau (que le parece, por lo demás, poco atractiva). Tampoco le interesa especialmente su contextualización histórica. Lo que persigue en él son los resortes internos que lo constituyen en caso ejemplar y extremo de un arquetipo, el del político. Más que su vida le interesa su ejemplaridad; le interesa su vida en cuanto que es ejemplar. Pero como se trata de una ejemplaridad vital, de arquetipos vitales, biográficos, es menester verlos en ejecución, actuando.

Lo que mueve a Ortega, como veremos, es un interés hondamente metafísico. Porque, no nos engañemos, "arquetipo" es un concepto metafísico, y lo que vamos a presenciar es una batalla más de Ortega contra el idealismo, el idealismo metafísico.

Arquetipo, en efecto, se opone a ideal. "Los ideales son las cosas según estimamos que debieran ser. Los arquetipos son las cosas según su ineluctable realidad. Si nos habituásemos a buscar de cada cosa su arquetipo, la estructura esencial que la Naturaleza, por lo visto, ha querido darles, evitaríamos formarnos de esa misma cosa un ideal absurdo que contradice sus condiciones más elementales". Los arquetipos son, por lo pronto, las condiciones que impone la realidad a cualquier proyecto vital, a cualquier biografía; condiciones básicas de compatibilidad. Son esquemas de tipos humanos constituidos por los rasgos mínimos "composibles", como diría Leibniz. Los arquetipos se definen por contraposición; lo decisivo es que hay rasgos, notas, que son incompatibles, que se excluyen. Esto, que en la naturaleza resulta evidente, no lo es menos en la vida humana, si se toma en su integridad, con todos sus elementos constitutivos, los elementos necesarios y los de libre configuración.

Si los ideales se tomaran en serio, tendrían que partir de los arquetipos. Antes de preguntarnos sobre la configuración ideal de una vida, para que este ideal tenga verdadero relieve y contenido, tenemos que preguntarnos por la posibilidad concreta de su realización; y no por lo que respecta a las circunstancias contingentes y azarosas, sino en lo tocante a la posibilidad de estructuración de los elementos vitales básicos. El estudio de los arquetipos sería en este sentido estructuralismo; no un estructuralismo inerte, sino un estructuralismo biográfico. Los ideales humanos y morales quedan reducidos, de lo contrario, a meras abstracciones.

El idealismo que no tiene en cuenta las condiciones impuestas por la realidad propone como "deseables", no sólo cosas que de hecho no son deseables en el sentido de que no pueden desearse eficazmente, sino además cosas que son deseables en muy escasa medida precisamente por su grado de abstracción, que las hace muy poco apetecibles. Sólo lo que se imagina con cierta concreción resulta realmente atractivo. "El 'idealismo' vive de falta de imaginación". "El 'ideal' al uso es menos, y no más, que la realidad".

Esto, por supuesto, no significa que no haya imperativos ideales en la vida. Los hay; pero estos imperativos no constituyen un bloque monolítico, no son un esquema fijo, sino varios —según los arquetipos—; y, en definitiva, los hay en la vida de cada cual. ¿Significa esto que lo que es bueno para unos no es bueno para otros? Significa que lo que unos pueden, otros no pueden hacerlo —se entiende, mientras sigan siendo lo que son.

Todas estas ideas generales las va descubriendo Ortega magníficamente en su ensayo sobre Mirabeau o el arquetipo del político. Y viene a cuento de que, habiendo sido Mirabeau un político genial que anticipó, en el agitado período de la Revolución Francesa, lo que sería la política del siglo XIX, fue sometido a una especie de proceso post mortem y expulsado del Panteón de Grandes Hombres porque se habían descubierto ciertas "inmoralidades" en su vida. Joseph Chénier lo acusó ante la Asamblea afirmando que "no hay grande hombre sin virtud".

[Volver](#)

“La humanidad es como una mujer que se casa con un artista porque es artista y luego se queja porque no se comporta como un jefe de negociado”, dice Ortega. Tanto el artista como el jefe de negociado pueden ser hombres “virtuosos”, pero las virtudes que tengan en cuanto tales no serán las mismas. Esta es la cuestión. Joseph Chénier es un alma mediocre, y lo que dice sería cierto si estuviera juzgando a un hombre como él. Pero cuando se trata de un hombre grande, magnánimo, las virtudes de que se trata son otras. No es que las virtudes del pusilánime (la honradez, la veracidad, la templanza sexual) no sean virtudes; lo son. Pero en el sistema de las virtudes del alma grande y creadora, las que podríamos llamar virtudes conservadoras desempeñan un papel subordinado. Y no reconocer esta subordinación supone en el fondo una perversión moral, “pues no es sólo inmoral preferir el mal al bien, sino igualmente preferir un bien inferior a un bien superior. Hay perversión dondequiera que hay subversión de lo que vale menos contra lo que vale más. Y es, sin disputa, más fácil y obvio no mentir que ser César o Mirabeau” [1].

Esto plantea un problema moral, que es a la vez biográfico y metafísico. “En vez de censurar al grande hombre porque le faltan las virtudes menores y padece menudos vicios, en vez de decir que ‘no hay grande hombre sin virtud’, en vez de coincidir con su ayuda de cámara, fuera oportuno meditar sobre el hecho, casi universal, de que ‘no hay grande hombre con virtud’; se entiende con pequeña virtud” [2]. Es un hecho que puede resultar incómodo, perturbador, inquietante; pero es un hecho, que no puede eludirse.

“Es posible que el régimen de magnanimidad —sobre todo en el hombre público— incapacite para el servicio a las virtudes menores y arrastre consigo automáticamente la propensión para ciertos vicios”. Cabe contestar que, en principio, esta incompatibilidad no es absoluta; pero, dado que no vivimos en una circunstancia ideal, sino concreta y limitada, la imposibilidad puede ser perfectamente real.

Los arquetipos, además de esta dimensión moral, tienen otra, previa, psicológica —con raíces incluso fisiológicas—. Pensemos en el arquetipo del político. En la vida se puede ser o impulsivo o reflexivo. ¿Se puede ser las dos cosas al mismo tiempo? Nuestra personalidad puede estar constituida por distintas dosis de estos componentes. Nadie carece enteramente de ninguno de los dos. Pero no se puede ser las dos cosas, impulsivo y reflexivo, al mismo tiempo. En el político domina la impulsividad. El político es un hombre de acción. “Todo menos soñar; es decir: imaginar que se hace algo sin hacerlo”. El impulsivo actúa, y luego, acaso, reflexiona sobre lo que ha hecho. La reflexión, en caso de darse, es posterior, no previa (por eso, el acto moral por excelencia de este tipo de caracteres es el arrepentimiento, no la abstención del mal; sólo se puede reclamar de ellos “una bondad homogénea con su temperamento”, “una bondad impulsiva, que no resulta de una deliberación, como la escrupulosidad, sino de la sanidad nativa de los instintos”). El hombre de acción se ocupa; el intelectual se preocupa.

El hombre de acción además, y el político de manera especial, es poco escrupuloso con la verdad; no se preocupa mayormente por la precisión y veracidad intelectuales. Tiene incluso cierta afición a la farsa y el histrionismo.

Vive volcado al exterior, identificándose con los conflictos de su entorno; lo que tiene dos grandes consecuencias psicológicas: en primer lugar carece de intimidad y, en segundo lugar, muestra una sorprendente falta de susceptibilidad. Por carecer de intimidad, suele ser, según Ortega, un hombre poco interesante para las mujeres, al menos para las no afectadas de frivolidad. Esta ausencia de intimidad hace que, por otro lado, apenas se le pueda acusar de egoísta, porque su yo, su interés, suele coincidir con algo que está fuera de él, que abarca e interesa a más gente. Respecto a la falta de susceptibilidad, dice Ortega: “¡Buena fuera que, obligado a resolver conflictos exteriores, llevase también en su interior conflictos! Por fortuna, existe lo que yo llamo un cutis de grande hombre, una piel de paquidermo humano, dura y sin poros, que impide la transmisión al interior de heridas desconcertantes. También habría incongruencia en exigir al político una epidermis de princesa de Westfalia o de monja clarisa” [3].

Todos estos elementos (“impulsividad, turbulencia, histrionismo, imprecisión, pobreza de intimidad, dureza de piel”) son necesarios, forman parte del arquetipo. Pero no bastan para constituir a un gran político. Además de estos rasgos de carácter, hacen falta otras cualidades más específicamente políticas. El político tiene que tener tacto y astucia para conseguir de otros hombres lo que desea. Tiene que tener “cierto sentido, y como afición nativa a la justicia”. Tiene que saber administrar, al modo de una industria, los intereses materiales y morales de una nación. Todo esto es necesario, pero no basta. El gran político viene a ser “como un alto edificio, en que cada piso sostiene al que le sigue en la vertical. La política es la arquitectura completa, incluso los sótanos”. Las cualidades extrañas y más o menos viciosas son “los cimientos subterráneos, las oscuras raíces que sustentan el gigantesco organismo de un gran político”.

Finalmente, nos da Ortega la definición de lo que constituye para él al gran político. “Hay un sentido de la palabra ‘política’ que me parece la cima de su complejo significado y que es, a mi juicio, la dote suprema que califica al genio de ella, separándolo del hombre público vulgar. Si fuese forzoso quedarse en la definición de la política con un solo atributo, yo no vacilaría en preferir éste: política es tener una idea clara de lo que se debe hacer desde el Estado en una nación” [4].

Son de alguna manera las cumbres las que definen los arquetipos. Y lo son porque en ellas se dan los verdaderos ideales, los ideales realizados, los ideales que se apoyan en la verdadera estructura de la realidad.

Ortega no niega el ámbito del deber ser, no niega en este sentido los ideales. Negar el deber ser sería negar la historia. Sería afirmar los arquetipos en un sentido mítico frente a la innovación, que es lo propio del ámbito de la moral, del deber ser. Si no hubiera más que realidad en el sentido de necesidad, sólo habría arquetipos en el sentido de las culturas primitivas, eterno retorno [5]. Ortega evidentemente afirma los arquetipos en otro sentido. En un sentido que no niega los verdaderos ideales, los que traspasan la realidad asumiéndola, no haciendo abstracción de ella. Ni mero ser ni mero deber ser, sino deber ser lo que se pueda ser.

Aún hay que decir algo más acerca de los “vicios” propios de un prototipo humano y de un hombre magnánimo. Dado que las sombras son inevitables en medio de las luces, lo que hace que un ser humano, a pesar de tener sombras, sea un buen ejemplar de un tipo determinado es que esas sombras estén en su debido sitio; es decir, estén en función del proyecto que tal tipo humano encierra. Por ejemplo, se ha reprochado a Mirabeau su venalidad; y es cierto que Mirabeau se vendió. Pero lo que hace de Mirabeau un magnífico ejemplar de político es

que no hizo su política en función de esta venalidad; sino al contrario, su venalidad estuvo en función de su elevada visión política. Si era inevitable venderse a alguien, lo hizo con suma elegancia.

No sólo eso. El hombre grande, por la intensidad de su acción, está expuesto a mayores riesgos. No es más virtuoso el que menos cae en la tentación, sino el que más veces la supera. "El venal Mirabeau es uno de los hombres que se han vendido menos, si se advierte que es uno de los hombres que más se ha querido comprar. El pusilánime, al hacer su cuenta al grande hombre, olvida siempre el otro factor, que es el esencial: su grande hombría" [6].

[Volver](#)

Una verdadera psicología empírica debería trazar los perfiles de estos arquetipos. No es tarea fácil. Se trataría probablemente de una clasificación no menos rica que la de las especies animales y vegetales, con la complicación añadida de la variabilidad histórica y biográfica propia de lo humano. Ortega, en otros escritos, se ha ocupado también de otros "arquetipos". Es muy interesante, por ejemplo, a este respecto, su Prólogo a Aventuras del capitán Alonso de Contreras, de 1943. Se trata en él del arquetipo del aventurero. Si el tipo del político era contrario al intelectual Ortega, lo es más aún el del aventurero, tal como él nos lo describe. Pero Ortega, como dice él mismo, quiere "dilatarse su horizonte de humanidad". El caso del capitán Contreras es también ejemplar: "La existencia de Alonso de Contreras nos presenta un ejemplo superlativo y químicamente puro de hombre aventurero". El aventurero tiene muchos rasgos en común con el político: la impulsividad, la falta de reflexión e intimidad, el coraje y la energía física... A veces coinciden en una misma persona, como en el caso de Napoleón ("el mayor aventurero", que confesaba: *D'abord je m'engage, puis j'y pense*). Al aventurero y al político los compara Ortega con un titán (más y menos que un hombre). Aunque la imagen zoológica más expresiva del aventurero es la del saltamontes.

Sin embargo, el verdadero político, el político completo, tiene una nota de intelectualidad que falta en el aventurero y que es necesaria en este para tener una "idea clara" de su misión. "Esta nota de intelectualidad — dice en fin Ortega— que, como un fuego de San Telmo, corona la enérgica figura del hombre de acción, es, a mi juicio, el síntoma que distingue al político egregio del vulgar (animalote) gobernante. Porque esos otros ingredientes, sin duda brutales, que constituyen su soporte vital, su peana psicofisiológica, aparecen en no pocos individuos. Casi todos los hombres de acción los poseen. Pero éste es, a mi juicio, el error: creer que un político es, sin más ni más, un hombre de acción, y no advertir que es el tipo de hombre menos frecuente, más difícil de lograr, precisamente por tener que unir en sí los caracteres más antagónicos, fuerza vital e intelección, impetuosidad y agudeza. (...) Conviene dar nombre a esa forma de intelectualidad que es ingrediente esencial del político. Llamémosla intuición histórica" [7].

A través de la biografía de Mirabeau, sucintamente expuesta entresacando unos cuantos rasgos y gestos expresivos, Ortega dibuja en su ensayo esa figura humana que es el político, uno de los muchos tipos que constituyen la estructura empírica de la vida humana, según la acertada fórmula de Marías. Un análisis riguroso de la vida humana, de la vida biográfica, descubre esta y otras estructuras que aportan a la vida de cada cual su dosis de fatalidad. Son las generaciones históricas otra estructura fatal; pero los arquetipos se sitúan en un estrato de la realidad todavía más hondo. Sin atrevernos a decir que sean intemporales —sería una exageración, es decir una falsedad—, sí diríamos que subyacen a las generaciones o, usando la bella expresión de Unamuno, que son intrahistóricas. Ortega insiste en que la vida es libertad. Pero sabe igualmente que no es sólo libertad. No se deja deslumbrar por ella. Para él la vida es un fatídico elegir, un tener que ser forzosamente libres. Pero la elección no es absoluta. El margen de elección es muy reducido. Es menester escoger entre un repertorio limitado de posibilidades, a lo sumo inventar algunas nuevas, condicionadas por nuestro pasado. Es lo que Sartre no quiere ver. *Je ne peux pas me choisir comme n'importe quoi*. Y sobre todas esas forzosidades se asienta, o mejor, surge en medio de toda ellas, esa otra forzosidad *sui generis* que es la vocación.

[Volver](#)

[1] Obras completas, III, Alianza Editorial – Revista de Occidente, Madrid 1987, 613-614.

[2] Obras completas, III, ob. cit., 610.

[3] Obras completas, III, ob. cit., 625.

[4] Obras completas, III, ob. cit., 625.

[5] Cf Mircea Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour*, Gallimard, París 1969, especialmente el capítulo *Archétypes et répétition*.

[6] Obras completas, III, ob. cit., 616.

[7] Obras completas, III, ob. cit., 635 y 636.

[Volver](#)

Imprimir

Circunstancia. Año III - Número 6 - Enero 2005

Ensayos

EN TORNO A LOS 26 AÑOS DE ORTEGA Y GASSET: LA RIGUROSA CRONOLOGÍA VIVIENTE

Noé Massó Lago

1. [La jornada iluminada](#)
2. [1909-1910: itinerario bio-bibliográfico del joven Ortega](#)
3. [El corazón de Adán](#)

BIBLIOGRAFÍA

1. La jornada iluminada

Es ya costumbre aludir, en las reconstrucciones biográficas acerca de Ortega y Gasset, a una constante enigmática que maneja en sus textos, "los veintiséis años". Constante, en tanto no es ocasional, pues se reitera en diversos escritos. Enigmática, en tanto no se explica, sino que se registra como un hecho. Sin afán de ser exhaustivo, la cifra puede registrarse en, por lo menos, cuatro textos de épocas diferentes:

En la carta a su padre del 9 de agosto de 1902, escrita a los diecinueve años, al proponer su "proyecto heroico" de estudios: "...y me encontraba a los 26 años con una cantidad de conocimientos prodigiosa y sería uno de los españoles con más puntos de vista. Ya podía en ese momento comenzar a escribir..." (CJE 90)

En las "Ideas sobre Pío Baroja" de *El Espectador* 1, escritas con treinta y dos años, señala impreciso "hacia los treinta años": "no es aún tristeza, ni es amargura, ni es melancolía lo que suscitan los treinta años: es más bien un imperativo de verdad y una como repugnancia a lo fantasmagórico. Por esto, es la edad en que dejamos de ser lo que nos han enseñado (...) Queremos ser, ante todo, la verdad de lo que somos" (EE1, OC II [04], 216)

En el "Prólogo para alemanes" de 1934 (OC VIII [58]), escrito a los cincuenta y un años, concreta la edad en tres ocasiones: "...al llegar a los veintiséis años –fecha que suele ser decisiva en la carrera vital del pensador- no era ya neokantiano." (p. 32), "...andábamos en torno a los veintiséis años, una fecha decisiva en la evolución intelectual de la persona..." (p. 34), "Los veintiséis años –entiéndase, claro está, con alguna holgura la cifra- es el momento de más esencial partida para el individuo." (p. 42)

En noviembre de 1940, con cincuenta y siete años, conferenciando sobre Vives en Buenos Aires, vuelve sobre la cifra al exponer la mecánica de las generaciones: "Es la edad, sobre todo a los veintiséis años, en que suele iluminarle la primera vaga intuición de lo que van a ser sus primeras ideas y gustos..." (OC IX [65], 518). Un mes después, en "El intelectual y el otro", insiste: "La cronología viviente es muy rigurosa. No da lo mismo un año que otro. Son los veintiséis años. Sin duda hay excepciones, y alguna muy clara, casuística (...) Pero en los temas más sustanciosos, más humanos, son los veintiséis años la jornada iluminada del primer éxtasis" (OC V [64], 510).

Los veintiséis años son, según Ortega, el momento en que el pensador deja de ser receptivo, acoge su propia espontaneidad y se hace cargo de sus ideas germinales. Sorprende tal rigor al abordar una sustancia imprecisa como la vida humana. Ortega es consciente de ello, pero no da razón ni explicación: en su insistencia tan sólo restringe el alcance de la afirmación a los "pensadores" o "intelectuales", admite cierta "holgura" en la edad y nos remite a su propia experiencia o al análisis empírico: "Búsquese en la biografía de los pensadores y se hallará que con sorprendente frecuencia es la fecha de sus veintiséis años aquella en que dentro de ellos hicieron su germinal presentación los motivos intelectuales que van a ser más tarde su obra original" (OC VIII [58], 34).

Ignoro si alguien ha asumido tal tarea. La primera tentación, desde luego, es acudir a la vida del propio Ortega para corroborar la cifra. Partiendo de ella, autores como Julián Marías o Antonio Rodríguez-Huésca, entre otros, han dedicado páginas profundas al estudio de "Renan" (febrero-marzo de 1909) y "Adán en el paraíso" (mayo-agosto de 1910), encontrando en este último la primera exposición de las ideas orteguianas sobre la vida.

La intención de este artículo es entrometerse entre ambos textos, ciñéndose a la cronología para recorrer, una vez más, y a la luz de los datos actuales, los veintiséis años del joven filósofo. El interés reside en aproximarse a su evolución intelectual, advirtiendo el primado radical de la propia vida sobre las construcciones del pensamiento, que es, precisamente, la intuición germinal de Ortega y Gasset. Para ello es necesario explorar las vivencias del joven madrileño entre mayo de 1909 y mayo de 1910, repasando en orden cronológico sus escritos, recomponiendo en la medida de lo posible sus circunstancias y atendiendo a sus ideas anteriores y posteriores, a fin de obtener una integral cuyo resultado es el alma de José Ortega.

[Volver](#)

2. 1909-1910: itinerario bio-bibliográfico del joven Ortega

El 9 de mayo de 1909 José Ortega, soltero, Doctor en Filosofía por la Universidad Central de Madrid, Profesor

titular de Psicología, Lógica y Ética en la Escuela Superior de Magisterio, cumple veintiséis años. Reside en Madrid desde septiembre de 1907, en que ha regresado a España tras pasar un año en la Universidad de Marburgo estudiando con Cohen y Natorp. A lo largo de 1908 se ha empeñado en un intenso esfuerzo de "pedagogía social" y "vigorización cerebral" del país, ha impulsado el semanario Faro, opositado a la plaza de Magisterio, participado en el primer congreso de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias y publicado unos treinta artículos exponiendo perspectivas filosóficas, convicciones científicas, principios éticos y posturas políticas en consonancia con la Escuela de Marburgo. Declarándose clasicista, liberal, socialista y, en sentido kantiano, idealista, ha entrado en sucesivas polémicas con Maura Gamazo, Maeztu, Azorín o Unamuno, bajo la bandera de la Cultura. Oculta bajo la formación germánica, la militancia científica y la férrea disciplina objetivista a la que ha sometido su "yo irracional", esconde una inconfesable aspiración a un "yo más cumplido", aguarda una renacentista "aurora italiana" y alimenta en secreto teorías estéticas con las que espera redimir el "alma de España" (CJE 555,574).

Tras el constante debate político de 1908, los escritos de la primera mitad de 1909 revelan cierto cambio de tono. Entre febrero y marzo publica en El Imparcial el grueso de la serie "Renan". El 21 de febrero aparece "Pidiendo una biblioteca", el 20 de marzo "Tropos" y el 13 de abril "Al margen del libro Colette Baudoche de Maurice Barrés", recogido en Personas, obras, cosas. En todos ellos nos hallamos ante una nueva actitud. La estructura neokantiana se mantiene y las principales fuentes germánicas (Simmel, Cohen, Natorp) son perceptibles. Pero se ha alterado el régimen de atenciones. José Ortega ha renunciado a la acción política inmediata y comienza mostrar su "faceta estética": anatomías de almas, interferencias líricas, notas retóricas, reivindicación del símbolo, el rito, el mito, la metáfora, de las formas mediterráneas de cultura. Hay, al mismo tiempo, contradicción y confusión: el renovado interés hacia el sujeto se integra como una mera concesión sentimental, carece de legitimidad plena. La relación entre la alta cultura y la reanimación nacional no es clara. Las "formas mediterráneas" se postulan, pero siquiera se muestran. La escisión entre naturaleza y cultura, carácter y norma, espontaneidad y convención, yo loco y yo lógico, no se resuelve: se conforma en un tercer término, un "nuevo yo", que es una aspiración informe. La imagen de Renan contiene varias claves de la nueva actitud. Al hacerse cargo de la dualidad "centáurida" del francés, José Ortega está haciéndose cargo de su propia dualidad, el yo dividido entre dos amores que intenta reconciliar en el tercer mundo de lo verosímil. La tensión de la dualidad, cabe advertir, se localiza en el corazón, anunciando "el fruto rojo, súbitamente maduro del corazón de Adán". El ensayo de estética a propósito de Renan -y José Ortega busca desde 1904 una estética con la que desvelar el alma de España- parece legitimar la introducción de la metáfora (el mito, el arte, el rito) en el discurso, no como elemento retórico o explicativo, sino como ingrediente fundamental: la indomable e inexplicable "aquiescencia sentimental" ante el objeto metafórico revela, de hecho, la "comunidad radical" de los sujetos. La concepción de la labor del humanista como constructor de una idea que dote de unidad a la variedad de los hechos empieza a abrirse a la metáfora. La estructura neokantiana se está tambaleando.

El sábado 22 de mayo de 1909, cumplidos veintiséis años, el joven José Ortega publica en la primera plana de El Imparcial, bajo el genérico "MEDITACIONES DEL ESCORIAL", un "Tratado del esfuerzo". Aunque se trata de la primera "Meditación" publicada por el autor de Meditaciones del Quijote y en ella aborda temas que, cinco años después, articularán su primer libro (Don Quijote, Cervantes, El Escorial, la idea de España...), el texto ha pasado desapercibido para la crítica en su ubicación original. La razón es el aprecio de Ortega por el texto, que le llevó a reutilizarlo en, por lo menos, cuatro ocasiones: en La Prensa de Buenos Aires (29 de abril de 1913), en la conferencia "Temas del Escorial" pronunciada en el Ateneo de Madrid (4 de abril de 1915) y la consecuente recensión en España (9 de abril de 1915) y en El Espectador 6 (1927). El genérico "Meditaciones del Escorial" encabeza también las cuatro entregas de "Azorín o primores de lo vulgar" aparecidas en El Imparcial entre febrero y abril de 1913 (MLA 324) y figura en la contraportada de Personas, obras, cosas (1916) bajo el epígrafe "Otras publicaciones del autor".

Se trata de un texto pulido y equilibrado, donde el joven meditador conjuga una nota de andar y ver, una glosa crepuscular y una pedagogía del paisaje meditando en torno a la "piedra máxima" de Castilla, pedernal gigantesco que aguarda "una generación digna de arrancarle la chispa espiritual", elevándolo a conciencia. El Escorial es el símbolo de España, el pecio monumental del imperio naufragado. ¿Qué es España? José Ortega se sitúa ante el objeto, lo circunda e intenta desentrañarlo como acceso al alma colectiva que manifiesta todo monumento. Pero la edificación resulta impenetrable: no dice nada. Enorme, exagerada, la mole se afirma a sí misma. Sólo transmite el vértigo de la magnitud, ninguna idea. Eso ha sido la "substancia española": "un estallido de voluntad ciega, difusa, brutal", un querer indeterminado, exuberante, impetuoso, sin objetivo. Pues la determinación de la voluntad se efectúa en orden a un ideal y España carece de ideas: el Escorial es una voluntad sin ideal, un "esfuerzo consagrado al esfuerzo", un Templo al imperialismo administrativo, un "tratado del esfuerzo puro". Eso le sucede también a Don Quijote, el otro monumento nacional: tampoco el Caballero buscaba el ideal, sino el ejercicio de la voluntad, el enardecimiento del corazón, la satisfacción de la vanagloria. Por eso, concluye, el modelo no puede ser la mirada ida del hidalgo heroico, sino la visión inteligente de Cervantes, "la crítica del esfuerzo puro". En fin, mientras el pensador trama estas reflexiones, cae la noche y el rumor del agua baja de los montes.

No cabe duda que este "Tratado del esfuerzo", culminado en el ocaso, es una genuina meditación orteguiana, con pretensiones de "salvación" y muy distante de las empeñadas polémicas ("ardores de neófito" acusaba Unamuno) de la última etapa. Los discursos lógico, ético, estético y político empiezan a armonizarse en el Meditador, nueva realización de la imagen del "literato" a la que aspiraba en 1906, antes del segundo viaje a Alemania: practicar una visión amorosa del mundo, apoyada en el cultivo científico, donde la imaginación construye la unidad sobre la dispersión, desvelando la comunidad radical -de la humanidad, de la nación, del sujeto-, elevando a conciencia la propia identidad, hostigando "la modorra de la conciencia popular con palabras agudas e imágenes tomadas a ese mismo pueblo" (OC I, 87). En "Renan" ha expuesto los fundamentos teóricos de tal discurso. En esta "Meditación del Escorial", lo lleva a la práctica. No resulta exagerado afirmar que hacia la primavera de 1909 el joven meditador ya ha rescatado y empezado a barajar en público ingredientes esenciales de Meditaciones del Quijote: el amor como conexión, la cultura mediterránea, la voluntad del héroe, la mirada de Cervantes... "Rescatado", pues un examen cuidadoso de los escritos de 1902 a 1906 revela la persistencia de estos temas en el joven Ortega, componiendo ese grumo confuso que denomina "mi espontaneidad" y que a

partir de 1906 somete a la disciplina neokantiana. Aquí y ahora, de alguna forma, José Ortega está empezando a hacerse cargo de sí mismo, a construir una conciencia contemporánea de España y a construirse una identidad desde el ejercicio crítico. Pero la primavera de 1909 es mal momento para estos ejercicios intelectuales. Las diversas tensiones acumuladas en el Estado regido por Maura confluyen en el verano. El 9 de julio estalla la guerra del Rif. Nueve días después, se producen los incidentes en el puerto de Barcelona, impidiendo el embarque de las tropas. El día 26 se inicia la Semana Trágica. El 27, las tropas españolas son masacradas en el Barranco del Lobo, al pie del monte Gurugú. Entre el 28 y el 31 el ejército apaga la revuelta acéfala de Barcelona.

Entre agosto y septiembre, suspendidas las garantías constitucionales y al tiempo que se extiende el grito de "Maura No!", el joven meditador publica cinco artículos en *El Imparcial*.

El primero, "Una fiesta de paz", del 5 de agosto, a propósito de los quinientos años de la Universidad de Leipzig, glosa el papel de la Universidad y la cultura en la construcción de la paz (OC I, 244).

El segundo, del 17 de agosto, critica con un tropo discreto, "Guerra con cuartel", la "hostilidad teológica" contra el Islam y el odio racial (OC I, 247). No discute los motivos, hechos y fines de la guerra con Marruecos, sino la ausencia de explicaciones del Gobierno.

El 30 de agosto reseña *Les ibères* de Edouard Philpon (OC II, 77), donde reaparece Rubín de Cendoya, tras más de un año de ausencia. Entre el místico castizo y José Ortega hay ahora una clara distancia. El joven pensador pasea por Rosales atendiendo a las líneas del Guadarrama, que es pedagogo. Rubín aparece ajeno al paisaje, agitado por una teoría. Ortega le concede atención y Cendoya toma la palabra exponiendo sus temores acerca del origen euskérico, no ario, de los iberos. Mientras el pensador castizo desgrana "estas poetizaciones", José Ortega atiende a la pedagogía que ofrecen las líneas de la mujer que les precede: "Las modas de este año conceden sumo honor a las mujeres que conservan una mocedad ágil y fuerte. Tal vez acentúan demasiado la venusta agresividad que insinúa en la dama un busto floreciente. Aparte de esto, las modas nuevas son bellísimas y se fundan en el principio del calado, con la intención, sin duda, de hacer más visibles las virtudes". Mientras, las piedras del Guadarrama se ruborizan con las disquisiciones raciales de Rubín.

El 13 de septiembre, el joven meditador arremete contra "el señor Azorín", rogándole que evite avivar "la inercia mental de las clases acomodadas, la codicia capitalista y la vanidad aristocrática", "bajas pasiones de la sociedad española" ("Fuera de la discreción", OC I, 251).

El 27 desafía frontalmente a Unamuno en el nombre de Europa ("Unamuno y Europa, fábula", OC I, 256): en carta privada publicada en ABC, "el señor Unamuno" no sólo "sanciona las opiniones del Sr. Azorín" sino que "habla de los papanatas que están bajo la fascinación de esos europeos". En respuesta, apoyado por Américo Castro, el joven Ortega acorrala al Rector mediante bibliografías de hispanistas europeos cuyo desconocimiento invalidaría su condición de filólogo. Después, le requiere para protagonizar "discusiones más honestas y virtuosas sobre la verdad verdadera", proponiéndole luchar juntos bajo una nueva divisa: "Salvémonos en las cosas!". También las piedras de Salamanca se ruborizan oyendo a Unamuno.

El 13 de octubre de 1909, la represión gubernamental contra el movimiento anarquista, iniciada tras la Semana Trágica, culmina en el fusilamiento de Francisco Ferrer, fundador de las Escuelas Modernas. La inocencia de la víctima, la sinrazón de la condena y el absurdo de la ejecución resuenan en Europa. Los liberales se rearticulan. El "¡Maura, no!" se convierte en clamor indignado. El acoso al Gobierno se intensifica. José Ortega, "nacido entre el Bidasoa y Gibraltar", no puede permanecer más tiempo ajeno al problema político. En el Ateneo Científico y Literario de Madrid, foro de la inteligencia liberal, se debate, critica y ataca. El 8 de octubre el señor Medinaveitia habla sobre "La cuestión social en Europa". El mismo día 13, el doctor Sinarro diserta sobre "El centenario del régimen constitucional en España". El día 15, a las seis y media de la tarde, el joven José Ortega sube a la tribuna del Ateneo y declara ante el auditorio liberal "Los problemas nacionales y la juventud" (X [83], 105), su primera conferencia.

En su primer discurso político el joven Orador se dirige "a la gente moza", y convoca a examen de conciencia "a los que tienen las mismas amarguras que él y algunas de sus esperanzas, a los que llevan desde niños pesando sobre sus corazones la gran pesadumbre étnica y no han hallado todavía una hora clara en la cual ensanchar una sonrisa entera...". Son días tristes, "meses crueles". El corazón de la nación parece haberse parado. Se ha cumplido la profecía enunciada en Marburgo: España es una República de Espectros, ha muerto como nación: "¿Es que alguien llama nación a una línea geográfica dentro la cual van y vienen los fantasmas de unos hombres sobre los cadáveres de unos campos, bajo la tutela pomposa del espectro de un Estado?". La nueva generación debe decidirse a intervenir en la vida pública, hacerse cargo de sus deberes. Pero ¿Para qué? ¿Qué hay que hacer? La misión actual era "la europeización de España", la adquisición y cultivo de las "virtudes modernas". Pero no se ha llevado a cabo. La nueva generación es el resultado de una generación "inepta", "distráida" "fracasada", carece de virtudes, de disciplina y de maestros. No ha recibido "algo grande y fuerte", un ideal sólido, sólo ha heredado problemas. Repasa las enfermedades nacionales: analfabetismo moral, inconsciencia política, anarquía gubernamental: incultura, enemistad, naturaleza. Por eso es preciso construir la cultura, la paz, europeizar España, impulsar "una larguísima era de reconstitución liberal. Es preciso apoderarse del poder firmemente para lograr en una labor de muchos años ir recreando de sus ruinas bárbaras la nación, valiéndose de la libertad como instrumento pedagógico". El hecho revolucionario representa "la constatación de las injusticias tácitas de la sociedad", del régimen constituido. Por eso la misión histórica consiste en adelantarse a la revolución, evitando los hechos pero acogiendo su sentido: la perenne persecución de lo posible. En definitiva, frente al vacío espiritual, ciencia y sensibilidad moral, conciencia ciudadana. Ambas respuestas se resuelven en un nombre: Europa. Si la generación precedente no ha transmitido las virtudes modernas (respeto, seriedad, ciencia, cultura), la misión de la juventud actual es buscarlas, peregrinar, como ha hecho José Ortega, en busca de Europa. Con un gesto final, el joven orador propone el epitafio de Lassalle, "Pensador y Luchador", como divisa de la nueva gesta. Su mano enérgica, "separada de las cuartillas, como dándolas un adiós, era la juventud y era la lucha y era la ansiedad que llamaban al luchador a la calle", señala Cristóbal de Castro en la reseña de *El Liberal*. Los discursos de Sinarro, Medinaveitia y Ortega, según el parecer exagerado de Ramiro de Maeztu,

despertaron la fibra patriótica de Moret, animándole a tumbar a Maura en el Congreso.

El 20 de octubre, el joven profesor imparte su primera lección en la Escuela de Magisterio. María de Maeztu recuerda que comentó el Teeteto: "Los alumnos intentan tomar notas en sus cuadernos, mas, al punto, quedan absortos, detenida la pluma en el papel ante la maravilla de aquella exposición filosófica, vestida con gran riqueza de imágenes y metáforas. Parece que asistimos, no a la explicación de una clase magistral, sino a la peripetia de una teoría dramática cuyo protagonista es la propia vida del filósofo" (p. 77). Al día siguiente dimite Antonio Maura y el gobierno pasa a manos del liberal Segismundo Moret.

Con la recuperación del poder por las izquierdas se anima la agitación entre catolicistas y anticlericales, que desembocará en el proyecto de escuelas laicas y en la "Ley del Candado" de diciembre de 1910. El 2 de diciembre de 1909, invitado a hablar en la Casa del Pueblo por las Juventudes Socialistas, dentro de un ciclo anticlerical, el joven profesor pronuncia una segunda conferencia, "La ciencia y la religión como problemas políticos" (X [83], 119). En ella propone una definición positiva del socialismo, más allá de la negación. Socialismo es el esfuerzo por hacer carne la Idea: "es la palabra nueva, la palabra de comunión y de comunidad, la palabra eucarística que simboliza todas las virtudes novísimas y fecundas (...) socialismo y humanidad son dos voces sinónimas y cuando se pronuncian con vigor y convicción, el Dios se hace carne y habita entre los hombres". Prosigue distanciándose del marxismo, argumentando que la justicia económica es sólo el medio, no puede ser el fin. El fin es la cultura, esto es, la plenitud humana, el nuevo poder espiritual superador de las antiguas religiones. La cultura es la nueva idea socializadora, constructora de la humanidad en sustitución de "la idea mitológica de Dios". Por eso el socialismo es, antes que economía, una novísima moral: deber, virtud, justicia, la superación de la virtud religiosa por la virtud laica, el ejercicio de la "caridad científica" frente a la "caridad sentimental" de la vieja Escritura. Frente al anticlericalismo negativo, socialismo positivo: superar las virtudes caducas y los idealismos estériles con un nuevo ideal socialista "enérgico y fecundo", la resurrección como Cultura profetizada en Marburgo: "Frente a nuestro espíritu [clérigos] (...) nosotros traemos y afirmamos la única cosa que no es material, la idea. Aportamos una concepción científica de la naturaleza y de la política, una visión más precisa y vigorosa de la moral, un sentimiento de mayor densidad estética. Traemos, señores, a España la justicia y la seriedad. Traemos una nueva religión; traemos la sublime eucaristía: traemos la cultura"

La perversión de los tonos religiosos continúa a lo largo de 1910. También la ilusión política, catalizada por el ambiente de militancia. El 10 de enero las fuerzas católicas convocan un mitin en la capital, en contra del proyecto de las escuelas laicas. Menéndez Pelayo, en carta abierta al Obispo de Madrid, se adhiere al acto en nombre de la cultura. El 12 de enero, desde El Imparcial, José Ortega convoca a Maeztu a la reactivación de la política como "guerra ilustre" entre izquierdas y derechas ("Imperialismo y democracia", OC I, 317). El 9 de febrero, sustituyendo a Segismundo Moret, accede al poder José Canalejas Méndez. El 10 de febrero, El Imparcial publica "Catecismo para la lectura de una carta" (OC I, 326), donde José Ortega responde a las declaraciones de Menéndez Pelayo, en nombre de una educación religiosa pero laica: científica, respetuosa y no eclesiástica. El 14 de febrero, la Conjunción Republicano-Socialista organiza un mitin en el Teatro Barbieri de Madrid. Toman parte Julio Miliego, Ortega y Gasset, Pérez de Ayala, Salillas, Pablo Iglesias y Hermenegildo Giner de los Ríos. En su intervención, José Ortega denuncia la ausencia de liberalismo en los liberales: la solución de Canalejas "sólo viene a pelear contra el radicalismo" (Ruiz Manjón, p. 84)

El 20 de febrero sale a la calle Europa, revista de cultura popular, dominical dirigido por Luis Bello. Aunque responde de forma plena al espíritu de Ortega, a quién califica de "temperamento más filosófico y más idealista de esta generación", el joven y ocupado profesor participa en ella más como impulsor que como colaborador. Es muy significativo que, en el primer número, Ortega reseñe el libro de Gastón Strauss, La política de Renan, con la intención de observar "cómo un intelectual se aproxima a la política" ("La teología de Renán", OC I, 332). Si el "Renan" de un año antes concluía en el panteísmo, ahora expone su teología: una filosofía de la historia que se resuelve en exigencia de acción social. Para Renan, señala el joven político, "los programas que en 1869 y 1878 proponía a sus lectores eran corolarios de su filosofía de la historia". Siendo Dios la Cultura, la historia deviene "embriogenia de Dios", edificación de la Humanidad, el esfuerzo progresivo en la construcción y asimilación de la cultura, la encarnación de la Idea, la realización de lo ideal, el campo de la acción política.

En el segundo número de Europa, del 27 de febrero, un artículo apurado a propósito de Viaje de España de Meier-Graefe, define Europa como "altura ideal: un punto de vista", el de la cultura ("España como posibilidad", OC I, 336). Europeizar España significa obtener "la interpretación española del mundo", iniciar una "nueva forma de cultura". La fórmula de resurrección nacional es europeización. Su cumplimiento implica una renovación de Europa: "Europa, cansada en Francia, agotada en Alemania, débil en Inglaterra, tendrá una nueva juventud bajo el sol poderoso de nuestra tierra. España es una posibilidad europea. Sólo mirada desde Europa es posible España."

El 12 de marzo José Ortega se encuentra en Bilbao, donde doce años antes abría "los ojos de la curiosidad al tiempo de los fracasos". Por la noche, ante el auditorio liberal de la sociedad El Sitio, presenta un primer programa político, tramado con ideas de Platón, Natorp, Cohen y Pestalozzi (POC, OC II, 86). En 1908 la pedagogía del paisaje se había transformado en pedagogía política, concepto que presidía la revista Faro. En mayo de 1909 iniciaba una pedagogía del Escorial, al poco interrumpida por los desordenes sociales. Ahora el joven profesor de Magisterio propone una pedagogía social como programa político. La conferencia repite ideas conocidas: la agonía de la nación, el patriotismo estático y el dinámico, la urgente necesidad de ideas, lo laico como social, Dios como Cultura, o Europa como solución. Lo que añade es el carácter programático, la exposición sistemática y la identificación de pedagogía y política fundamentada en la definición antropológica. La conferencia, reseñada en el quinto número de Europa fue elogiada por Joaquín Costa en carta a Ortega el 8 de abril.

Habiendo expuesto todas estas cosas, el 7 de abril de 1910, tras seis años de noviazgo, José Ortega Gasset contrae matrimonio con Rosa Spottorno Topete, siguiendo el rito católico, en el oratorio privado de la casa de la novia, en la Plaza de Colón. Solucionando con discreción el conflicto entre sus ideas, las creencias de Rosa, el deseo de su madre, la presión familiar y el uso social, el joven kantiano "se ocupó de desenterrar una disposición canónica prevista para el enlace entre cónyuge agnóstico y cónyuge católico". Sin grandes recursos económicos,

los recién casados pasan su luna de miel en El Escorial, en el apartamento de la Casa de Oficios que la familia Ortega Munilla mantiene alquilado de antiguo a la Administración del Patrimonio Real.

El paréntesis abierto por la boda se cierra el 27 de abril con un artículo en El Imparcial anunciando a deshora la revista Europa ("Nueva Revista", OC I, 338), ya entonces en su décimo número y con serias dificultades económicas. El texto recapitula ideas conocidas, en la línea de "La pedagogía social...": la colaboración o cooperación como "manera de vivir europea", el patriotismo extático y el dinámico ("Un problema a resolver, una tarea a cumplir, un edificio a levantar: esto es patria"), o la cultura como "hacer", "cultivo", "trabajo", "actividad personalísima y consciente", productora de lógica, ética y estética, el patrimonio de los hombres de Europa, "sabios, justos y artistas". Frente a ellos, los españoles son "gente que sabe poco, que se apasiona mucho y, sólo en ocasiones, se hallan dotados de sensibilidad". El camino de europeización, indica, no es sustituir lo particular por lo universal, sino alcanzar lo universal llevando a plenitud humana lo particular, la "españolización de España" asumida en 1905: "La europeización es el método para hacer a esa España [posible] (...) Europa ha de salvarnos del extranjero (...) seremos españoles cuando segreguemos al vibrar de nuestros nervios celtibéricas substancias humanas de significado universal"

Dos días después, el 29 de abril, otra nota en El Imparcial ("¿Una Exposición Zuloaga?", OC I, 342) propone al ministro de Instrucción Pública y Bellas Artes la organización de una Exposición itinerante sobre el pintor vasco. A propósito de la definición de genio aplicada a Zuloaga, dialoga brevemente con Maeztu. La nota desemboca en "un problema complicado", con el que José Ortega regresa, tras el paréntesis político, a la reflexión estética: ¿Cuáles son los valores de la obra de Zuloaga?, "¿Dónde acaba la copia y comienza la verdadera pintura?", en definitiva, qué define al Artista. En respuesta, el 4 de mayo, a pocos días de su cumpleaños, el filósofo recién casado inicia en El Imparcial la publicación de "Adán en el Paraíso", "el ensayo más controvertido de Ortega" (Orringer, 1979, p. 49).

El 8 de mayo se celebran elecciones generales. Ese día sale el último número de Europa, que se decanta claramente en su portada: "¡VOTAD A PABLO IGLESIAS!". Al día siguiente, al tiempo que la Conjunción Republicano-Socialista celebra su ascenso, José Ortega cumple veintisiete años.

[Volver](#)

3. El corazón de Adán

A lo largo de 1908, el joven José Ortega desarrolla y expone perspectivas científicas, éticas y políticas en consonancia con la escuela de Marburgo. En la primera mitad de 1909, alejándose de la política inmediata y cultivando atenciones más personales, el joven idealista parece centrarse en la faceta estético-anropológica que había "añadido" a la estructura neokantiana (CJE 570): En "Renan" establece la metáfora, la ironía y la tolerancia como instrumentos del arte, el mito y el rito, esboza una anatomía del alma centáurida y denuncia la verosimilitud como categoría estética, al tiempo que mantiene su renuncia a la espontaneidad en favor de la convención, proponiendo suplantarse el yo real por un yo normal. En abril, reivindica las formas mediterráneas de cultura. A finales de mayo, en una explícita "Meditación", ensaya una aproximación a la identidad étnica -el alma histórica de España- reflejada en el Escorial.

En la segunda mitad de 1909, impulsado por la crisis nacional, el joven meditador regresa al debate político. La vuelta es percibida como un deber: tras larga y complicada agonía, la Nación ha muerto. Se ha cumplido el primer término del imperativo acuñado en Marburgo (CJE, 485): España ya no existe como nación. Ahora debe resucitar unificada como Cultura. Entre el Ateneo y la Casa del Pueblo, el joven intelectual convoca a su generación y proclama ambas nuevas, intentando contagiar su visión. Es la hora de reemplazar el yo real por un yo posible, de negar la realidad para establecer la Idea, de convertir el ideal en emoción social. La actividad política, espoleada por la proximidad de las elecciones generales y catalizada por el debate anticlerical, continúa durante los primeros meses de 1910, hasta culminar, ya en marzo, con la propuesta de un primer Programa Político de Pedagogía Social, síntesis de principios neokantianos.

Alrededor de la primavera y el verano de 1910, tras la boda con Rosa, vuelve a advertirse una renovada y clara transformación en las perspectivas del joven pensador. Es patente que, entre "La pedagogía social como programa político" y "Adán en el paraíso", algo está cambiando. En el aspecto más político, el entusiasmo ante el regreso de la izquierda al poder desembocará en el descontento ante el ejercicio del poder por la izquierda y confirma sus temores acerca de la vacuidad ideal del liberalismo oficial, conduciéndole a posturas más radicales y al alejamiento de la actividad política inmediata, para dejar paso a los "hombres de la sazón". En el aspecto más filosófico, retoma las atenciones estéticas recuperadas alrededor de "Renan" e inicia, tal vez sin acabar de saberlo, la revisión de las coordenadas neokantianas. Ambos aspectos pueden ser unificados como manifestaciones de un movimiento personal de José Ortega hacia la sinceridad: la sinceridad política expuesta en "Sencillas Reflexiones" (agosto), la sinceridad metódica propuesta al inicio de "Adán..." (mayo), la sinceridad renovadora glosada en "Viaje de España" (julio), la sinceridad biográfica que realiza "Al margen del libro A.M.D.G." (diciembre) o la sinceridad sentimental, la "intervención del lirismo", de la que da constancia "El lirismo en Montjuich" (agosto). Esta apertura confiada al mundo, que estremece el corazón del joven esposo recién cumplidos los veintisiete años, es también el problema de Adán: encontrarse el universo íntegro contenido en el corazón "como un licor hirviendo en una copa".

La principal controversia en torno a "Adán en el Paraíso" reside en la discusión de su originalidad y significado dentro de la evolución del joven pensador. Para Marías, el ensayo ya encierra la idea de circunstancia y la noción de coexistencia de objeto y sujeto, "dice en 1910, en imagen, lo que en 1914, en conceptos, yo soy yo y mi circunstancia" (p. 118): contendría implícito el nuevo nivel de perspectiva que hará explícito *Meditaciones del Quijote*, tras asimilar y superar la fenomenología. Para Morón (pp. 365-367) o Salmerón (p. 113, 159), el ensayo se limita a beber de las teorías estéticas de Cohen o Natorp. También para Silver, "se atiende, desde principio a fin, a la epistemología constructivista de Cohen y Natorp" y por eso se hace cargo de sus limitaciones (p. 42-46). Nelson Orringer intenta encontrar un justo medio estudiando con detalle una fuente concreta, el tratado Kants

Begründung der Aesthetik publicado por Cohen en 1889 y presente en la Biblioteca de Ortega (1979, p. 49). Es la comparación directa con la fuente lo que le permite registrar las dimensiones de la influencia neokantiana en "Adán...", al tiempo que contrastar el grado de infidelidad del joven celtíbero con el sabio de Marburgo, que resume en la adulteración de la noción de idea con la de vida, introduciendo una preocupación "romántica y reaccionaria" a despecho del maestro: José Ortega, "discípulo rebelde", sentencia Orringer, "ha subordinado las ideas de Cohen sobre la lógica, la ética, la estética a su doctrina de la vida como problema". Más en concreto, "el hombre, sea lógico, sea moralista o sea artista, según Ortega, busca la solución del problema de la identidad inventando la cultura" (1983, p. 552).

Por tanto, acertaría Marías al indicar que "Adán..." señala un cambio y una incipiente declaración de independencia frente a la Ciudadela de Marburgo y acertarían Salmerón y Morón al detectar la presencia de fuentes germánicas alimentando la teoría estética. Pero ni las fuentes señaladas son las correctas, ni el cambio se orienta en el sentido que resalta Marías, la anticipación de las nociones de circunstancia y correlación, sino en el agotamiento de las teorías neokantianas y la focalización del problema del sentido. Siguiendo a Orringer, en "Adán...", José Ortega reacomoda y supedita la estructura neokantiana "al problema personal de la autorrealización" (ibíd.). Esto es, añade, empieza a reasumir de forma conceptual lo que lleva viviendo desde el inicio de su aventura intelectual. Pero más allá de la localización de las fuentes o la determinación de su originalidad, "Adán..." supone un problema en por lo menos tres sentidos: se enfrenta a un problema estético, define al ser humano como problema y el resultado final es problemático.

El motivo del ensayo es la pintura de Zuloaga, quien ya aparecía en 1909 "removiendo las almas con la barbarie pintoresca de nuestras lagas". La nota que desencadena el escrito ve realizarse en sus cuadros el encargo que en 1906 recaía sobre el literato y se cumplía ante el paisaje pedagogo del Guadarrama: "...esto es lo más grande, lo más glorioso que puede hacer por el porvenir de su raza un artista hispano. Ponerla en contacto consigo misma, sacudirla y herirla hasta despertar totalmente su sensibilidad. Dotarla de intimidad" (OC I, 140)

El problema que busca resolver es si Zuloaga es un artista, un pintor, o un sociólogo. Para ello ha de definir "el ideal de la pintura", "qué género de relaciones serán las esencialmente pictóricas". El propósito es "orientarnos hacia la adquisición de un prejuicio que organice nuestra sensibilidad de la luz, del color y de la forma", "buscar una fórmula que defina el ideal de pintura": elaborar un criterio estético. En 1911 aclara que "se trataba de un ensayo de estética española y como una justificación teórica de nuestra peculiaridad artística". La intención del ensayo sería entonces cifrar la aportación española a Europa: desvelar las "facciones celtíberas" que la nación puede ofrecer "a la icona varia de la humanidad futura" (X, 45 [1908]), iniciar la "justificación por la estética" en la que reside la salvación de España como cultura. Para ello, somete la pintura de Zuloaga a la estética del profesor Vulpius.

Aunque presidido por "una fuerte voluntad de sistema" (Orringer), "Adán en el Paraíso" es una exploración en un terreno desconocido, donde José Ortega dice encontrarse perdido. Este extravío justifica el recurso a un ficticio "doctor Vulpius, alemán, profesor de Filosofía", cuyas notas componen el cuerpo del ensayo. Disculpa las frecuentes excursiones, habituales en José Ortega, que interfieren el discurso al tiempo que lo enriquecen. Según avanza por la reflexión buscando orientarse, José Ortega se encuentra con Fourier, el Quijote, Cézanne, Dios, el Greco o Platón, se detiene en la paradoja del idealismo como máximo realismo, intenta definir la novela y, al cabo, parece haberse olvidado de Zuloaga. A menudo describe círculos: la piedra "sumida en un eterno sopor", reaparece como la piedra única del Guadarrama, que más adelante alcanza su ser propio en los cuadros de Velázquez. La ciencia "divide el problema de la vida en dos grandes provincias" y "rompe la unidad de la vida en dos mundos". No en vano José Ortega está enfrentándose a un "problema infinito", en un mundo donde cada cosa es una encrucijada y cada paso supone cien senderos.

Con todo, el esqueleto argumental es relativamente claro: la vida de algo es su ser, el conjunto infinito de relaciones que le constituye, "con-vivir, coexistir, tramarse en una red sutilísima, en un sistema de complejidades. En el ser humano la vida se hace consciente, esto es, se vuelve problema, tragedia: pues es conciencia finita de algo infinito, que no puede ser poseído en totalidad. La plena posesión de la infinitud de relaciones exige una conciencia infinita, sería la sabiduría, es Dios, la tentación de Adán. La cultura -ciencia, moral, arte- es el esfuerzo histórico en la solución del problema infinito. A tal fin, la ciencia divide el problema de la vida e intenta fijar cada una de las infinitas relaciones que constituyen el sistema, asumiendo un trabajo inacabable, "tragedia original", una "operación melancólica", i.e., consciente de su condena al fracaso. El arte intenta resolver el problema de la vida por otro camino: mediante la producción de una totalidad ficticia, realizando una unidad plena y resuelta, fingiendo una individualidad; consiste en "convertir en cosa lo que por sí mismo no lo es", "crear un mundo virtual", dotar a lo representado de condiciones de vida eterna. Dentro de las artes, la pintura cumple su fin organizando un sistema de relaciones espaciales mediante la luz como "instrumento genérico". Por lo tanto, el artista pictórico ha de crear Vida (una red sutilísima de relaciones) mediante "colores, formas, luz". Para ello cada pincelada ha de ser "el logaritmo de todas las demás". Lo que no es espacio, "las pasiones, la historia, la cultura", se integrará en la pintura a través del cuerpo humano: "el tema ideal de la pintura es, en consecuencia, el hombre en la naturaleza", "el problema del hombre como habitante del planeta", Adán en el Paraíso.

En principio, "Adán en el Paraíso" fracasa como ensayo de estética en general y como justificación de una estética española en particular. La conclusión ni es clara ni satisfactoria: ¿Qué significa que "el tema ideal de la pintura es el hombre en la naturaleza"? ¿Dónde está esa "peculiaridad artística" española? De hecho la exploración no concluye, no regresa a Zuloaga, no aclara la incógnita: ¿Es Zuloaga un sociólogo o un artista?. Como señala Silver, el propio Ortega ironiza "el contar con un sistema tan elaborado como el de Cohen para explicar los cuadros, de bastante poca calidad, de Zuloaga" (p. 43), ironía que se confirma en las observaciones de García Morente acerca del descontento de Ortega, hacia 1910, con la filosofía idealista (p. 206). Javier San Martín advierte que, cerrando el círculo lógico, la solución es patente: Zuloaga no es un artista, sino un pedagogo o un sociólogo (p. 267). La estética de Vulpius expulsa a Zuloaga del Parnaso, no posibilita la "justificación por la estética". Y José Ortega esperaba, a la postre, ocuparse "muy principalmente de estética".

A mi entender, la principal contradicción que lastra el ensayo se contiene en la doble actitud con que el joven

neokantiano se asoma a la estética: en principio, parte de la evidencia subjetiva de la pintura de Zuloaga como Arte, la "aquietud sentimental" de "Renán". En este sentido intenta "ir describiendo los elementos que hallamos valiosos en la pintura de Zuloaga", "ponerme en claro a mí mismo el origen de aquellas emociones que se desprendieron de los cuadros de Zuloaga la primera vez que los vi: nada más". Pretende adoptar una actitud sincera, ejercer un reconocimiento: conceptualizar la propia experiencia estética, a fin de desentrañarla. Estos primeros capítulos van tramando una redefinición antropológica que culmina en el explícito *ecce homo* que cierra el capítulo V: "Esto es el hombre: el problema de la vida". Después, según sigue caminando de la mano de Vulpius, deriva hacia una actitud normativa: necesita juzgar la experiencia, quiere determinar "qué debe pintarse", establecer "el tema genérico, radical, prototípico de la pintura", "buscar una fórmula que defina el ideal de pintura". El joven madrileño está empeñado en definir a priori el logaritmo de la belleza. De hecho, el ensayo se presenta como un juguete lógico, una construcción ad hoc: "Pedí a mi amigo [Vulpius] que escribiera algo capaz de justificar el título de mi primer artículo". En 1934 recuerda a propósito del neokantismo: "Había mucho de ortopedia en aquel estilo de pensar".

¿A qué viene ese título de "Adán en el Paraíso" que desencadena el ensayo? La primera entrega, del 4 de mayo, no lo aclara, aunque se inicia consciente de estar cogiendo fruta prohibida en el huerto de Francisco Alcántara, a quien va dedicado. Tal vez alude ya a la pintura de Zuloaga como juego de fondo y figura, la relación entre el enano Gregorio (Adán) y su paisaje (Edén), según expondrá en 1911. Esta primera parte introduce ideas importantes: la cultura como acumulación histórica de prejuicios, el concepto de virtualidad, la realidad como punto de vista. También delimita el ámbito de la investigación estética. La segunda entrega, el 30 de mayo, inicia la exposición tras presentar al enigmático doctor Vulpius: "Con un vago propósito de buscar una fórmula que defina el ideal de la pintura escribí el primer artículo, titulado Adán en el Paraíso. Yo no sé bien por qué le llamé así; al cabo del artículo me hallaba perdido en esta selva oscura del arte (...) En mi confusión me acogí al recuerdo de una vieja amistad: el doctor Vulpius, alemán, profesor de filosofía (...) sutil y metafísico". Vulpius se encargará de intentar justificar el título, integrando la intuición original (Adán en el Paraíso como tema del arte, el arte como expresión del problema de la vida, el problema como conciencia limitada y sentimental de la realidad inabarcable) en una "visión sistemática del universo". Para Orringer, "Vulpius personifica la reacción del joven Ortega de 1905 a la interpretación que de Kant ha hecho Hermann Cohen", a quien habría leído en Leipzig; ello explicaría el inesperado cambio de Berlín por Marburgo en el segundo viaje. En "Adán..." el joven neokantiano se retrata en compañía de Vulpius, paseando por el Jardín Zoológico de Leipzig, rodeado de animales exóticos. Es, como indica Orringer, el mismo zoo donde se enfrenta a la Crítica de la Razón Pura en el "Prólogo para alemanes" y el zoo por donde paseaba en 1905 con Max Funke. Pero, ante todo, es el parque de "En el jardín zoológico", texto manuscrito en la primavera de Leipzig, donde atiende las disquisiciones primaverales del místico Cendoya, poco después de dialogar, en el manuscrito "Colonia" (AOG R 1.3), con su versión alemana, Peter Criselius, doctor en teología, residente en el otoño de Colonia y lector del *¿goethiano?* "Reineke el Zorro", persistente "grossartige Reineke" que reaparece en las "romanzas de la zorra" mencionadas en la "Anatomía de un alma dispersa" y, veinticinco años más tarde, en el mismo "Prólogo para alemanes". Más que una rebuscada referencia a una primera lectura de Cohen, la mención de Leipzig señala un retorno a ocupaciones pre-neo-kantianas (estéticas), Vulpius es un yo germánico (metafísico, lógico y sistemático) con el que José Ortega ensaya una insatisfactoria teoría estética y el Zoo de Leipzig, un exótico Edén por donde el joven literato paseaba su corazón melancólico entre mansas fieras, soñando una estética española, al tiempo que el eco salvaje de la vida turbaba repentinamente la paz del jardín: "en el estanque, junto al que Cendoya estaba, se perseguía vertiginosamente una pareja de patos en medio de grandes gritos (...) un soplo de viento recogió todo aquel estruendo y lo extendió sobre las alamedas y lo hizo pasar sobre el jaulón de los leones que rugieron magnífica y largamente e [hizo] gritar a los simios y mugir a un búfalo y retozar a unos ciervos y por fin, cayó a los pies del elefante, a quien allá, en el fondo, su guarda estaba limando la raspa de la frente. Fue como si todo el jardín con plantas y animales se conmoviese, como si hubiera galopado sobre él una locura momentánea" (AOG, R 1.3).

Lo importante de "Adán..." es que inicia una redefinición antropológica e impulsa un claro regreso a la atención estética y a la actitud "religiosa", abriéndose a "esa otra vida de segundo plano que tienen las cosas". O prosigue una definición estética que conlleva una problematización de la imagen antropológica. Tres meses antes, en Bilbao, José Ortega definía al ser humano como "individuo de la humanidad", encontraba una cuarta dimensión en la comunidad y escindía la persona en dos yos, naturaleza y cultura. Ahora, en una nueva respuesta a aquel *ecce homo*, el ser humano es "el problema infinito de la vida", condensado en el corazón. Esta imagen del corazón como epicentro de tensiones aparece a lo largo de toda la mocedad de José Ortega, pasando por "las dualidades dolorosas del corazón de Rousseau, gran romántico" (1907), "el doliente corazón silencioso del Uno-Todo" (1906) o el "corazón de granito" de España (1909)... "¿Se comprende todo lo que significa la sístole y diástole de aquella menudencia, todas esas cosas inagotables, todo eso que expresamos con una palabra de contornos infinitos, VIDA, concretado, condensado en cada una de sus pulsaciones? El corazón de Adán, centro del universo, es decir, el universo íntegro en el corazón de Adán, como un licor hirviendo en una copa". En julio de 1912, desvelará la imagen cordial: "El corazón es el órgano problemático; su forma es interrogante; sístole y diástole, el abrirse y cerrarse de una anhelante interrogación. ¿Viviremos? ¿No viviremos? ¿Qué somos? ¿Qué no somos? Y este ansia rítmica que contrae y dilata nuestro pecho se propaga en halos vibrantes hasta coincidir con el horizonte y obligarlo a latir con él, y si llega la noche envía como un compás a las estrellas remotas hermanicas nuestras, celestes entrañuelas que se consumen de temblor e incandescente inquietud. La sensibilidad nos centra en el universo". (OC I, 535). Cabe advertir que la sensibilidad para el temblor cósmico, como en la mirada de la "Glosa. A Valle Incán" (1902) o en la revelación del Guadarrama de "La pedagogía del paisaje" (1906), nace en el corazón, tiende a fundirse con el horizonte y se acompaña en el crepúsculo. Es también la cúspide religiosa de la estructura neokantiana: encontrar la ley moral y el cielo estrellado coincidiendo en el latido íntimo.

Es precisamente la sensibilidad lo que reivindica otro texto primaveral de 1912, la "Anatomía de un alma dispersa": "¡Ay, ay! ¿Cómo llegar a la vida plenaria sin la mujer, sin la labradora del sentimiento? ¿En qué alma de hombre nacerán espigas? ¿Cómo habrá en nuestro espíritu irisaciones si no lo ha pulido el paso lento y complejo del "eterno femenino"? Mas en España la única forma de trato con la mujer es el contrato; todas las demás son irregulares" (MLA 171)

sensibilidad, un renovado respeto al sentimiento: una evolución vital donde la inteligencia ha cedido el paso a la experiencia y ahora la persigue. Cuando el joven neokantiano intenta adaptar la experiencia a sus esquemas conceptuales, la falsifica con inestables ortopedias lógicas o se empeña en titánicas pedagogías sociales. Cuando abre sus esquemas a la vida e intenta hacerse cargo de su experiencia, se produce el reconocimiento, la "pedagogía" (del paisaje, de la mujer, del bosque...). En este sentido, "Adán..." indica un cambio y rescata un problema, pero ni lo protagoniza ni lo resuelve. Conviene no olvidar que se trata de un ensayo en cinco entregas, aparecido a lo largo del verano en una página de periódico, donde un joven filósofo recién casado, al tiempo que inicia su vida nueva, realiza una vieja aspiración intentando definir el Arte. Para acabar de aclarar su sentido es preciso considerar con algún detenimiento los otros artículos publicados alrededor de la primera y la última entrega de "Adán...", atendiendo a la evolución de sus perspectivas políticas y a un cúmulo de cuestiones que podemos denominar "antropológicas": la definición de cultura, la recuperación del culto a los héroes, la atención por las formas particulares de la cultura, la reivindicación de la subjetividad y la anatomía de almas. Es el peso de este "añadido" excéntrico, que el pensador reconoce como "mi espontaneidad", lo que derrumba la sólida estructura neokantiana, emplazando al joven José Ortega a transformar su filosofía. Todo ello es tema para otro recorrido.

[Volver](#)

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Ortega y Gasset

AOG Archivo de la Fundación Ortega y Gasset.

CJE Cartas de un joven español, edición de soledad Ortega, Madrid, El Arquero, 1991.

OC Obras Completas. Para los tomos I y II se remite a la edición de Taurus, Madrid, 2004.

MLA Meditaciones sobre la literatura y el arte, edición de E. Inman Fox, Madrid, Castalia, 1987.

Otras fuentes

GARCIA MORENTE, Manuel: Ensayos. Madrid: Revista de Occidente, 1945.

MAEZTU, María: Prosistas españoles. Semblanzas y comentarios. Madrid, 1943.

MARIAS, Julián: Ortega I. Circunstancia y vocación. Madrid: Revista de Occidente, 1973.

MORON ARROYO, Ciriaco: 1968 El sistema de Ortega y Gasset. Madrid: Alcalá, 1968.

ORRINGER, Nelson: Ortega y sus fuentes germánicas. Madrid: Gredos, 1979.

ORRINGER, Nelson: "Ortega, discípulo rebelde", en Teorema XIII 3-4. Madrid: Universidad Complutense, 1983.

RUIZ MANJÓN: El partido republicano radical, 1908-1936. Madrid: Tebas, 1976.

SALMERON, Fernando: Las mocedades de Ortega y Gasset. México: Universidad Nacional Autónoma, 1959.

SAN MARTÍN, Javier: Ensayos sobre Ortega. Madrid: UNED, 1994.

SILVER, Philip W.: Fenomenología y razón vital. Madrid: Alianza, 1978

[Volver](#)[Imprimir](#)

Circunstancia. Año III - Número 6 - Enero 2005

Investigaciones en curso

Para consultar un artículo, selecciónalo en el menú de la derecha

Sobre la elaboración de la nueva edición de las Obras completas de Ortega
Juan Padilla Moreno

Un arte de vivir: la filosofía de José Ortega y Gasset
Jorge Brioso

Imprimir

Circunstancia. Año III - Número 6 - Enero 2005

Investigaciones en curso

SOBRE LA ELABORACIÓN DE LA NUEVA EDICIÓN DE LAS OBRAS COMPLETAS DE ORTEGA

Juan Padilla Moreno

Acaban de aparecer los dos primeros volúmenes de un nuevo proyecto de Obras completas de José Ortega y Gasset, que está previsto que conste de diez; la publicación de los restantes volúmenes se anuncia para los años 2005 y 2006. Es sabido que ya existían anteriores ediciones de Obras completas de Ortega. La primera se hizo en 1946, reeditada todavía dos veces antes de la muerte de su autor. Después aparecieron muchas, e importantes, obras póstumas, que se fueron incorporando, en sucesivos volúmenes. Finalmente se añadieron también gran cantidad de artículos de prensa, todos anteriores a 1933, que habían quedado fuera de las anteriores ediciones. El resultado final de esta larga y compleja historia editorial eran las Obras completas, en doce volúmenes, publicadas a partir de 1983 por Alianza Editorial y Revista de Occidente, a cargo de Paulino Garagorri. Eran unas Obras completas necesarias —pocas tan usadas como las de Ortega— pero insuficientes.

El nuevo proyecto, que ha dejado ya de ser mera promesa, aporta novedades y mejoras sustanciales. En primer lugar se recogen todas las obras de Ortega y se ordenan cronológicamente, según sus fechas de publicación. No se nos oculta el carácter utópico que tiene el «todas», complicado por el archiproblemático del vocablo «obras». Se han dejado fuera las cartas, las notas de trabajo, las entrevistas y los resúmenes de conferencias aparecidos en la prensa. Se han recogido, en cambio, además de todos los textos incorporados a la edición del 83, algunos artículos que todavía se habían escapado a la diligencia del editor y la tesis doctoral de Ortega, *Los terrores del año mil. Crítica de una leyenda*, impresa en 1909 y nunca posteriormente reeditada —al menos en español, pues existía una edición alemana (*Die Schrecken des Jahres eintausend. Kritik an einer Legende*, Reclam-Verlag, Leipzig 1992) utilizada por cierto para corregir muchas de las innumerables e importantes erratas de que estaba plagada la edición española—. Se anuncia además la publicación de textos todavía inéditos. El orden cronológico aporta a todo ello una claridad —genética, biográfica— que antes sólo se lograba en virtud de un esfuerzo adicional.

La segunda gran aportación de esta nueva edición de Obras completas es la fijación del texto. Para ello se ha llevado a cabo una labor crítica sumamente compleja; la que correspondía a una historia editorial tan complicada, enrevesada a veces, como es la de las obras de Ortega —con frecuentes publicaciones previas en la prensa (en ocasiones en diversas versiones), modificaciones, refundiciones...—; una labor de la que sólo se hace patente en los volúmenes una parte, la que afecta justamente a la fijación del texto. Esta labor de fijación ha consistido básicamente en dos tareas. En primer lugar la eliminación de erratas y lecturas erróneas; numerosas y perpetuadas en ocasiones desde las primeras ediciones. Se habrán colado sin duda algunos errores, pero la mejora en este aspecto es enorme. En paralelo a esta labor de limpieza, y en necesaria conexión con ella, se ha llevado a cabo, con la ayuda de medios informáticos, una exhaustiva tarea de cotejo de variantes, prefiriendo siempre la última versión publicada en vida de Ortega; las demás se ofrecen en claro y sinóptico apéndice, otra de las aportaciones más interesantes, a mi juicio, de esta edición.

Las variantes son, en muchos casos, poco relevantes, con un significado puramente estilístico en el sentido más superficial de la palabra; pero en otros muchos casos sorprendemos en ellas, en esa frase que se suprime, en ese adjetivo que se modifica, el gesto más expresivo de Ortega, tan ambiguo y tan interesante como es todo gesto, especialmente cuando se hace en la semiprivacidad de la reedición de un texto. En ocasiones lo suprimido son largos párrafos.

Son otras muchas las aportaciones menores de esta edición de Obras completas de Ortega que inician ahora su rodaje. Se ofrece, por ejemplo, en cada volumen un índice onomástico y un índice toponímico, además de información sobre la peripetia editorial de cada texto y una noticia bibliográfica completa sobre todas sus ediciones en vida de Ortega. Sobre todo ello remito al prólogo y los apéndices, donde tan pormenorizadamente se explica lo realizado y los criterios seguidos.

Me importa más decir una palabra sobre el hecho grueso y más general de que se editen hoy estas Obras completas. De la necesidad de publicar las «obras completas» de un autor —cuando este autor es necesario— no voy a dar razones yo, que formo parte del equipo editor de estas. Las obras completas de un autor como Ortega son necesarias porque necesitamos tener acceso a toda su obra, en textos claros, ordenados, fiables. Esto lo cumple la nueva edición de manera ejemplar. Pero que tengamos derecho, por así decir, a lo que tanto nos importa no implica que no encierren inconvenientes.

Toda obra incluida en unas Obras completas pierde algo de su vitalidad, adquiere un carácter, como una pátina, académicos, museísticos, que es menester descontar de ella para su adecuada intelección. Se produce además una igualación, una nivelación de textos, que puede resultar desorientadora, si se desatiende su perspectiva; casi inevitablemente textos menores, destinados a veces a una especie de semipublicidad, se equiparan a las grandes obras, en las que el autor ha querido poner lo mejor de sí. Desde este punto de vista son, como los museos, un mal necesario.

No se piense que, a estas alturas, unas Obras completas de Ortega van a revelarnos un Ortega desconocido, ni partes relevantes e ignotas de su biografía intelectual. Las nuevas Obras completas son sólo un instrumento de trabajo excelente, que venía reclamándose desde hacía tiempo y que se ha beneficiado del trabajo y las aportaciones de muchos predecesores. Ya tenemos lo que queríamos: la herramienta perfecta: los textos

depurados, ordenados, accesibles, en su totalidad. Nada más, nada menos.

Ortega ya venía circulando, reeditándose y releándose, en buenas ediciones por lo general de sus principales obras, desde hace mucho tiempo. Y esperamos que siga siendo así. Así es como un autor se hace «popular» y ejerce su influjo. Desearía no engañarme: a Ortega no se le va a leer nunca principalmente en sus Obras completas. Pero incluso para esas múltiples ediciones deseables de las más importantes obras de Ortega va a cumplir la nueva edición de Obras completas una función decisiva: va a ser para ellas canon, referencia obligada, su fuente textual más limpia y fiable.

El que no haya querido enterarse antes de la obra orteguiana, no hay razones para pensar que vaya a hacerlo ahora. Reclamábamos un Ortega limpio, entero, accesible. Ya lo tenemos. Quedan en pie ahora nuestras obligaciones. Queda por hacer con la obra orteguiana lo que quedaba por hacer antes, lo que en parte se venía ya haciendo: releerla, entenderla, repensarla, discutirla, criticarla... El camino ahora es más fácil, hay menos estorbos. Pero ese «derecho» que teníamos a las Obras completas de Ortega, a las que nos sentíamos acreedores, hagámoslo bueno ahora arrojando los deberes, las tareas que su obra, puesta ya en limpio, nos impone.

[Volver](#)

Imprimir

Circunstancia. Año III - Número 6 - Enero 2005

Investigaciones en curso

UNARTE DE VIVIR: LA FILOSOFÍA DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Jorge Brioso

I- Introducción

II- Un lenguaje para la vida: filosofía y literatura en la obra de Ortega y Gasset

III- ¿Cómo vivir entre conceptos "ocasionales"?

Bibliografía citada.

I-Introducción

Tal vez la vida sea una palabra que signifique para el platónico su posibilidad de ser poeta, y para el poeta el platonismo que yace oculto en su alma; y tal vez sólo pueda vivir aquel en el cual esos dos elementos se mezclan de tal modo que de su unión puede nacer una forma.

Georg Lukács

Es sin lugar a dudas Ortega y Gasset el pensador español que convierte la reflexión sobre cómo se constituye una vida filosófica en el problema central de su filosofía. La auténtica pregunta filosófica siempre involucra a una vida, a "mi vida". ¿Cómo darle sentido a una vida? y, lo que es mucho más importante, ¿cómo construir una vida, hecha con palabras, con conceptos, con metáforas, que se constituya en el paradigma de conocimiento? [1] ¿Cómo a través de la reflexión sobre el significado y la forma que puede tener una vida filosófica se puede construir y darle sentido a la propia vida? ¿Qué tipo de vida es la del filósofo, qué tipo de vida se hace a través del filosofar?:

¿Qué es, como vivir, filosofar? Ya hemos visto vagamente que es un desvivir -un desvivirse por cuanto hay o el Universo-, un hacer de sí lugar y hueco donde el Universo se conozca y reconozca [. . .]. Básteme recordar que los griegos, como no tenían aún libros propiamente filosóficos, cuando se preguntaban ¿qué es filosofía? -como Platón- pensaban en un hombre, en el filósofo, en una vida. Para ellos filosofar era ante todo el βίος θεωρητικός. En rigor, los primeros libros filosóficos -no sólo como materia sino formalmente tales- que hubo fueron los libros de vidas de los siete sabios, biografías. Todo lo que no sea definir la filosofía como filosofar y el filosofar como un tipo esencial de vida es insuficiente y no es radical (¿Qué es la filosofía?, Tomo 7, 430).

Para acercarse a los textos de Ortega sería esencial preguntarse, ¿qué tipo de vida nos propone su filosofía? ¿Qué entiende Ortega y Gasset por una vida filosófica? ¿Qué tipo de relación establecen los conceptos con la narración de una vida, con la biografía? ¿Cómo se puede pensar una entidad, como la vida, que carece de sustancia, cuya única real sustancia es el cambio? ¿Qué tipo de relación necesitan establecer los conceptos con el carácter circunstancial que toda vida supone? ¿Qué tipo de "figura de vida" [2] se puede inventar el filósofo con las circunstancias que su época y su geografía le impusieron? ¿Cómo puede el filósofo construir la más original y a la vez la más coherente [3] y ejemplar de las vidas?:

El realismo está agotado. Por otra parte no es posible seriamente una regresión tras él. Yo no veo otra salida que dar un paso más en el sentido realista, a saber: que el tema sea no la realidad sino una realidad. Por ejemplo lo que es España hoy y un sujeto -yo, por ejemplo- en España hoy ("El estilo de una vida" 51).

[Volver](#)

II-Un lenguaje para la vida: filosofía y literatura en la obra de Ortega y Gasset

El primer problema que enfrenta el pensador al tratar de modelar una vida filosófica es el del lenguaje. Es necesario aclarar, sin embargo, que la obra de Ortega y Gasset es anterior al vuelco que tuvo la filosofía hacia el problema del lenguaje. Esto no quiere decir que el pensamiento de Ortega carezca de una reflexión lingüística. Por el contrario, sí, es posible afirmar que su principal problema no es la lengua. Ortega nunca afirmaría, como haría el segundo Heidegger, que el lenguaje es la casa del ser. Su razón etimológica es un viaje desde el lenguaje hacia un origen que trata de vincular cada nombre a una situación histórica concreta. Ortega no cree como los filósofos de Oxford que los problemas de la metafísica estén basados en malentendidos lingüísticos, ni como Nietzsche que detrás de cada concepto haya una metáfora olvidada.

Matizo mi afirmación anterior: el principal problema que enfrenta una filosofía de la vida, la construcción de una vida a través de la filosofía, no es la lengua como tema filosófico pero sí como circunstancia de enunciación. Me explico. Uno de los grandes dilemas de Ortega (que provoca muchas de sus mejores páginas) es la búsqueda de

una terminología adecuada para hablar del fenómeno vital. Esta búsqueda, según él mismo, lo lleva al hablar cotidiano, fuera del lenguaje especializado de la filosofía, lo lleva a expresarse a través de metáforas, de figuras del discurso, lo cual le da a su filosofía una apariencia literaria.

Su actitud hacia la literatura, sin embargo, es bastante ambigua. Su preocupación por la metáfora y la espesa urdimbre metafórica de sus textos no debe llamar a engaño a sus críticos. Ortega en *La idea del principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* protesta ante la acusación de que sus textos son demasiado literarios:

Parece mentira que ante mis escritos -cuya importancia aparte de esta cuestión reconozco que es escasa- nadie haya hecho la generosa observación que es, además, irrefutable, de que en ellos no se trata de algo que se da como filosofía y resulta que es literatura, sino por el contrario de algo que se da como literatura y resulta que es filosofía (Tomo 8, 292-293, las negritas son mías).

Los críticos han reaccionado ante esta advertencia orteguiana de dos maneras. Philip Silver, por ejemplo, define la filosofía de Ortega y Gasset como una filosofía invisible. Filosofía elíptica que oculta su metodología, que carece de un libro sistemático, como *El ser y la nada* de Jean Paul Sartre o *La fenomenología de la percepción* de Maurice Merleau-Ponty, donde se explique la génesis de sus problemas. Filosofía, además, inspirada y frustrada por las propias circunstancias históricas:

Si Ortega hubiese sido lo que no fue, un filósofo europeo, nuestra elucidación de su obra habría asumido una forma totalmente distinta, o habría sido incluso innecesaria. Pero era filósofo y español, y en 1914 esto significaba ser 'filósofo in partibus infidelium' [. . .]. Es decir las mismas condiciones que hicieron su filosofía posible y necesaria garantizan que esta filosofía permaneciera virtualmente invisible, y que más que mal entendida sería desatendida. Pero si no olvidamos que el principal objetivo de Ortega era conducir España al siglo XX, y no escribir una Crítica de la razón práctica, tendremos más posibilidades de discernir la confusión que envuelve la génesis de su obra (Philip Silver 18-19).

La necesidad de una exégesis de su obra, entendida como la elucidación de todos los referentes que esta filosofía esconde y la explicitación de su metodología, es imperante. Lo paradójico de esta posición es que si aceptamos la definición del ejercicio filosófico que ella nos propone, la monografía de Philip Silver [4] sobre *Meditaciones del Quijote* sería un libro mucho más logrado y completo, desde el punto de vista filosófico, que cualquiera de los escritos por José Ortega y Gasset. Además, esta lectura condena a la filosofía de Ortega y Gasset a un doble fracaso: Ortega ni logró salvar sus circunstancias, ni logró salvarse como filósofo.

Por otra parte, todos los críticos que se han acercado a la obra del filósofo madrileño desde la lingüística, la filología o la retórica no se han tomado demasiado en serio esta advertencia orteguiana. Los mejores exegetas de Ortega dentro de esta tradición tratan de resolver el conflicto entre filosofía y literatura y entre filosofía y retórica en favor de lo retórico o lo literario. Thomas Mermall, por ejemplo, estudia la tensión en el pensador madrileño entre episteme y doxa, entre circunstancia y sistema, entre ensayo y tratado filosófico, señalando cómo se borran en la obra de nuestro pensador las fronteras entre filosofía y retórica, y apuntado a las tensiones que se dan en el mismo entre su esquema figural y su contenido proposicional. Thomas Mermall llega incluso a reescribir la advertencia orteguiana citada anteriormente. Dice Mermall: "Ortega quería hacer filosofía que luego resulta que es retórica" ("Entre episteme y doxa" 81). Para Mermall, sin embargo, a diferencia de los deconstruccionistas, la tensión entre el polo sistemático y el polo circunstancial del pensamiento de Ortega es dialéctica, es decir esencialmente irresoluble y además configuradora del horizonte epistemológico del pensador madrileño:

En su formulación de la razón vital [Ortega] descubrió, sin percatarse de ello, que episteme y doxa son inseparables, que este modo de actividad filosófica deja entrever, por su misma naturaleza su trasfondo retórico. La retórica, esa otra cara, o sombra de la filosofía, es hoy ampliamente reconocida por el llamado nuevo pragmatismo con Richard Rorty a la cabeza. Sostiene que la filosofía no es sólo una construcción lingüística (tropología) como sostenía Nietzsche y hoy mantienen los deconstruccionistas, sino también consenso, basado en las doxas, en fin, una actividad social y por ende retórica ("Entre episteme y doxa" 83).

La asignatura pendiente de esta tradición crítica, con la cual me unen múltiples afinidades teóricas, es el lugar que ocupa lo literario dentro de la reflexión filosófica de Ortega. El reto sin asumir es tratar de pensar la relación entre filosofía y literatura, filosofía y retórica, como lo pide Ortega, desde la filosofía. No leer la filosofía como si fuera literatura sino leer un texto que se expone como literatura pero que esconde una filosofía. No se ha prestado demasiada atención, además, a la afirmación orteguiana de que esa "cuestión" es el problema de su filosofía; recordemos de nuevo la cita: "mis escritos -cuya importancia, aparte de esta cuestión reconozco que es escasa-" (las negritas son mías). La pregunta que sigue sin ser respondida es: ¿cómo se lee lo filosófico a través y, muchas veces, a contrapelo de lo literario?

Octavio Paz en su libro *Hombres en su siglo* y otros ensayos cuenta una anécdota que ilustra muy bien la ambigua relación que Ortega y Gasset tenía con lo literario. Paz narra su breve encuentro con Ortega en París:

Me recibió con llaneza, me invitó a sentarme y ordenó al mesero que sirviera unos "whiskies". A sus preguntas le conté que vivía en París y que escribía poemas. Movié la cabeza con reprobación y me reprendió: por lo visto los hispanoamericanos eran incorregibles [. . .]. [Más tarde, mucho más enfático en su reprobación:] [m]e dijo que la única actividad posible en el mundo moderno era la del pensamiento: ("la literatura ha muerto, es una tienda cerrada, aunque todavía no se enteren en París") y que, para pensar, había que aprender griego o, al menos, alemán [. . .]. "Aprenda el alemán y póngase a pensar. Olvide lo demás" (108-9).

La anécdota me parece interesante al menos por tres razones: 1) El rol que asume Ortega al proponerse como modelo, como exemplum, ante este joven. De todos es conocido que Ortega se formó filosóficamente en Alemania y que además fue considerado hasta poco después de su muerte como El Pensador Español (así con mayúsculas y en singular). 2) Cómo esta posición de autoridad, en apariencia tan fuerte, necesita estar mediada, relativizada, por la exhortación al aprendizaje, influencia, de otra lengua, de otra cultura (portadoras

del prestigio con el cual se investirá el futuro pensador). 3) La visión que tiene Ortega de la literatura y la posición que asume ante ella; un autor que es considerado demasiado literario, idiosincrásico, personal, por otros filósofos.

La anécdota tiene implícita una economía que involucra lo accesorio y lo marginal, con lo ejemplar, modélico y canónico. La mediación entre ambos polos necesita de un aprendizaje, de una traducción, de asimilaciones e influencias. La anécdota, el ejemplo que cito, lleva implícita una pregunta que será central en mi estudio: ¿por qué privilegamos ciertos ejemplos, por qué le damos a ciertos fragmentos, anécdotas, relatos, el status de ejemplaridad [5]?

¿No es ese el problema esencial de la filosofía orteguiana: cómo pasar de lo noumenal a lo fenoménico, de lo particular a lo general, del ejemplo a la ejemplaridad? ¿No es el ejemplo la propia historia de ese tránsito: un particular en el sentido aristotélico y un paradigma en el sentido platónico? ¿No mezcla el ejemplo lo singular con lo normativo, lo lógico con lo narrativo? ¿No ocupa el ejemplo tanto en su dimensión pragmática -prueba de la validez de una teoría,- icónica -ilustración de un argumento teórico,- o lógica -la dimensión concreta necesaria a todo concepto o juicio,- un lugar paradójico [6] que involucra lo accesorio y lo marginal con lo modélico y lo canónico? ¿No pueden constituir los ejemplos por el peculiar lugar que ocupan -su naturaleza intermedia entre lo particular y lo general, entre lo singular y lo normativo, entre lo lógico y lo narrativo- una vía de entrada privilegiada a la obra de José Ortega y Gasset?

Las preguntas continúan: ¿qué sucede cuando se utiliza a la vida, la ajena y la propia, como ejemplo? ¿Cuándo hablamos de la vida como problema no estamos obligados a explicarnos mediante ejemplos? ¿Hablar mediante ejemplos no conlleva necesariamente la narrativización de los argumentos?

La razón vital, histórica, etimológica, como la llamó Ortega en diferentes momentos, vincula la razón a una historia determinada, a una vida. Esta vida, por su parte, adquiere un carácter normativo, ejemplar. Nuevos problemas, preguntas: ¿no son sus "vidas ejemplares", sus biografías de Mirabeau, Velázquez, Goya, Goethe, un lugar privilegiado para pensar sus textos? ¿No son sus prólogos, lugares desde los cuales Ortega nos cuenta su autobiografía intelectual, el locus por excelencia para pensar su sistema filosófico? ¿No constituye la tensión entre libro, siempre por venir, siempre deseado, siempre anhelado, y prólogo, como lugar que enfrenta la palabra filosófica a otra cultura, a otra lengua, a otra circunstancia, el eje en el que se construye el arte de vivir de la filosofía de Ortega, el problema esencial de su filosofía? ¿No sería importante vincular la obra de Ortega con la tradición literario-filosófica de las vidas ejemplares, que empieza con el propio Platón, quien nos propone con Sócrates la imagen del filósofo ejemplar [7], y continúa con figuras como Diógenes Laercio, Plutarco, Montaigne, Nietzsche, etc? ¿Es en la construcción de una vida filosófica donde se produce el tránsito, en la obra de Ortega y Gasset, de la literatura a la filosofía?

Proponer como acercamiento a la obra de Ortega la relación entre los ejemplos, la ejemplaridad y la vida como exemplum, nos coloca ante otro problema: la relación que nuestro filósofo tiene con la tradición. Problema, por cierto, central para un pensador como él, que definió la historia como la única realidad que tiene el hombre: ¿qué tipo relación debemos tener con los clásicos, con la tradición, con los modelos? Ortega ensaya una respuesta a esta pregunta en su bello texto "Misericordia y esplendor de la traducción":

Necesitamos acercarnos de nuevo al griego y al romano, no en cuanto modelos, sino, al contrario, en cuanto ejemplares errores. Porque el hombre es una entidad histórica y toda realidad histórica -por tanto, no definitiva- es, por lo pronto, un error. Adquirir conciencia histórica de sí mismo y aprender a verse, como un error, son una misma cosa. Y como eso -ser siempre, por lo pronto y relativamente un error- es la verdad del hombre, sólo la conciencia histórica puede ponerle en su verdad y salvarle [. . .]. No hay más remedio que educar su óptica para la verdad humana, para el auténtico humanismo, haciéndole ver de cerca el error que fueron los otros y, sobre todo, el error que fueron los mejores" (Tomo 5, 450).

La ejemplaridad de la vida filosófica está vinculada a su condición histórica, a su carácter de error ejemplar. Es en esta singular concepción de la historicidad donde radica, en mi opinión, la mayor originalidad del pensamiento de Ortega. Es a partir de la precariedad de la condición histórica que nos configura como hombres que deben ser leídos los conceptos de Ortega. Es a través de la recuperación de su carácter profundamente circunstancial que puede adquirir mayor vigencia su pensamiento.

[Volver](#)

III- ¿Cómo vivir entre conceptos "ocasionales"?

El problema del ser -el problema metafísico supremo- resulta así desde el comienzo inseparable del significado del pronombre demostrativo y está por eso ya conectado con la esfera del indicar.

Giorgio Agamben

En *El lenguaje y la muerte*, Giorgio Agamben nos presenta al ser humano como aquél que tiene la facultad para hablar y la facultad para morir. Lenguaje y muerte como la más propia morada del hombre pero una morada permeada por la negatividad y fundada en esta. El Dasein (el ser ahí) es un ser cuya posibilidad más propia (ser para la muerte), constituye su imposibilidad, su negación. Dasein, ser ahí, ser el ahí, ser la apertura, ser la interrupción de su propio ser. Análoga experiencia la vive el lenguaje a través de los shifters (pronombres personales, demostrativos, deícticos): el lugar propio como un no lugar. Decir yo, o decir este, aquello, eso, indica el acontecimiento del lenguaje, el acto de tomar la palabra. Estos conceptos ocasionales nos invitan a no pensar nunca lo mismo cuando lo aplicamos, su única significación es circunstancial. Conceptos que cambian según cambie el hablante, sólo adquieren sentido dentro de un acto de enunciación particular: fractura entre el mostrar y el decir, entre la indicación y la significación [8].

¿Cómo hablar de esa nueva realidad filosófica, la vida humana, para la cual la filosofía no tiene un lenguaje, carece de conceptos apropiados? ¿Cómo se puede pensar en términos filosóficos, la ausencia de sustancia, de naturaleza, que caracteriza a la vida humana? ¿Qué tipo de conceptos sirven para pensar una entidad como la propia vida cuya única consistencia consiste en estar en cambio constante, en ser siempre algo diferente? Son estos los problemas a los que se enfrenta la filosofía de Ortega y Gasset en uno de sus libros seminales *Historia como sistema*. Estas interrogantes bordean lo que será el tema central de su filosofía: ¿cómo se construye una vida a través de los conceptos? ¿Qué significa vivir por y para los conceptos? ¿Qué tipo de vida es una vida filosófica? La constitución de una vida filosófica necesita de conceptos que puedan imaginar una entidad como la vida humana que se separa radicalmente de todas las otras realidades filosóficas. La pregunta filosófica fundamental ¿qué son las cosas?, no puede dar cuenta de una realidad como la vida humana carente de ser, de identidad, de naturaleza:

La vida humana no es, por tanto, una entidad que cambia accidentalmente, sino, al revés, en ella 'la sustancia' es precisamente cambio, lo cual quiere decir que no puede pensarse elásticamente como sustancia. Como la vida es un 'drama' que acontece y el 'sujeto' a quien le acontece no es una 'cosa' aparte y antes de su drama, sino que es función de él, quiere decirse que la 'sustancia' sería su argumento. Pero si este varía, quiere decirse que la variación es 'sustancial' (Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, Tomo 6, 35).

Este sentido dramático del propio ser y de su fundamento necesita de conceptos que anulen su propia identidad, nos dice nuestro autor; conceptos 'ocasionales' como el aquí o el concepto del yo:

Tales conceptos o significaciones tienen una identidad formal que les sirve para asegurar la no-identidad constitutiva de la materia por ellos significada o pensada. Todos los conceptos que quieren pensar la auténtica realidad -que es la vida- tienen que ser en este sentido 'ocasionales'. Lo cual no es extraño porque la vida es pura ocasión (Tomo 6, 35).

Conceptos fatalmente ligados a su contexto de producción. Inmersos en una historia determinada, en una vida específica. Conceptos que nos invitan a "no pensar nunca lo mismo cuando lo aplicamos. Ejemplo máximo, el propio concepto 'vida' en el sentido de vida humana. Su significación, es, claro está, idéntica; pero lo que significa es no sólo algo singular, sino algo único. La vida es la de cada cual" (Tomo 6, 36). A este tipo de conceptos la lingüística moderna los denomina *shifters*. Conceptos que cambian según cambie el hablante. Sólo adquieren significado dentro de un acto de enunciación particular y en una situación dialógica específica.

Nos encontramos si seguimos la lógica del razonamiento de Ortega ante una aporía lógica y retórica. ¿La definición anterior sobre la naturaleza de una clase de conceptos, los conceptos ocasionales, es ella misma ocasional y, por lo tanto, debe ser sólo circunscrita a este acto de enunciación específico, es sólo significativa dentro de este libro en cuestión, o, si somos más rigurosos, dentro de este capítulo, o ella debe ser asumida como una afirmación (un concepto en su acepción tradicional) sobre toda una clase de conceptos considerados, incluso, los más adecuados para pensar esta nueva realidad: la vida? Si escogemos la segunda opción, imperativo si esta definición pretende tener repercusiones sobre el pensamiento orteguiano, el concepto tradicional usado para definir a estos conceptos ocasionales sólo podría nombrar a estos de un modo impropio.

Lo que está en cuestionamiento en todo este pasaje es nuestra capacidad de entenderlo. El modelo hermenéutico que organiza el drama de la vida de Ortega como filósofo, donde el todo y las partes, lo uno y lo múltiple, el sistema y los fragmentos, ocupan el lugar protagónico, está siendo desmontado. En este fragmento de *Historia como sistema*, tenemos una afirmación de carácter metatextual (general) en la cual el autor nos está dando una clave para entender los conceptos que su sistema produce o, al menos, desea producir. Esta definición es propuesta como un patrón de legibilidad para el aparato conceptual producido por el autor. Sin embargo, la nueva forma de entender el concepto que esta definición propone lo imagina cambiando radicalmente de sentido siempre que su marco de enunciación sea diferente. Por lo tanto, el concepto que define a esta nueva categoría de pensamiento debería ser el concepto mutable por excelencia, susceptible de cambiar su sentido cada vez que fuera pronunciado en una situación diferente. Si la definición del concepto ocasional alcanza al concepto a través del cual esta categoría es definida, las repercusiones que esta definición tendrá sobre el sistema serían mínimas pues en cada nuevo pasaje éste adquiriría un sentido totalmente diferente. Si la radicalidad de esta nueva forma de entender el ejercicio filosófico no alcanza al concepto con el cual pretende fundarse esta nueva categoría, este se colocaría fuera del conjunto que quiere definir y que además propone como modelo para entender la última y gran incógnita filosófica: nuestra vida. El carácter impropio, extraño de este concepto con respecto al conjunto de categorías que pretende definir y al sistema filosófico del cual se propone como clave de lectura privilegiada, lo convierten en una catacreción: nombre impropio, arbitrario, irónico.

Es posible, sin embargo, otra mediación entre el carácter estrictamente negativo, nulo y vacío, carente de sustancia, la universalidad en su grado extremo ya que designa a todo y a nada, de estos conceptos ocasionales y su extrema concreción, estos conceptos se refieren a una persona concreta y a un acto de enunciación específico. Los indicadores de la enunciación (Benveniste), los *shifters* (Jakobson), los conceptos ocasionales (Ortega), señalan el tránsito de la lengua al discurso, de la lengua a la parole. Tránsito relacionado al acto de tomar la palabra de un individuo en una circunstancia histórico-lingüística concreta. Esto aclara la afirmación que hice al principio de este ensayo, donde afirmaba que la filosofía de Ortega sólo era asimilable al giro hacia lo lingüístico que ha sufrido la filosofía moderna si circunscribimos su preocupación lingüística al plano del discurso, de la enunciación. El arte de vivir en Ortega conlleva una reflexión sobre la deixis, sobre la tensión entre la deixis y la significación. Dice Agamben en *El lenguaje y la muerte*:

En esta perspectiva, los pronombres- como los otros indicadores y a diferencia de los otros signos del lenguaje, que remiten a una realidad léxica- se presentan como "signos vacíos" que se hacen "llenos" apenas el locutor los asume en una instancia de discurso. Su contenido es el de operar la conversión del lenguaje al discurso y de permitir el paso de la lengua al habla(49).

La filosofía de Ortega es una reflexión sobre el acto de tomar la palabra, sobre el paso de la lengua al discurso, sobre la negatividad inherente al acto de conceptualizar la vida, de producir conceptos que realmente respondan

a la precariedad y al carácter histórico de cada circunstancia de enunciación. Es aquí donde debemos buscar la clave de su vida y de su obra, su arte de vivir.

[Volver](#)

Bibliografía citada.

Agamben, Giorgio. El lenguaje y la muerte. Trad. Tomás Segovia. Pre-Textos: Valencia, 2002

---. La comunidad que viene. Trad. José Luis Villacañas y Claudio La Rocca. Valencia: Pre-Textos, 1996.

Mermall, Thomas. "Entre épisteme y doxa: El trasfondo retórico de la razón vital." Revista Hispánica Moderna. 67.1 (1994): 72-85.

Nehamas, Alexander. The art of living: Socratic reflections from Plato to Foucault. Berkeley: University of California Press, 1998.

Ortega y Gasset, José. "El estilo de una vida (Notas de trabajo)." Revista de Occidente 132 (Mayo 1992): 51-68.

---. Historia como sistema. Obras completas de José Ortega y Gasset. Vol. 6. Madrid: Revista de Occidente, 1983. 13-50.

---. "Idea del principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva". Obras completas de José Ortega y Gasset. Vol. 8. Madrid: Revista de Occidente, 1983. 61-358.

---. "Miseria y esplendor de la traducción." Obras completas de José Ortega y Gasset. Vol. 5. Madrid: Revista de Occidente, 1983. 431-453.

---. "Pidiendo a un Goethe desde dentro." Obras completas de José Ortega y Gasset. Vol 4. Madrid: Revista de Occidente, 1983. 395-420.

---. ¿Qué es la filosofía? Obras completas de José Ortega y Gasset. Vol. 7. Madrid: Revista de Occidente, 1983. 275-440.

Paz, Octavio. Hombres en su siglo y otros ensayos. Barcelona: Seix Barral, 1984.

Silver, Philip. Fenomenología y razón vital: génesis de "Meditaciones del Quijote" de José Ortega y Gasset. Madrid: Alianza Editorial, 1978.

[Volver](#)

[1] "Aquellos que practican la filosofía como el arte de vivir construyen sus personalidades a través de la investigación, la crítica y la producción de ideas filosóficas -ideas que pertenecen al repertorio de la filosofía como hemos llegado a entenderla. La conexión es histórica: aunque los filósofos del arte de vivir frecuentemente introducen nuevas preguntas, su inspiración siempre viene de la tradición que ya aceptamos como la tradición de la filosofía. Y lo que es más importante todavía, los filósofos del arte de vivir convierten la articulación de un modo de vida en el tema central de su pensamiento: es al reflexionar sobre los problemas inherentes a la construcción una vida filosófica que construyen la vida que su propia obra configura. La obra que reflexiona sobre la vida filosófica es el propio contenido de la vida que ella misma crea. El proyecto de establecer una vida filosófica es en gran medida autorreferencial" (Nehamas 6).

[2] "Invento proyectos de hacer y de ser en vistas de las circunstancias. Esto es lo único que encuentro y que me es dado: la circunstancia [. . .]. Se olvida demasiado que el hombre es imposible sin imaginación, sin la capacidad de inventarse una figura de vida, de 'idear' el personaje que va a ser. El hombre es novelista de sí mismo, original o plagiarlo" (Ortega y Gasset, Historia como sistema, Tomo 4, 34).

[3] La construcción de una vida filosófica asume, también, el reto de darle coherencia, sentido, a lo que es contradictorio en su propia esencia: "La vida es, sin duda, contradictoria, es lo uno y lo otro -de otro modo sería íntegramente racional. Ello revela que contradecirse no es una objeción para la vida porque esta no consiste en decir y decirse. En el decir no es tolerable la contradicción -pero en el vivir tal vez debida y obligada. Lo que no puede admitirse es el contravivirse" ("El estilo de una vida" 66). La biografía, tal como la entiende Ortega, se convierte en el género filosófico por excelencia. Pues es a través de la biografía que el βίος y el θεωρητικός se unen, la contradicción y el sistema se integran: "Sólo una vez que se ha reconocido esa contradicción, surge la tarea fecunda de intentar reducirla, explicándola en un sistema. La biografía es eso: sistema en que se unifican las contradicciones de una existencia" (Ortega y Gasset, "Pidiendo un Goethe desde dentro", Tomo 6, 408-409).

[4] Advierto que la distancia que establezco con los presupuestos teóricos de la lectura de Silver no significa, en ningún sentido, que su obra me parezca carente de interés. Diría más, su libro Fenomenología y razón vital: génesis de 'Meditaciones del Quijote' de José Ortega y Gasset es uno de los libros más completos y sugerentes que se han escrito sobre el filósofo madrileño.

[5] Los mejores estudios sobre el exemplum y la ejemplaridad que conozco son: L'exemplum de Claude Bremond, Jacques Le Goff, y Jean-Claude Schmitt, Labyrinths of exemplarity : at the limits of deconstruction de Irene E. Harvey, Unruly examples : on the rhetoric of exemplarity editado por Alexander Gelley, Exemplum : the rhetoric of example in early modern France and Italy de John Lyons e Imitación y experiencia de Javier Gomá Lanzón. El libro de Gomá Lanzón dedica un pequeño apartado al estudio de la ejemplaridad en Ortega y Gasset. A pesar de su brevedad y de que limita su estudio al pensamiento socio-político de Ortega sus ideas han sido de gran utilidad para mi trabajo.

[6] "Ni particular ni universal, el ejemplo es un objeto singular que, por así decirlo, se hace ver como tal, muestra su singularidad. De ahí la pregnancia del término griego para ejemplo: para-deigma, esto que se muestra al lado (como en alemán Bei-spiel, lo que juega ahí al lado). Así, el lugar propio del ejemplo es siempre al lado de sí

mismo, en el espacio vacío en que despliega su vida incalificable e imprescindible” (Agamben, La comunidad que viene 14).

[7] El arte de vivir, en el libro de Alexander Nehamas ya citado en este trabajo, se articula alrededor de la figura de Sócrates. A través del filósofo griego, se declara la paz en una lucha, la de la filosofía y la poesía, que ya el propio Platón consideraba antigua. Sócrates es, a la vez, un personaje literario y un filósofo real. Sócrates, además, encarna y reconcilia el ideal filosófico y el literario: su vida es, al mismo tiempo, la más coherente y la más ambigua. La vida más digna de ser imitada, la de mayor ejemplaridad, de la que podemos obtener mayor cantidad de conocimiento y, también, la más inigualable, la de mayor singularidad, la imposible de imitar. El arte de vivir, por otra parte, y esto es muy importante subrayarlo, conlleva una paradójica concepción de la imitación. La ejemplaridad de la figura de Sócrates no sólo consiste en la coherencia del modelo de vida que nos propone sino que está, también, totalmente vinculada a su ironía, a la opacidad y ambigüedad de sus pensamientos y acciones.

[8] Para la distinción entre mostrar y decir ver Tractatus logico-philosophicus de Ludwig Wittgenstein.

[Volver](#)

Imprimir

Circunstancia. Año III - Número 6 - Enero 2005

Estados de la cuestión

Para consultar un artículo, selecciónalo en el menú de la derecha

¿Siguen Las masas rebélándose?

Pedro Francisco Gago Guerrero

Memento orteguiniiano

Álvaro Bastida Freijedo

Imprimir

Circunstancia. Año III - Número 6 - Enero 2005

Estados de la cuestión

¿SIGUEN LAS MASAS REBELÁNDOSE?

Pedro Francisco Gago Guerrero

- [LOS RASGOS DEL HOMBRE MASA](#)

- [EL PODER DE LAS MASAS](#)

- [LA DESMORALIZACIÓN](#)

- [EL ESTADO Y LAS MASAS](#)

- [EUROPA COMO ESPERANZA](#)

Un escrito puede instalarse en la realidad por muchos años. Puede reflejar una parte de una época histórica. El autor habría sabido entonces captar lo intemporal o lo dominante del contexto histórico y la colectividad podrá recurrir a la obra para abrir un camino de conocimiento a partir de la situación en que se halla. Este es el caso de Ortega que encontró y logró exponer los perfiles principales que dominaban la época y entroncarlos con la razón histórica. A pesar de los cambios, seguirá siendo durante mucho tiempo un referente para comprender la actual realidad plural, compleja, oscura y distorsionante para el que no sea capaz de profundizar con objetividad.

Como presupuesto previo al análisis sobre el hombre masa de entonces y el actual se ha de tener en cuenta lo siguiente: 1. Hay que averiguar qué fuerzas son las que vacían al hombre de la riqueza cultural legada. 2. El hombre no forma parte de la masa naturalmente, si no que habrá algunas causas concretas que le sitúen en lo amorfo. 3. La naturaleza del hombre masa lleva a adaptarse a cualquier elemento dominante y sus raíces, aunque procedan de una elevada cultura, sucumben ante una situación en la que domine lo simple. Hay que pensar entonces que a) el hombre es naturalmente débil y carente de una personalidad suficientemente sólida como para impedir ser instrumentalizado, o, que los sistemas tienen tal fuerza que le preparan para la conversión hacia cualquier situación. b) Significaría que dominarían las circunstancias sobre su raíz personal. c) Aunque por su debilidad o su pasividad le hayan convertido en un punto de la masa, también es posible que el vaciado de su ser histórico se compense en cuanto se pueda sustituirlo por una gran riqueza social.

Parece que a partir del segundo tercio del siglo XIX, ha crecido la debilidad mental general. En principio, al observar al hombre masa rodeado de una riqueza cultural inmensa, se hace difícil entender que la realización personal no vaya en paralelo al desarrollo de la cultura. Lo cierto es que ha cedido al simplismo y a la disposición a seguir a la demagogia, a la mentira, a la irreflexión, al interés, al descompromiso, etc. Ortega acertó al detenerse a examinar la eliminación de la raíz histórica y de la riqueza cultural como base para la proyección histórica y a exponer los caracteres dominantes que han sustituido al hombre que procede de una excepcional cultura.

La perspectiva de las masas hay que verla en dos planos: lo que supone para sí misma y lo que significa para la civilización. Hoy la masa disfruta de un extraordinario bienestar. La esperanza de vida se ha triplicado, ha disminuido el sufrimiento como consecuencia de la carencia, etcétera. Pero faltaría concretar mucho más cosas para establecer un juicio histórico. Para ello es preciso comparar con el pasado para saber si ha habido progreso. Habría que analizar: si han aumentado significativamente las conductas morales del hombre; si tiene una relación más solidaria con los demás; si es menos egoísta, menos violento, más pacífico, más sociable; si tiene una vida más plena que en el pretérito; si es más alegre, más feliz; si ha aumentado su capacidad de penetrar más en la realidad y con más inteligencia, llegando a ser más dueño de sí y sacando mayor partido a la vida.

[Volver](#)

LOS RASGOS DEL HOMBRE MASA

La realidad no muestra una masa única, sino una cierta diversidad de masas, en las que cada una puede hacer cosas diferentes, aunque en todas predomine la actuación mecánica. Hay que distinguir dos rasgos en el hombre masa: 1º. Una despreocupación para hacerse su vida en libertad, sacrificio y deseo de aprehender las cosas y de vivir con intensidad. 2ª La creencia de que los signos distintivos, las marcas, las aficiones le identifican y le diferencian de los demás. El hombre masa haciendo "como todo el mundo" se cree diferente. Se ha impuesto en él lo superficial, que no requiere de la libertad responsable y que se conforma con sentir bienestar, sin la obligación del deber, sin buscar la alegría, ni el estado de felicidad. Se conforma con rodearse de cosas que den satisfacción al cuerpo para arrastrar al espíritu.

El hombre masa cree decidir sobre su vida. Si en verdad fuera así, significaría que no es siervo de nada y que siendo soberano de sí mismo actúa exteriormente como independiente. Dominaría la historia y la conduciría hacia un camino u otro. Se impondría en la vida. Tendría proyectos, por lo que sus acciones estarán en consonancia con su deseo de realizarlos.

Se percibe, en cambio, que el hombre masa está puesto en la vida, sin conciencia de que pueda tener una misión

que cumplir, sea individual o social. Su sentido de la vida no supera el de otros animales, salvo la conciencia de que vive para morir. Esta valoración que hace de la vida implica una desvalorización de lo necesario para formar su ser personal.

La desorientación hacia la comunidad tiene el efecto que la ligazón entre sus componentes es muy superficial, al no estar unidos por lazos espirituales que actúan como una conciencia común incorporada por la relación con los demás, por la socialización comunitaria que estrecha más lazos que separa, aunque en determinados momentos el interés personal choque con los restantes intereses.

El hombre masa, por estar en exceso socializado, que a su vez aunque parezca contradictorio, se manifiesta como una desocialización, ha reducido llamativamente la personalidad individual. Está abierto a cualquier influencia y se adhiere inmediatamente a las ideas-creencias impuestas, apuntándose a la cantidad en vez de la especificidad individual.

Como elemento dominante responsable se encuentra el "politicismo integral", a través del cual "la masa en rebeldía ha perdido toda capacidad de religión y conocimiento". Por él ha aparecido una forma de socialización del hombre, en el que está subordinado a un gran aparato, sin intermediarios, ni protectores, recogido en la soledad de su corazón.

Ortega entendió que la política debía dar el tono trascendente a la comunidad, sobre todo la relación mando y obediencia. Mandar para algo, para conseguir beneficios para la comunidad; y el obedecer ha de suponer solidarizarse con el mando para una empresa beneficiosa para la comunidad. No se manda simplemente para obtener obediencia, sino para cumplir la función encomendada en la empresa en común. Y esto es lo que no entiende el hombre masa, que trata de desasirse de cualquier proyecto y de cualquier mando.

Los proyectos de las masas son materiales. Se muestran incapaces de establecer las bases de las relaciones sociales para el futuro, de encarnar una comunidad para ser cada vez más comunidad. Menos aún para que se establezcan relaciones más fraternales y de amistad, por lo que en su sociedad no disminuyen el conflicto, la tensión y los desencuentros.

[Volver](#)

EL PODER DE LAS MASAS

Cuando uno de los rasgos más distintivos de una sociedad es la dominación de las masas, la personalidad y la libertad se ven amenazadas porque: 1º Su "imperio político" y social se imponen hasta en las situaciones en las que carece de capacidad para tomar decisiones. 2º. Al no ser creativas son vulgares, exigiendo un comportamiento opuesto a lo sobresaliente y a la diferencia. La vulgaridad lo convierten en un derecho y la diferencia lo considera un privilegio incompatible con la libertad. Han llegado a trasmutar el vicio en virtud social, consiguiendo eliminar el decálogo moral, sustituido por la flexibilidad caprichosa de lo correcto e incorrecto.

Los griegos fueron conscientes de la influencia que podía ejercer en la vida de la polis un mayor o menor número de personas. Montesquieu relacionó la cantidad con el despotismo o la libertad. Ortega tomó conciencia, siguiendo a Werner Sombart, de que gran número de personas no pueden asimilar las tradiciones, la historia, la cultura de la misma manera que un grupo reducido. En consecuencia, eliminará gran parte del pretérito por incapacidad de asimilarlo. Su resultado es que se vulnerará "un derecho humano a la continuidad". Ortega fue consciente de que una vez convertido el hombre en masa, se perderían las raíces culturales, quedando sin los imprescindibles referentes históricos. Lo que conducirá a hacer una permanente revolución social y cultural sin proyecto.

Decía Ortega, hace 73 años, que "vivimos en un tiempo que se siente globalmente capaz para realizar, pero no sabe qué realizar". La idea se ajusta más al momento presente. El hombre domina casi todas las cosas, pero no es dueño de sí mismo. Una cosa es sentir y otra adueñarse de sí. Diríamos que el hombre está en más cosas y que está en las cosas como cosa, no pudiendo dominar la vida, por lo que no asciende a un estadio espiritual superior donde la humanidad nunca ha llegado.

No es lo mismo "enseñar a las masas las técnicas de la vida moderna", que "educarlas". Aquella permite moverse por la vida, pero no para vivirla en profundidad, para penetrar en ella y modelarla hasta dejar el trazo de cincel que la transforma desde dentro. La masa vive la vida superficialmente, haciéndola a empujones, más para destruir lo realizado que para conformar la materia y el espíritu de la historia componiendo la cultura. Los hombres poseen derechos, pero carecen del aliento del deber que es el que en verdad desarrolla la civilización. El hombre masa se comporta como un consumidor cuyo paso por la tienda de la historia es comparable a un cliente que entra y sale, se lleva el objeto y tras abonar la cantidad exigida, desaparece y deja una imagen pronta a olvidar.

La existencia vacía es uno de los aspectos del hombre masa. Mucho antes de que se hablara de la "era del vacío", Ortega preveía en lo que iba a desembocar el hombre masa. "De puro sentirse libres, exentos de trabas", las masas se sienten vacías. La obligación es absurda si no hay un objetivo por el que sacrificarse. Al hombre masa, lleno de derechos, con aparentemente todas las libertades, le falta unirse a la comunidad por lazos espirituales que le obligan a sacrificarse a cambio de dar sentido a su vida. El hombre masa se pone como fin su propio yo, creyendo que el amor, la amistad, la fraternidad nacen del hecho de haber quedado aparente en su estado físico. Acumula derechos con un estricto sentido utilitario. Quiere vivir intensamente, pero sale de la realidad, enajenándose voluntariamente. Incapaz de ser una parte del orden humano, que se siente en el otro, proyectando su ser para algo, limita su conducta a buscar un beneficio para sí. Desconoce que quien no sufra por los demás con desinterés es incapaz de saber lo que es una virtud e incluso un valor. Su vida vacía "está llena de sí mismo", sin lazos espirituales que le unan a los demás. Es un desconcierto porque gira sin principios guías, a expensas de las modas, limitándose a vagar por el exterior, sin querer estar condicionado. Si vivir es "cumplir un encargo", el hombre masa no es consciente que tenga nada que cumplir, por lo que no participa de la obligación como libre voluntad afecta a la comunidad.

Lo peligroso del hombre masa es que se niega a conocer la realidad; su tendencia es a ideologizarse más sin importarle la verdad de sus ideas, ni si su vida se sostiene sobre una mentira. Es el sujeto ideal para que actúen sobre él cualquiera de las fuerzas existentes en una sociedad, sobre todo el Estado, para manipularle y alejarle de la realidad, creándole otra que modifique más su ser. Un hombre que pretende percibir la realidad puede sentirse perdido. Se turba porque es difícil ponerse en la realidad y estructurar la vida con ella. Ahora bien, como la vida es estar perdido, el que quiera vivirla con libertad auténtica buscando la realidad sin triquiñuelas y descubriéndola paso a paso, primero se va descubriendo a sí mismo y "ya está en lo firme". Por eso es preciso tomar conciencia con radicalidad de la individualidad. Estar perdido significa dinamizar la vida para encontrarse con la propia realidad. El hombre masa es el que no se encuentra nunca al no haberse perdido, porque se le ha ocultado lo que es y se le ha eliminado cualquier aspiración a ser. Porque se le configuran para ser falsamente igual que la realidad que quieren que sea. Realidad construida, pues, espúriamente.

Se llega así a una idea central del análisis orteguiano, recogida por muchos autores: que "se ha apoderado de la dirección social un tipo de hombre a quien no interesan los principios de la civilización". Actualizándolo un poco, cabría decir que es un consumidor instalado en la civilización, usando de ella, sin la obligación de su conservación, mucho menos su mejora. Ello es debido a que se ha creado la conciencia general de que la civilización seguirá por el progreso técnico, como pensaba O. Spengler. Se olvida que la técnica ha nacido de una cultura y siendo "consustancialmente ciencia, existe porque es necesaria para la cultura, para adaptarla a los requerimientos de ella, para llevarla a la condición humana". La técnica no puede ir sola. Es un brazo de la cultura que ha logrado desarrollarse más. Pero para que aquella sea más que la manifestación de sí misma es necesario que se conduzca como cultura, haciéndola participe de la vida humana, no como simple objeto de consumo sino sometiéndola a la condición humana bajo los perfiles éticos.

Se infiere que la ascensión de las masas no es positiva para el funcionamiento de la civilización porque es difícil que la desarrollen. La masa que acoge superficialmente la cultura, no tiene conciencia de qué hacer con ella. Es verdad que casi nunca los hombres son conscientes de la historia que están haciendo y se sitúan en la historia en las condiciones que esta les deja. Pero las masas están determinando su sola existencia en el quehacer de cada día sin aventurarse a más. Hacen la historia confiadas en que le han puesto en la vía que se dirige hacia estadios más elevados.

Esta creencia la compagina con un sentimiento opuesto que contradice lo anterior. En la cresta de la ola del destino, las masas parecen desencantadas, molestas; se quejan continuamente de su situación y al no saber sacar partido a la vida se procuran situaciones irreales, utilizando recursos autodestructivos.

A la par que las masas se desinteresan de la civilización, también se muestran ingratas, debido tanto a la ignorancia como a sentirse objetos elegidos de un destino. El hombre masa cree que el bienestar que disfruta gran parte de las poblaciones occidentales es debido a la evolución, como si no hubiera habido creadores, inventores, sacrificio, tragedia, éxitos, etcétera. Sus integrantes han adquirido una inexplicable mentalidad que concibe que la humanidad marcha hacia mejor, dejando lo que necesita ser superado, desprendiéndose de las flébilidades mentales del pasado, para que cada vez más el hombre sea lo que debe ser a través de un sistema – la salvación por la sociedad- que construye según los derechos humanos, apartándose de la naturaleza. De aquí que cree que cuando decaen las ideas y las creencias que han sostenido las diversas épocas del pasado está más próximo el ideal del hombre nuevo.

Quien se siente dueño del destino es porque su composición como ser es un acierto. Por eso, dice Ortega, que "el hombre masa es perfecto". Creencia que se impone sobre la realidad, que muestra el error cotidiano. La perfectibilidad más bien está en la creencia de que es dueño de la razón y por eso puede opinar sobre casi todo. Sólo se detiene ante las ciencias de la naturaleza, al ser muy limitado para el lenguaje simbólico. En cambio, sobre los demás aspectos de la vida puede opinar sin haber tenido que reflexionar, estudiar, aprender, sacrificarse. Nada le detiene a manifestarse sobre lo que ignora. Está en posesión de la razón. Se guía por las aportaciones simplistas de las ideologías o por las ideas vulgarizadas de sus creadores. Si se contentara con su simpleza, el daño sería mucho menor. Lo peor es que el "vulgar proclame e imponga el derecho de la vulgaridad o la vulgaridad como un derecho". El simple se cree capaz de teorizar y de tener "ideas sobre las cosas"; por lo tanto no necesita ni le urge tener más conocimiento como le ocurría a Platón. No lo tiene ni necesita tenerlo, todo parece estar dentro de él. Es una mónada satisfecha con su peculiar simpleza cultural.

Ortega percibió que el hombre de opiniones no desea tener razón, ni darlas, solo quiere imponerla. Esta cuestión tan inquietante se manifiesta, a su juicio, en el fascismo y en el sindicalismo. Lo peligroso es que "la razón de la sinrazón", "renuncia a la convivencia de cultura" y le lleva a intervenir a través de la "acción directa", como una brutal imposición de la masa sobre el que no piensa de la misma forma. La fuerza se usa para eliminar la razón que proclama la convivencia a través de las normas, los usos, la justicia, la cortesía, el diálogo, la discusión...

[Volver](#)

LA DESMORALIZACIÓN

El hombre masa, desasido de todo, vacío, indiferente, ha perdido la moral. El que vive sin querer ninguna atadura, sin responsabilidades, termina por eliminar la obligación moral y también la comunitaria, sin influirle la moral social. Lo que significa para él que no hay ninguna obligación de naturaleza solidaria. Se ha eliminado la conciencia, por lo que carece del sentido de actuar para los demás. Así ignorará cualquier obligación y lo único que buscará serán derechos. Y como tener moral es "conciencia de servicio e integración" su conducta será inmoral o amoral por negarse a ser moral.

La falta de moral supone renunciar a "saber ser una sociedad". El hombre masa no quiere integrarse en una comunidad, porque le obligaría a ser y a estar en relación estrecha con los otros.

La pregunta es ¿quién produce la desmoralización especialmente en Europa? La responsabilidad mayor proviene del hombre masa "parcialmente cualificado", esto es, la parte elevada de la masa, los médicos, ingenieros, profesores, financieros, etc. Los demás siguen las pautas automáticamente. Naturalmente las masas actúan al

unísono, inconscientemente, alimentándose a sí mismas, si bien ciertos sectores tienen mayor influencia que otros.

[Volver](#)

EL ESTADO Y LAS MASAS

El Estado sería algo distinto sin la masa y esta sin el Estado. Dejando al margen los lugares en que se ha dado la absorción de la sociedad por el Estado, se trata de saber cómo es la relación actual entre ambos. Es evidente que las masas ven al Estado como "productor de seguridad", fundamentalmente existencial. Tras una época de éxito, los resultados del Estado están siendo cuestionados porque cada vez es menos operativo respecto a la seguridad interna. Su error quizá está en que parte de la idea de la condición económica como requisito para graduar la seguridad. En parte, es verdad, porque es evidente que, disminuyendo la pobreza, la paz y la tranquilidad habrían de aumentar. Pero la lógica humana no siempre es coherente. Con independencia de que haya aumentado extraordinariamente la seguridad social y el nivel de vida, lo es más el incremento del número de los que quieren enriquecerse a costa de los demás y de los que no desean someterse a un sistema de trabajo para conseguir lo necesario para vivir. Por un lado, se afirma una moral para la justicia, por ejemplo, rebajando la gravedad del delito; por otra, la cuestión económica, que demuestra que el hombre no se conforma con lo que tiene, sino que en la sociedad hay un número creciente de individuos a quién satisface cambiar de sitio a las cosas para depositarlas en sus dominios. Por muchos motivos la violencia, no se detiene y es probable que en el futuro se acrecienten los conflictos internos, en los que el individuo estará al arbitrio de los violadores de la ley. El Estado con su enorme aparato para garantizar el cumplimiento de la ley, no es capaz de controlar ni de detener la violencia. Tampoco las masas son capaces de actuar contra esta clase de inseguridad. La masa que actúa unida en algunas cosas, no se activa del mismo modo contra sus atacantes, siendo incapaz de defenderse en comandita cuando algunos de sus componentes están afectados. Ello es debido a que el hombre masa se muestra indiferente ante las desgracias de los otros, a consecuencia de haber establecido una relación superficial. En cambio, se moviliza contra los que piensan de distinto modo. Es curioso su debilidad y su fortaleza al mismo tiempo: le afecta aquello que puede tocar a la creencia general, se inhibe con el delito porque lo toma con una mezcla de benevolencia, humanitarismo y como el continuo peaje que hay que pagar por vivir en el sistema imperante, que es injusto y al cual hay que atribuirle el origen de los problemas. La inseguridad en que vive le motiva a reclamar al Estado. No ha entendido que el Estado ha eliminado el espíritu comunitario, acabando con sus ideales. Las sociedades se han convertido en una agrupación de individuos cuyo único fin es subsistir individualmente sin el punto necesario de sacrificio u obligaciones para con los demás y con cada uno en particular. A Ortega le preocupaba el crecimiento de la policía como aparato represivo. Hoy el problema mayor debe provenir de los grupos que viven al margen de la ley y contra los que son casi inoperantes las fuerzas policiales.

[Volver](#)

EUROPA COMO ESPERANZA

Ortega ve en el europeísmo la esperanza para la convivencia auténtica. La desocialización europea es debida a que al ciudadano europeo le "faltan principios de convivencia que sean vigentes y a que quepa recurrir" 181. Ya, antes de la 2ª G.M., percibía ya la estrechez de los Estados nacionales, por mantener un proyecto limitado e incluso indeterminado. De ahí la necesidad, según Ortega, de que las poblaciones fueran uniéndose, adecuándose a una realidad más pacífica y constructiva con la que se abrirían muchas más posibilidades. Y como este proyecto es más auténtico, porque el ciudadano se integra más profundamente en su cultura, sin secesiones, le hará sentirse menos perdido en la vida, acudiendo a sus auténticas referencias que no son otras que las europeas, superiores a las locales o a las nacionales. Es decir, históricamente el hombre europeo necesita traspasar las fronteras nacionales que le han constreñido y proyectarse como hombre y ciudadano en una empresa superior. Será la única posibilidad de que se adhiera desde el comienzo a la autenticidad, como individuo y compartiendo las obligaciones de ser europeo con unos objetivos que se irán determinando a fin de constituir un destino. Ortega creería que el vacío de las masas se debe a la falta de una empresa unitiva. Trascender las naciones significaría colocar al europeo ante una empresa superior que llenaría sus vidas. El hombre europeo, al estar tan confinado a la nación, necesita liberarse y superar las separaciones que provocan odio y conflicto, metiéndose en unas coordenadas nuevas que permitirán una mayor realización del hombre al liberarse de las ataduras de lo limitado.

[Volver](#)[Imprimir](#)

Circunstancia. Año III - Número 6 - Enero 2005

Estados de la cuestión

MEMENTO ORTEGUIANO

Álvaro Bastida Freijedo

El 18 de octubre de 2005 se cumplirán 50 años del fallecimiento de José Ortega y Gasset. En la efeméride orteguiana resuena una acuciante vocación a la memoria: *Memento!*, "¡acuérdate!". A esta llamada ha respondido oportuna y prontamente un nutrido grupo de estudiosos orteguianos —a instancias del Prof. Fernando Llano Alonso, de la Universidad de Sevilla— para la elaboración del libro "Meditaciones sobre Ortega y Gasset" (Madrid, Editorial Tébar, 2005) y la organización de un ciclo de conferencias dedicadas al filósofo español, que se celebrarán en dicha Universidad. Una feliz iniciativa que se suma a los actos conmemorativos previstos por la Fundación Ortega y Gasset, entre los que destaca la presentación de la nueva edición de la Obras Completas de nuestro egregio pensador.

La memoria tiene un hondo sentido metafísico. Sin memoria no hay tiempo, no hay historia. Tampoco vida; pues ella es, por lo pronto, relato de las huellas que dejamos y recuento de las propias cicatrices. Vivimos volcados fatalmente hacia el mañana. Mas sin apoyo en el pasado, perdemos impulso hacia lo venidero y queda manca y malograda la figura de lo que podría haber sido, de lo mejor, aquello que en cada instante demanda ser cumplido. Y así, entonces, hay muerte en el olvido. Muerte de lo olvidado; también muerte del que olvida.

El legado intelectual y moral de Ortega forma parte de lo mejor de nuestro pasado. Renunciar a él supone una grave negligencia que compromete nuestro futuro. Somos responsables de su herencia y de las consecuencias que acarree su descuido. Por eso es un deber y una necesidad tener presente y hacer presente el pensamiento de nuestro gran filósofo.

Memorable es aquello digno de ser recordado. Y esa dignidad, ese derecho que le otorgamos, nace de su especial significación en la vida de cada cual. No todo acontecer —"personas, obras, cosas"— tiene igual importancia. Nuestra memoria es perspectiva; jerarquiza los hitos biográficos, colocando en primer plano aquellos que más estimamos: he aquí lo memorable. Ese orden del pasado viene impuesto por nuestra constitutiva vocación hacia el futuro, ya que el pretérito nos da instrumentos para afrontar el porvenir. De ahí que recordemos con la vista puesta en el mañana.

Esa memoria personal se forma sobre una memoria mostrenca, impersonal, que la envuelve como una atmósfera: son los usos sociales. En ellos va condensada la experiencia de pasadas generaciones, las soluciones —acertadas o erróneas— que se han ido destilando en la alquitara de la historia. Y hay un tercer estrato de memoria —que es el que ahora nos interesa— situado entre lo personal y lo social: lo interpersonal. Relaciones como la amistad, el amor, la familia, el discipulado... suponen un acervo común de recuerdos y relatos, un pasado compartido —real o inventado— que gravita sobre un grupo humano y lo aglutina. Se trata, en fórmula orteguiana, de lo consabido, aquello que sabemos y que, además, sabemos que los demás saben. Y así como en nuestra memoria personal se destacan ciertos acontecimientos memorables, ocurre también lo propio con lo consabido. Ello da lugar a que las personas se reúnan para recordar en común, es decir, para con-memorar lo memorable que les une.

La conmemoración es un hacer. No en vano se dice "hacer memoria", porque tenerla, sin más, no es suficiente. Y como tal hacer, tiene sentido, un porqué y un para qué: proteger del olvido aquellas partes del pasado —insisto: puede no ser auténtico— que configuran el presente e importa recordar para el futuro de un grupo humano. La memoria vivifica lo recordado. La forma más elemental de conmemoración es la simple narración oral, para recuerdo de mayores y aprendizaje de pequeños. La danza, el canto, la oración repetitiva, la representación teatral... son elaboraciones que dan más fuerza expresiva al relato. Se transmite así de generación en generación. Llegamos un momento en que, de puro consabido, lo memorable se ritualiza y concreta en símbolos cuya simple presencia suscita su recuerdo y un correlato emocional de adhesión al grupo: iconos, emblemas, banderas, escudos, himnos, libros, etc.

Cuando lo memorable se transforma en rito y símbolo, la conmemoración corre el riesgo de perder su prístino sentido. Su origen queda lejano e incomprensible para las nuevas generaciones y no suscita en ellas recuerdo ni emoción alguna, salvo el hastío. Lo memorable se petrifica y se convierte en una suerte de uso social débil y declinante, en una simple efeméride sin consecuencias. Este término procede del griego *ephemeros* "que sólo dura un día", de ahí la palabra "efímero". La conmemoración queda en mero trámite hueco, efímero, pasado el cual, queda sumido en el absoluto olvido.

Conviene ahora hacer algunas precisiones. Una conmemoración puede presentar aspectos oscuros: indignidad, falsificación, manipulación. Indignidad cuando se otorga derecho de memoria a aquello que no lo merece, que es, incluso, perjudicial, desdeñando lo importante. Falsificación cuando se tergiversa el pasado, retorciéndolo hasta que diga lo que se quiere que diga. Manipulación cuando se usa la fuerza pasional del pretérito en aras de la demagogia. Una presencia excesiva de estos ingredientes indeseables conduce a la decadencia y la miseria moral de una comunidad humana.

Pero también una conmemoración puede presentar facetas luminosas. Dignidad cuando recuerda personas, obras, cosas del pasado que merecen honor, es decir, respeto y agradecimiento por los valores que nos han transmitido. Verdad cuando nos muestra el pretérito tal como fue, con sus aciertos y errores, con sus penas y glorias, pues de todo ello se aprende. Honradez cuando se quiere dirigir la emoción de la memoria para transmitir

la excelencia de lo legado. La conmemoración cobra así pleno sentido y hace rendir al pasado cumplido servicio: un ejercicio de razón histórica.

Al hilo de estas consideraciones podemos contemplar la feliz iniciativa del libro y los actos académicos que antes mencionamos. Sus promotores y colaboradores no se resignan a que la figura de Ortega sea un simple motivo de huera efemérides sin consecuencias. Por eso se reúnen para conmemorar a alguien memorable: José Ortega y Gasset, una de las cumbres intelectuales del pensamiento occidental. Y lo hacen de la mejor forma posible, escribiendo y dialogando sobre la obra del filósofo español.

Ortega y Gasset merece Dignidad en honor a la excelencia de su obra y a su compromiso patriótico; necesita Verdad para deshacer todas las miserables falsificaciones que se han vertido sobre su vida y pensamiento; exige, en definitiva, Honradez por parte de quienes se sienten —nos sentimos— llamados a dar a conocer y difundir su legado intelectual entre las nuevas generaciones, huérfanas de auténticos maestros y vestidas con los harapos intelectuales de una primitiva y mostrenca metafísica ambiente —un conjunto de creencias básicas sobre el hombre y sobre el mundo procedente de ideas caducas y erróneas.

Buena parte de la crisis y desorientación actual que padece Occidente proviene de ese cáncer metafísico, fruto de la descomposición de la modernidad. Durante el pasado siglo envió metástasis a todos los estratos de la cultura —manifestándose sobre todo en su epidermis, la política. Ortega diagnosticó esta patología, dio la alarma y aportó medios intelectuales para corregirla. Mas su voz no encontró el eco adecuado y fue ahogada en el naufragio bélico de la Guerra Civil Española y la II Guerra Mundial. Reducido al ostracismo por el régimen franquista, despreciado por la nueva hornada de intelectuales “comprometidos”, el magisterio orteguiano quedó casi olvidado. Se nos privó así de un preciso instrumental teórico, perfectamente adecuado para orientarnos, para saber a qué atenernos en la crisis.

Por eso la publicación del libro “Meditaciones sobre Ortega y Gasset” y las jornadas sevillanas dedicadas a conmemorarle —y toda iniciativa en pro de la reivindicación orteguiana, como las emprendidas por la Fundación— no son sólo algo conveniente o interesante, sino una necesidad urgente de nuestro tiempo. En este sentido, hemos de agradecer el enorme esfuerzo realizado por su promotor y coordinador, Prof. Fernando Llano Alonso, y encomiar el spinoziano amor intellectualis entregado por los colaboradores para llevar a buen puerto esta empresa de dignidad, verdad y honradez intelectual.

Memento!, “¡acuérdate!”. Seamos dignos herederos de Ortega y honremos su memoria.

APÉNDICES:

“MEDITACIONES SOBRE JOSÉ ORTEGA Y GASSET” Madrid, Editorial Tébar, 2005.
Eds. Fernando H. Llano Alonso y Alfonso Castro Sáenz (Universidad de Sevilla)

INDICE DE COLABORADORES: Miguel Ortega Spottorno “Prologo”; Gregorio Peces-Barba Martínez “Ortega y la constitución española de 1931”; Andrés de Blas Guerrero “Ortega y la idea de nación”; José Luis Abellán “Ortega y la posmodernidad”; Antonio E. Pérez Luño “Hegel y Ortega”; Armando Savignano “Ortega en el cincuentenario”; José Hierro Pescador “El yo en Ortega”; María Isabel Lafuente “Unamuno y Ortega”; Pablo Badillo O’ Farrell “Weber y Ortega”; Javier San Martín “Ortega, Cervantes y don Quijote”; Javier Zamora Bonilla “Semblanza histórica de Ortega”; Juan Padilla “La idea de historia en Ortega”; Álvaro Bastida Freijedo “Salvación y elegancia de la vida”; José Lasaga Medina “El héroe sin melancolía”; Fernando Llano Alonso “Filosofía de la vida, raciovitalismo y teoría de la experiencia jurídica”; José Manuel Sevilla “Ortega y el problematismo”; Alfonso Castro Sáenz “Ortega y la romanidad”; Ciriaco Morón Arroyo “Ortega en iberoamerica”; María Isabel Ferreiro Lavedán “Los usos y el derecho en Ortega”; Iñaki Gabaraín/José Ramón Carriazo “La crítica literaria en Ortega”; Tomás Domingo Moratalla “Ortega y la fenomenología hermenéutica”; Francisco José Martín “Ortega y Heidegger. Novela y poesía”.

“HOMENAJE A JOSÉ ORTEGA Y GASSET EN EL CINCUENTENARIO DE SU MUERTE.”

Jornadas conmemorativas del 21 de enero al 11 de febrero de 2005. Universidad de Sevilla.

Coordinador: Prof. Dr. Fernando Llano Alonso (Universidad de Sevilla)

Ciclo de conferencias y debates. Presentación de la nueva edición de las Obras Completas de Ortega y Gasset.

Ciclo de conferencias:

Intervendrán: D. Gregorio Peces-Barba Martínez (Excmo. y Magfco. Sr. Rector de la Universidad Carlos III-Catedrático de Filosofía del Derecho. Universidad Carlos III de Madrid). “La reflexión social de Ortega”; D. Andrés de Blas Guerrero (Catedrático de Historia de las Ideas. UNED). “Ortega y la idea de nación”; D. Antonio E. Pérez Luño (Catedrático de Filosofía del Derecho. Universidad de Sevilla). “Europa como circunstancia orteguiana”; D. José Manuel Sevilla (Profesor Titular de Filosofía Moral. Ilmo. Sr. Vicedecano de la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación. Universidad de Sevilla). “Ortega y el problematismo”; D^a Ana María Marcos (Prof^a Titular de Filosofía del Derecho. U.N.E.D). “El principio de la vida en Ortega”; D. Pablo Badillo O’ Farrell (Catedrático de Filosofía Moral y Política. Universidad de Sevilla). “El político y el científico. Ortega y Max Weber”; D. José Luis Abellán (Presidente del Ateneo de Madrid. Catedrático Emérito de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid). “Ortega y la posmodernidad”.

Presentación de la nueva edición de las Obras Completas de José Ortega y Gasset.

Intervendrán: D. Antonio Garrigues Walker. Presidente de la Fundación José Ortega y Gasset; D. José Varela Ortega. Vicepresidente de la FOG y Director del Colegio de España en París; D. Jesús Sánchez Lambás. Secretario General de la FOG; D. José Lasaga Medina. Coordinador de los actos conmemorativos del cincuentenario orteguiano; D^a Carmen Asenjo Pinilla. Gerente de la FOG.

[Volver](#)

Imprimir

Circunstancia. Año III - Número 6 - Enero 2005

Colaboran con este número

- **Álvaro Bastida Freijedo.** Licenciado en Medicina y Cirugía por la Universidad de Oviedo. Especialista en Estomatología por la Universidad de Oviedo.
- **Gerardo Bolado.** Premio extraordinario de tesis: La enciclopedia filosófica de Diego de Zúñiga. (Saturnino Álvarez Turienzo, Universidad Pontificia de Salamanca, beca de investigación del MEC 1980-1984). Formación posdoctoral en Alemania (Würzburg, beca del MEC 1985-1987). Profesor de filosofía en la Enseñanza Secundaria (1989), y profesor tutor de la UNED (1999). Colaborador del Seminario de Filosofía de Salamanca, y miembro de la AHF. Ha publicado *Transición y recepción. La filosofía española en el último tercio del siglo XX.* UNED, Santander 2001, y dos introducciones a la filosofía de Ortega para alumnos de Segundo de Bachiller (Ortega y Gasset (1883-1955), Universidad de Cantabria, 1995; Ortega y Gasset, Editex. Madrid 2003).
- **Jorge Brioso.** Assistant Professor en el Carleton College, especialista en las siguientes áreas: literatura española contemporánea, especialmente Modernismo y generación del 98. También en literatura latinoamericana, poesía y ensayo, y en literatura cubana. Tesis doctoral sobre "Tres acercamientos al ensayo español contemporáneo: el arte de vivir entre la filosofía y la poesía en Antonio Machado, José Ortega y Gasset y María Zambrano", dirigida por José Muñoz Millanes y cuyo comité estuvo formado por los doctores Thomas Mermall, Isaías Lerner and Susana Reisz. Actualmente trabaja en un libro sobre Ortega y ha publicado numerosos artículos en revistas especializadas.
- **Marta Campomar.** Doctora en Literatura Inglesa y Española por la Universidad de Leeds. Ha ejercido la docencia en la Universidad de Leeds y en el Trinity and Old Saints College de Horsforth. Ha sido miembro de los Hispanistas Británicos y en la actualidad es Vicepresidenta de la Fundación José Ortega y Gasset Argentina. Ha publicado, entre otros trabajos, *Menéndez Pelayo, hacia una nueva imagen. Menéndez Pelayo y los problemas del intelectual católico en la Restauración y La cuestión política religiosa de la Restauración.* Entre sus últimos libros publicados destaca Ortega y Gasset en *La Nación* (Buenos Aires, 2003).
- **Jesús M. Díaz Álvarez.** Profesor Titular de Filosofía Moral y Política en la UNED. Su campo de investigación se ha centrado, sobre todo, en la filosofía práctica vinculada a la tradición fenomenológico-hermenéutica. Algunas de sus publicaciones más recientes son: "Ética y nihilismo", *Contrastes*, Vol. VII, 2002, pp. 53-67; *Husserl y la historia. Hacia la función práctica de la fenomenología*, UNED, Madrid, 2003; "Gurwitsch's Understanding of History", *Husserl Studies*, 19, 2003, pp. 25-42.
- **Pedro Francisco Gago Guerrero.** Profesor Titular del Departamento de Filosofía del Derecho Moral y Política. Universidad Complutense.
- **José Lasaga Medina.** Catedrático de Filosofía en el Instituto Lope de Vega de Madrid. Defendió su tesis doctoral, *La consistencia del yo en Ortega y Gasset*, en la Universidad Autónoma de Madrid. Ha sido secretario de la Sociedad Española de Fenomenología y es miembro de la Asociación de Hispanismo Filosófico. Entre sus últimos trabajos publicados destacan *José Ortega y Gasset (1883-1955): vida y filosofía* (Madrid, 2003) y *Las metamorfosis del seductor: ensayo sobre el mito de Don Juan* (Madrid, 2004).
- **Noé Massó Lago.** Licenciado en filosofía por la Universidad de Santiago de Compostela (1991) y doctor en filosofía por la UNED (2001). Desde 1994 investiga el pensamiento de juventud de Ortega y Gasset. Prepara para esta primavera la edición de "El joven José Ortega", un recorrido por la biografía intelectual del pensador.
- **Juan Padilla Moreno.** Licenciado en teología y doctor en filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Es autor de numerosas traducciones y varios ensayos sobre historia del pensamiento, entre los que cabe destacar *Los sentidos de la Escritura en el libro IV del "Peri archôn" de Orígenes*, *Laín Entralgo: ideal universitario* (2002) y *La evolución de la idea de conciencia en la filosofía de Bergson* (2003). Ha publicado también el libro *Antonio Rodríguez Huéscar o la apropiación de una filosofía* (2004). En la actualidad forma parte del equipo editor de las *Obras completas de Ortega*.
- **Javier San Martín.** Catedrático de Filosofía en la UNED. Es fundador y Presidente de Honorario de la Sociedad Española de Fenomenología.
- **Javier Zamora Bonilla.** Catedrático interino de Historia del Pensamiento y de los Movimientos Sociales y Políticos en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, de la Universidad Complutense de Madrid. Trabaja en temas de historia intelectual de la España contemporánea y ha publicado diversos libros y artículos al respecto, entre los que cabe destacar una biografía de Ortega y Gasset (Plaza & Janés, Barcelona, 2002). Por otro lado, forma parte del Centro de Estudios Ortegúanos de la Fundación José Ortega y Gasset, siendo secretario de redacción de la *Revista de Estudios Ortegúanos* y miembro del equipo de edición de las nuevas *Obras completas de Ortega* (Taurus, Madrid, 2004). Es colaborador de *ABC Blanco y Negro Cultural* y de *Revista de Occidente*.

Imprimir

Circunstancia. Año III - Número 6 - Enero 2005

Normas para el envío de originales

1. La extensión total de los trabajos no deberá exceder de 30 páginas (10.000 palabras) en formato Word (Verdana, 10) a doble espacio, incluyendo cuadros, gráficos, mapas y referencias bibliográficas.
2. Los gráficos y cuadros se limitarán al mínimo imprescindible.
3. Cada artículo deberá ir precedido de una página que contenga el título del trabajo y el nombre del autor o autores, junto con su dirección, e-mail y teléfono, así como un breve currículum del autor o autores (no más de 10 líneas). En página aparte se incluirá también un breve resumen (abstract) del trabajo de unas 150 palabras y una lista de palabras clave (keywords), con no más de 8 términos. Tanto el resumen como la lista de palabras clave deben tener una versión en español y otra en inglés.
4. Las notas y referencias bibliográficas irán al final del artículo bajo los epígrafes correspondientes: Notas y Referencias bibliográficas. Estas últimas estarán ordenadas alfabéticamente por autores siguiendo el siguiente criterio: apellido y nombre (en minúsculas) del autor o autores, año de publicación (entre paréntesis y distinguiendo a, b, c, en caso de que el mismo autor tenga más de una obra citada en el mismo año), título del artículo (entre comillas), título de la revista a la que pertenece el artículo (en cursiva o subrayado), lugar de publicación (en caso de libro), editorial (en caso de libro), número de la revista, y páginas (xx-yy, en caso de un artículo de revista o de una contribución incluida en un libro). Cuando se trate de artículos o libros traducidos y se cite de acuerdo con la traducción, el año que debe seguir al nombre del autor será el de la edición original, en tanto que el año de la versión traducida figurará en penúltimo lugar, justo inmediatamente antes de la referencia a las páginas. Las referencias bibliográficas que aparezcan en el texto o en las notas deberán hacerse citando únicamente el apellido del autor o autores (en minúsculas) y entre paréntesis el año y, en su caso, la letra que figure en las Referencias bibliográficas, así como las páginas de la referencia.
5. Los cuadros, gráficos y mapas incluidos en el trabajo irán numerados correlativamente, incluyendo además su título y fuente. Si el cuadro o gráfico se ha realizado en Excel deberá ser importado al texto en forma de imagen.
6. El formato de texto no incluirá ni encabezado ni pie de página.
7. Los trabajos se enviarán a la siguiente dirección de correo electrónico: circunstancia@fog.es. El Consejo de Redacción acusará recibo de los originales, pero no se compromete a mantener correspondencia sobre los mismos salvo cuando sean aceptados o hayan sido expresamente solicitados. Una vez evaluados los textos originales, se resolverá sobre su publicación en un plazo no superior a cuatro meses desde la recepción. Circunstancia se reserva, cuando se estime conveniente, el derecho de introducir mínimos cambios de estilo respetando siempre el sentido del texto.

Imprimir