

Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Suplemento 8 (2020)

**El legado de Ortega y Gasset
en el exilio republicano del 39.
Continuidades y rupturas**

Antolín Sánchez Cuervo
(ed.)

UNIVERSIDAD DE MURCIA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Suplemento 8 (2020)

Directora / Editor: Francisca Pérez Carreño (Universidad de Murcia).

Secretario / Secretary: Emilio Martínez Navarro (Universidad de Murcia).

Consejo Editorial / Editorial Board

Mabel Campagnoli (*Universidad de La Plata*), Alfonso García Marqués (*Universidad de Murcia*), Ricardo Gutiérrez Aguilar (*Universidad Complutense de Madrid*), Manuel Liz Gutiérrez (*Universidad de La Laguna*), María Teresa López de la Vieja de la Torre (*Universidad de Salamanca*), Claudia Mársico (*Universidad de Buenos Aires*), Miriam Molinar Varela (*Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, México*), Eugenio Moya Cantero (*Universidad de Murcia*), Diana Pérez (*Universidad de Buenos Aires*), Ángel Puyol González (*Universidad Autónoma de Barcelona*), Luisa Paz Rodríguez Suárez (*Universidad de Zaragoza*), Salvador Rubio Marco (*Universidad de Murcia*).

Comité Científico / Scientific Committee

Florencia Dora Abadi (*Universidad de Buenos Aires y CONICET*), Atocha Aliseda Llera (*Universidad Nacional Autónoma de México*), Mauricio Amar Díaz (*Universidad de Chile*), Diego Fernando Barragán Giraldo (*Universidad de La Salle, Bogotá*), Eduardo Bello Reguera (†), Noelia Billi (*Universidad de Buenos Aires*), Antonio Campillo Meseguer (*Universidad de Murcia*), Germán Cano Cuenca (España), Cinta Canterla González (*Universidad Pablo de Olavide, Sevilla*), Fernando Cardona Suárez (Colombia), Adelino Cardoso (*Universidade Nova de Lisboa*), Salvador Cayuela Sánchez (*Universidad de Murcia*), Luz Gloria Cárdenas Mejía (*Universidad de Antioquia, Medellín*), Pablo Chiuminatto (Chile), Jesús Conill Sancho (*Universidad de Valencia*), Adela Cortina Orts (*Universidad de Valencia*), Kamal Cumsille (*Universidad de Chile*), Juan José Escobar López (Colombia), Ángel Manuel Faerna García-Bermejo (*Universidad de Castilla-La Mancha*), Hernán Fair (*Universidad Nacional de Quilmes y CONICET*), María José Frápolli Sanz (*Universidad de Granada*), Ángela Lorena Fuster (*Universidad de Barcelona*), Domingo García Marzá (*Universitat Jaume I, Castellón*), Mariano Gaudio (*Universidad de Buenos Aires*), Juan Carlos González González (*Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México*), María Antonia González Valerio (*Universidad Nacional Autónoma de México*), María José Guerra Palmero (*Universidad de La Laguna*), Valeriano Iranzo Garcia (*Universidad de Valencia*), Rodrigo Karmy Bolton (*Universidad de Chile*), Elena Laurenzi (*Università del Salento y Universidad de Barcelona*), Juan Carlos León Sánchez (*Universidad de Murcia*), Gerardo López Sastre (*Universidad de Castilla-La Mancha*), José Lorite Mena (*Universidad de Murcia*), Alfredo Marcos Martínez (*Universidad de Valladolid*), António Pedro Mesquita (*Universidade de Lisboa*), Marina Mestre Zaragoza (*ENS de Lyon*), Javier Moscoso Sarabia (*Instituto de Filosofía, CCHS-CSIC, Madrid*), Paula Cristina Mira Bohórquez (*Universidad de Antioquia, Medellín*), Jose María Nieva (*Universidad Nacional de Tucumán*), Laura Nuño de la Rosa (*KLI, Austria*), Patricio Peñalver Gómez (*Universidad de Murcia*), Angelo Pellegrini (Italia), Francisca Pérez Carreño (*Universidad de Murcia*), Manuel de Pinedo García (*Universidad de Granada*), Miguel Ángel Polo Santillán (*Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima*), Hilda María Rangel Vázquez (*Universidad Pontificia de México*), Jacinto Rivera de Rosales Chacón (*Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid*), Antonio Rivera García (*Universidad Complutense de Madrid*), Concha Roldán Panadero (*Instituto de Filosofía del CSIC, Madrid*), Adriana Rodríguez Barraza (*Universidad Veracruzana, México*), Miguel Ruiz Stull (Chile), Vicente Sanfélix Vidarte (*Universidad de Valencia*), Merio Scattola (*Università degli Studi di Padova*), Francisco Vázquez García (*Universidad de Cádiz*), José Luis Villacañas Berlanga (*Universidad Complutense de Madrid*).

© **Daimon. Revista Internacional de Filosofía**, de todos los trabajos. Para su uso impreso o reproducción del material publicado en esta revista se deberá solicitar autorización a la Dirección de la revista. Esta no se hace responsable de las opiniones vertidas por los autores de los trabajos que en ella se publican.

Administración: *Daimon* es una revista cuatrimestral, editada y distribuida por el Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia. Apartado 4021. 30080 Murcia (España). Tfno.: 868883012. Fax: 868883414.

Redacción e intercambios: ver *Normas de publicación*, al final de la revista.

ISSN de la edición en papel: 1130-0507.

ISSN de la edición digital (disponible en <http://revistas.um.es/daimon>): 1989-4651.

Depósito legal: V 2459-1989.

Maquetación, diseño de cubierta: Compobell, S.L. Murcia.



Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Suplemento 8 (2020)

El legado de Ortega y Gasset en el exilio republicano del 39. Continuidades y rupturas

Presentación. Ortega y el exilio, una relación frustrada pero fecunda. *Antolín Sánchez Cuervo* 5

Artículos

El último Ortega y el horizonte del exilio. *Eve Fourmont Giustiniani* 23

Ortega en búsqueda de la circunstancia liberal (1936-1955). *Juan Bagur Taltavull* 41

Ortega y Gasset en su exilio argentino: continuidades y rupturas. *Marta Campomar* . 55

José Ortega y Gasset y María Zambrano: el intento fallido de establecer una relación intelectual bidireccional. *Beatriz Caballero Rodríguez* 71

¿Perdidos en el laberinto? Husserl, Ortega y Gaos ante los desafíos de la diversidad cultural. *Jesús M. Díaz Álvarez* 87

La rebelión contra el tiempo: una metáfora de los exilios de Antonio Rodríguez Huéscar. *José Lasaga Medina* 103

Manuel Granell: filósofo, discípulo y lector de Ortega. El camino fenomenológico de la Estimativa a la Ethología. *Noé Expósito Roperó e Ignacio Quepons Ramírez* ... 119

Impacto y memoria de Ortega y Gasset en Ferrater Mora. *Carlos Nieto Blanco* 137

Los órganos *amiboides* de Ortega y García Bacca. *Alberto Ferrer García* 153

Francisco Ayala. Un intelectual orteguiano de vuelta a casa. *Alessio Piras* 167

Materiales

Carlos Astrada frente a la tercera visita de Ortega a la Argentina. <i>Martín Prestía</i>	183
El Centauro y los Centauristas. La originalidad del señor Ortega y Gasset (1939). <i>Carlos Astrada</i>	197

Reseñas

SÁNCHEZ CUERVO, A. (ed.) (2017), <i>Liberalismo y socialismo. Cultura y pensamiento político del exilio español de 1939</i> , Madrid: CSIC. 190 págs. (<i>Rafael Pérez Baquero</i>)	203
AZNAR, H., ALONSO, E. y MENÉNDEZ, M. (eds.) (2018), <i>Ortega y el tiempo de las masas</i> , Madrid: Plaza y Valdés, 220 págs. (<i>Jaime Vilarroig Martín</i>)	207

Presentación. Ortega y el exilio, una relación frustrada pero fecunda

Presentation. Ortega and exile, a frustrated but fruitful relationship

ANTOLÍN SÁNCHEZ CUERVO*

Resumen: El presente suplemento ofrece una cartografía elemental del legado filosófico de Ortega y Gasset en el exilio republicano español de 1939. A lo largo de once contribuciones, se exploran los que podrían ser sus cuatro núcleos principales: el presunto exilio del propio Ortega o su relación problemática con el mismo; las dos grandes referencias de su proyección en el exilio, a saber, María Zambrano y José Gaos; otras dos referencias, de gran importancia aunque aún no lo suficientemente exploradas y cuya relación con el mundo del exilio fue además tardía, como las de Antonio Rodríguez Huéscar y Manuel Granell; la presencia de Ortega en otros autores del exilio, en un sentido más difuso y de formas menos explícita o focalizada en aspectos específicos, como fuera el caso de García Bacca, Ferrater Mora y Francisco Ayala

Palabras clave: Ortega y Gasset, exilio republicano, legado, filosofía española

Abstract: This special issue presents an elementary cartography of the philosophical legacy of Ortega y Gasset in the 1939 Spanish republican exile. Throughout eleven articles, the main topics are explored, in particular: the supposed exile of Ortega himself or his problematic relationship with it; the two main references of his legacy in the 1939 Spanish exile, namely María Zambrano and José Gaos; two other references, of great importance but not yet sufficiently explored and whose relationship with exile was also late, such as Antonio Rodríguez Huéscar and Manuel Granell; Ortega's presence in other authors of exile in a more diffuse and less explicit sense or focused on specific aspects, such as the case of García Bacca, Ferrater Mora and Francisco Ayala

Keywords: Ortega y Gasset, republican exile, legacy, Spanish philosophy

Del 12 al 14 de marzo de 2018 tuvo lugar en la Fundación Ortega Marañón y en el Instituto de Filosofía del CSIC el *Congreso Internacional El legado de Ortega y Gasset en el exilio republicano de 1939: continuidades y rupturas*, dirigido por Antolín Sánchez Cuervo y Javier Zamora Bonilla en el marco de diversos proyectos de investigación¹ y

* Científico Titular del Instituto de Filosofía del CSIC, en donde forma parte del grupo de investigación Filosofía social y política. Es Investigador Principal del proyecto El legado filosófico del exilio español de 1939: razón crítica, identidad y memoria (FFI2016-77009-R) y autor de más de un centenar de publicaciones sobre filosofía iberoamericana, especialmente sobre el exilio intelectual republicano de 1939.

1 "Redes intelectuales en Europa y América a través de los epistolarios de José Ortega y Gasset" (FFI2016-76891); "Redes intelectuales y políticas: la tradición liberal en torno a José Ortega y Gasset" (FFI2016-76891-C2-2-P); "El legado filosófico del exilio español de 1939: razón crítica, identidad y memoria" (FFI2016-77009-R)

con la participación de reconocidos especialistas en el tema. A lo largo de tres jornadas, se impartieron conferencias y se celebraron diversas mesas redondas en las que se debatió en torno al que seguramente sea uno de los legados más amplios y heterogéneos del pensamiento de lengua española del siglo XX². Siguiendo la senda del exilio republicano del 39, se dio buena cuenta de la dificultad que este legado ofrece cuando se quiere transitar por él más allá de unos cuantos lugares comunes; una dificultad que viene de lejos y que seguramente refleja la posición del propio Ortega en la España del primer tercio del siglo XX, sobre todo en los años treinta, por su perfil un tanto ambiguo: Ortega, el promotor de la República que en cuestión de semanas se convierte en antirrepublicano; el liberal con veleidades, no ya conservadoras, sino abiertamente autoritarias; el crítico del totalitarismo que, en plena Guerra Civil española y en vísperas de la Segunda Guerra Mundial se permite coquetear con él³; el europeísta convencido que quiere salvar la circunstancia española a base de nacionalismo⁴; el filósofo de gran proyección en el mundo hispano-parlante que sin embargo nunca llegó a adentrarse en la América profunda. Ortega, el exiliado que en realidad nunca llegó a serlo del todo y que, cuando regresó a la España de Franco, tampoco lo hizo del todo...

Ortega había ido sembrando de ambigüedades y dificultades su propio futuro, el cual no será fácil de transmitir. Ortega después de Ortega será el nombre de recepciones y recreaciones muy diversas, condicionadas además por la ruptura entre la España del interior y la del exilio -sin obviar las zonas grises entre una y otra. En todo caso, si la continuidad de Ortega en el horizonte específico del exilio es obvia por el radio de su magisterio antes de la guerra, no lo es menos la renuencia que proyectó en él, dada su hostilidad creciente hacia la legitimidad republicana, consumada primero en los años de la guerra, después en el regreso a la España de Franco tras la amarga experiencia de su estancia en Buenos Aires y tres años de residencia en Lisboa. Los jóvenes orteguianos o intelectuales que habían recibido alguna influencia de Ortega no podrían evitar cierta tensión entre la continuidad y la ruptura, lo cual habría de concretarse en recepciones de muy diverso perfil.

En relación con la continuidad, debe apuntarse que, en términos generales y en buena medida, el legado orteguiano sobrevivió al olvido gracias a la memoria del mismo que algunos de sus discípulos –directos o indirectos, en sentido amplio o estricto- activaron en el contexto del exilio. Una memoria que, si bien no podría igualar el contacto directo de los discípulos que se habían quedado en el interior, fluía libre de censuras, o bajo la que cada autor quisiera imponerse a sí mismo en función de sus estrategias de acomodo en las no siempre estables redes editoriales e intelectuales del exilio⁵. Y una memoria que, sobre todo, dotaba al legado orteguiano de una mayor proyección internacional, por

2 Véase la reseña de Cortés (2018).

3 Me refiero, obviamente, a su texto “En torno al pacifismo” incluido en la edición de 1938 de *La rebelión de las masas*, Ortega (2013, 411)

4 Pienso en el protagonismo de Ortega en la fundación en 1932 del Frente Español, un partido político de perfil proto-fascista, que congregó a varios discípulos de Ortega en la estela de su creciente desafecto por la República y por el parlamentarismo.

5 ¿Para quién escribimos? se preguntaba, precisamente, un antiguo discípulo de Ortega como Francisco Ayala (1949). Ciertamente, no debemos idealizar la desinhibición o libertad de expresión del exiliado, ya que la búsqueda del receptor en una circunstancia compleja y de exclusión como la suya condiciona sin duda la forma y el contenido de la propia escritura.

razones obvias y sin infravalorar por ello las estancias de Ortega como conferenciante en Estados Unidos, Alemania y Suiza en la última etapa de su vida. No es necesario caer en ningún estereotipo reduccionista que haga de la España del interior un páramo intelectual y exagere la obra cultural del exilio para reconocer que esta última tuvo un mayor peso y se caracterizó por una mayor complejidad, por sus cifras, sus aportaciones y su diseminación geográfica. En el exilio, la impronta de Ortega quedará solapada, no ya con otras influencias, sino también con las discusiones y los debates de centros académicos muy diversos, dotados de condiciones institucionales desiguales pero mucho más proclives a la circulación del saber, que aquellos otros inhibidos bajo la disciplina de un régimen entre fascista y clerical, con todos los huecos, resquicios y meritorios contrapuntos que se quieran salvar y dignificar.

Está aún por hacer una cartografía transnacional del pensamiento del exilio en general y del legado orteguiano en particular, que nos permita identificar sus principales núcleos, redes y constelaciones de referencias. Por lo pronto, cabría trazar una primera aproximación en función de autores, obras y contextos concretos, y ése es, precisamente, el objeto de las páginas siguientes. En ellas se intenta ofrecer una cartografía elemental del orteguismo del exilio republicano que dé cuenta de sus nombres, conceptos y contextos fundamentales, en base a la que puedan articularse en el futuro otras aproximaciones mucho más ambiciosas. A lo largo de once contribuciones, se exploran los que podrían ser los cuatro núcleos principales de este monográfico: el presunto exilio del propio Ortega o su problemática relación con el mismo, con todo lo que ellos implica; las dos grandes referencias de su proyección filosófica en el exilio o al menos las más conocidas, a saber, María Zambrano y José Gaos; otras dos referencias, de gran importancia aunque aún no lo suficientemente exploradas y cuya relación con el mundo del exilio fue además tardía, como las de Antonio Rodríguez Huéscar y Manuel Granell; la presencia de Ortega en otros autores del exilio, en un sentido más difuso y de forma menos explícita o focalizada en aspectos específicos, como fuera el caso de García Bacca, Ferrater Mora y Francisco Ayala. Obviamente, podrían incorporarse muchos más autores, perfiles y líneas de discusión hasta conformar un legado casi inabarcable, sobre el que sólo queremos llamar la atención señalando sus referencias fundamentales, o por lo menos algunas de ellas.

¿Fue entonces Ortega un filósofo del exilio?

El debate que puede suscitar esta pregunta –y otras en ella implícitas– sigue abierto y a mi modo de ver cabría una respuesta afirmativa aunque muy matizada. La violencia incontrolada que se desató en Madrid como respuesta al golpe militar del 18 de julio motivó, como se sabe, la huida de numerosos intelectuales que, sin manifestarse a favor de dicho golpe, se habían mostrado muy críticos y distantes hacia la República, buscando una difícil si es que no imposible equidistancia, finalmente escorada hacia la derecha en la mayoría de los casos. Tal fue el destino de García Morente, Zubiri, Marañón, Pérez de Ayala, Azorín Baroja y el propio Ortega, entre otros, quienes, pasada la guerra, buscarán acomodo en la España de Franco –lo cual no significa, necesariamente al menos, que lo encontraran. Hubo por tanto un exilio de 1936, tal y como unos cuantos trabajos han venido señalando desde hace ya algún tiempo⁶. En todo caso, la duración de este exilio

6 Lo han planteado, entre otros, Kamen (2007, 273-336) y Giustiniani (2006, 2009).

previo no se extendió más allá del fin de la guerra, de manera que sus integrantes pudieron regresar inmediatamente después sin temer por la integridad de sus vidas –y dicho sea de paso, sin sufrir el horror de los campos de concentración–, salvo aquellos que, por su clara afinidad anterior a la cultura político-educativa de la República, pasarán a engrosar el exilio del 39 –por ejemplo, Américo Castro, Juan Ramón Jiménez o institucionistas moderados como Luzuriaga.

Es obvio que, en estas coordenadas elementales, la posición de Ortega resulta incómoda, tanto para él mismo como para sus simpatizantes y detractores, y hasta para los estudiosos de su obra. De 1939 a 1942 reside en Buenos Aires, pero permanece distante de la comunidad exiliada y, por lo tanto, también de los círculos intelectuales y académicos argentinos afines a ella. No es que Ortega apoyara al régimen de Franco, pero su silencio al respecto, ligado al que allí mismo mantenía en relación con la Segunda Guerra Mundial, sería inevitablemente interpretado como una señal de conformismo y resignación. Ello le supondría la frialdad de intelectuales y de medios que habían sido muy cercanos a él a raíz de sus viajes anteriores a Argentina como Francisco Romero o el entorno de la revista *Sur*, y la crítica abierta e incluso ácida del propio Borges, de Guillermo de Torre y del intelectual argentino de origen judío León Dujovne, entre otros. Tampoco es casual que, junto a estas muestras de distancia y rechazo fueran precisamente intelectuales del mundo reaccionario y católico, incluso simpatizantes del nazi-fascismo, quienes procuraran apropiarse de la figura de Ortega, aunque fuera a costa de retorcér su pensamiento o de subrayar, de manera sesgada, su proyección anti-comunista (Medin, 1994: 123-137)⁷.

Estas y otras cuestiones afines se abordan en los tres primeros trabajos del presente monográfico. “El último Ortega y el horizonte del exilio”, “Ortega en búsqueda de la circunstancia liberal (1936-1955)” y “Ortega y Gasset en su exilio argentino”, a cargo de Eve Fourmont Giustiniani, Juan Bagur Taltavull y Marta Campomar respectivamente, aportan conocimientos y claves hermenéuticas para reflexionar sobre la visión orteguiana de la Guerra Civil, su experiencia como presunto exiliado, su tercer viaje a Argentina y su regreso a la España de Franco.

De lo primero podría destacarse el peso que en dicha visión llegó a desempeñar el anticomunismo, hasta el punto de distorsionar, en buena medida, la realidad misma: Ortega identificaba la República con el comunismo, la acción directa y el mismo peligro de las masas que había diagnosticado algunos atrás en su célebre libro, un reduccionismo que a su juicio justificaba su opción –no sin reservas y como mal menor– por la rebelión franquista, y también su simpatía hacia la política de “appeasement” y de no intervención liderada por su admirado Reino Unido en su versión más conservadora. Aún es más, ello también justificaba, según él, la alarmante alianza provisional entre totalitarismo y liberalismo que había sugerido en su ya mencionado texto “En torno al pacifismo”. Todo ello en base a un presunto realismo político que quedará en evidencia tras el comienzo de la Segunda Guerra Mundial, cuando el enemigo común a batir ya no sea el comunismo sino el nazi-fascismo.

7 Para una amplia, rica y matizada contextualización de este episodio en el marco de la presencia española en Argentina durante los años de la Guerra Civil y de la postguerra, desde las gestiones realizadas por la Institución Cultural Española a favor de los exiliados de 1936 hasta el regreso del propio Ortega, pasando por la repercusión de sus obras, gestos y silencios, así como por la interlocución de otros intelectuales desplazados como García Morente, María de Maeztu o el ya mencionado Lorenzo Luzuriaga, véase Campomar (2016).

Ortega se quedaría así fuera de juego, en una situación tan incómoda que no podía encontrar otra salida que el exilio. Pero un exilio un tanto en falso o demasiado forzado, que de hecho motivará una reflexión sobre el mismo que Eve Fourmont presenta de manera novedosa, apoyándose, en parte, en material inédito. Una reflexión que dispondrá a la razón histórica hacia una razón autobiográfica –algo, por cierto, que su gran discípulo Gaos llevará después hasta sus últimas consecuencias–, y que descubrirá en la vivencia radicalizada de soledad y desarraigo no sólo una fuente insustituible de inspiración para elaborar, por esas mismas fechas, su concepto de ensimismamiento, sino también un síntoma de la violencia propia de los tiempos actuales. Lo primero no era necesariamente negativo, pues esa vivencia de soledad puede comportar también la serenidad necesaria para asumir la soledad ontológica del ser humano y encontrar en la escritura filosófica un nuevo arraigo, exclusivo de minorías egregias y muy a tono con el silencio político que Ortega llevaba años practicando. Lo segundo, la conciencia de la violencia actual, acercaría a Ortega al que será un lugar común en la reflexión del exilio del 39 –no tanto del 36– como es la barbarie consumada bajo las lógicas totalitarias incubadas bajo el manto progresista de la Modernidad. En este caso, el abismo insuperable que a su juicio se abría entre emigrados y autóctonos, incluso siendo unos y otros hablantes de una misma lengua, daba pie a una analogía con el conflicto actual entre los estados y su exacerbación nacionalista, con la consiguiente necesidad de crear un estado supranacional.

Pero no olvidemos que desde 1939 Ortega residía en Buenos Aires, en donde de hecho acababa de publicarse *Ensimismamiento y alteración* y en donde se acercará a otro lugar común del pensamiento exiliado como es la identidad iberoamericana. Ese será, precisamente, el tema de algunas de sus conferencias en Amigos del Arte, que Marta Campomar comenta en su contribución y que le dan pie a plantear una apertura al conjunto del exilio en Argentina; un exilio muy heterogéneo y no exento de desencuentros, en el que confluyen intelectuales, escritores y científicos tanto del 36 como del 39, sobre el trasfondo de unas relaciones institucionales entre ambos países que habían sido fluidas durante el primer tercio de siglo. La breve y apenas conocida reseña crítica de Carlos Astrada “El centauro y los centauristas. La originalidad del Señor Ortega y Gasset”, introducida y comentada por Martín Prestía en el apartado de “Materiales”, constituye una muestra del eco que Ortega suscitó durante su tercera y última estancia en Buenos Aires, además de una pequeña aportación documental.

Del regreso de Ortega a España puede decirse algo análogo a su exilio, a saber, que tuvo algo de forzado y de frustrado, como resultado de esa ecuación imposible entre su intimidad y su circunstancia, su ideario supuestamente liberal y su cripto-franquismo anticomunista. Una ecuación cuyos elementos no podían arrojar un resultado del todo coherente ni dentro ni fuera, y que por eso mismo se saldarían con una situación que no dejaba de tener algo de anómalo: residencia en Lisboa desde 1942 y un “semi-regreso” –apunta Bagur recordando una expresión de Juan Pablo Fusi– a España en 1945, en donde Ortega no logrará romper el cerco de la marginalidad académica pese a la afluencia de público en sus intervenciones y en donde su presencia se verá entrecortada por sus viajes a Alemania y a Estados Unidos. ¿Exilio interior? Reservemos este término, de suyo contradictorio y del que tanto se ha abusado, para otros casos, quizá el de su discípulo Antonio Rodríguez Huéscar, al que más adelante nos referiremos.

Una historia bien diferente fue la de algunos discípulos de Ortega cuya opción por la legalidad y legitimidad republicanas primero, por el exilio después, fue inequívoca. Tales fueron los casos de María Zambrano y de José Gaos, los más conocidos y también, probablemente, los que ofrecen una mayor complejidad en lo que a recepción intelectual se refiere.⁸ Buena prueba de ello es que, tanto en un caso como en el otro, no es en los escritos dedicados de una manera explícita al antiguo maestro, sino en la obra de carácter más personal, en donde puede apreciarse mayormente esa asimilación creativa, aunque a menudo haya que rastrearla entre líneas.

Zambrano es todo un ejemplo de discipulado heterodoxo, el cual se remonta a su temprano y programático ensayo *Hacia un saber sobre el alma* (1934), en el que radicaliza y al mismo tiempo amplía la noción orteguiana de vida hasta el punto de asimilar todo aquello que el canon occidental había excluido siempre de cualquier definición de razón, a saber, las pasiones, los anhelos, la esperanza, el temor, la intuición, el mundo del sentir y sus lenguajes... Llevaba así a la razón vital más allá de sí misma, por veredas que el maestro había entrevisto sin llegar a recorrerlas, en busca de una razón íntegra o de la “razón de toda la vida del hombre” (Zambrano 2016, 440); de “un saber más amplio” (435) en el que filosofía, poesía y religión no llegan a distinguirse con total nitidez, o un saber, precisamente, sobre el alma entendida como la entraña de la vida; o como dirá a partir de 1937 en plena guerra civil y sobre el trasfondo de una interpretación del fascismo de mayor calado que la de Ortega, “razón poética” (Sánchez Cuervo 2017).

El largo exilio de Zambrano no será sino una búsqueda incesante de ese alma perdida de Occidente, en el que la continuidad entre la “razón vital” y la “razón poética” siempre podrá apreciarse, si bien de una manera cada vez más tenue. La “circunstancia” –apuntará Zambrano en un ensayo de madurez como *Los bienaventurados*- se transformará entonces en la apariencia de toda una realidad velada y latente, largamente avasallada por las categorías del racionalismo occidental y aprehensible sólo mediante un saber trascendente –o como ella dirá, condescendiente-, más allá de toda razón discursiva e incluso narrativa (Zambrano 2018, 424-425).

El exilio de Zambrano será la búsqueda incesante de esa realidad incógnita y oculta bajo la claridad de la razón vital, recorriendo para ello escenarios bien diversos. Primero el México de la recién fundada Casa de España y de la Universidad Michoacana, en donde residirá el primer año del mismo y en donde publicará dos libros cuya distancia de las tesis orteguianas será ya muy palpable como *Pensamiento y poesía en la vida española* y *Filosofía y poesía* –si el primero identificaba lo más genuino de dicho pensamiento con una tradición olvidada y enraizada en el ámbito popular, el segundo daba cuenta, en su mismo título, de cómo y en qué sentido Zambrano estaba reconduciendo la tensión orteguiana entre razón y vida-. Después, durante la década de los cuarenta, en la Cuba de su gran amigo Lezama Lima y el grupo poético *Orígenes*, y también en la vecina Puerto Rico, uno de los principales focos, por cierto, del orteguismo en el exilio, gracias en parte a la presencia del que fuera rector de la Universidad de Puerto Rico desde 1942, Jaime

8 Lo he planteado en Sánchez Cuervo (2007).

Benítez.⁹ La propia Zambrano había sido invitada para impartir allí conferencias y cursos de verano, siendo incluso nombrada Catedrática asociada para el curso 1941-42, pero no llegaría a consolidar su puesto debido, seguramente, a la influencia del franquismo en el ámbito académico y cultural de la isla. En todo caso, allí publicaría *Isla de Puerto Rico. Nostalgia y esperanza de un mundo mejor* (1940), cuyos planteamientos influirán en la Constitución de Puerto Rico como Estado Libre Asociado (Zambrano 2016, 1-51; 581-614) y en donde el simbolismo racio-poético de la insularidad -representación de un logos embrionario o de una realidad auroral aún incipiente- distará ya mucho de las metáforas orteguianas, empezando por la tan célebre del naufragio. Dos figuras, símbolo y metáfora, y dos semánticas que, sin dejar nunca de tocarse, se irán distanciando cada vez más, durante los años romanos de Zambrano, en plena inmersión, ya, en el mundo de los sueños, durante su retiro en La Pièce, en un bosque del Jurá francés, y en su precaria residencia en Ginebra, para regresar a España en 1984, pocos años antes de su muerte y sin renunciar nunca a su condición vital, existencial y simbólica de exiliada. Su exilio logrado, tal y como ella misma lo denominó alguna vez, tocará realidades incomprensibles desde el exilio frustrado de Ortega.

En su contribución “José Ortega y Gasset y María Zambrano: una relación intelectual bidireccional”, Beatriz Caballero Rodríguez identifica los hitos y las claves de esta heterodoxia en torno a conceptos como razón, lenguaje y política, y cuestiones como el alcance de la reforma de aquella o de la crítica de la Modernidad, precisa complicidades y divergencias, y dialoga con algunos intérpretes de referencia. Pero también se pregunta acerca de la tan mentada influencia de Ortega en Zambrano, la cual, sin dejar de ser obvia, cabe relativizar, ponderar e incluso invertir para rastrear el posible sentido bidireccional que en algún momento pudo tener la relación entre ambos intelectuales. Esa es precisamente la nota de originalidad que aporta esta contribución, a propósito sobre todo de las tres cartas que Zambrano dirigió a Ortega a comienzos de los años treinta y de sus presuntos ecos en este último, en medio, siempre, de una relación asimétrica por definición.

Sin llegar a la heterodoxia de Zambrano, Gaos radicalizó con sentido crítico las principales tesis del maestro, señalando además, sin titubeos, su fracaso como filósofo en sentido estricto –es decir, con pretensiones sistemáticas- (Gaos 1999, 231-384). Por otra parte, fue el discípulo del exilio que más escribió sobre el maestro (Gaos, 1992: 43-184; 1999: 177-384; 2013) e incluso elaboró la primera periodización de su obra, a propósito de sus “profecías” (1992, 43-112).

9 Desde su llegada al rectorado de la Universidad en 1942, Benítez proyectó una ambiciosa renovación de la institución como paso previo a posibles reformas posteriores a nivel nacional, encaminadas a un reforzamiento político de la identidad puertorriqueña. Promulgó así una nueva ley que propiciara la apertura a todos los saberes, la internacionalización y la colaboración de profesores extranjeros de prestigio; la ampliación de las facultades y la creación de otras nuevas –entre otras, las de Humanidades y Ciencias Sociales-, el acceso a la enseñanza de todas las clases sociales mediante sistemas de becas, el desarrollo de la investigación y la formación de una ciudadanía comprometida con los valores democráticos y con la cultura puertorriqueña. Para este empeño, el propio Benítez reconocía la influencia intelectual de Ortega y Gasset, especialmente de *Misión de la Universidad* (1930). El reformismo de la Generación del 14, liderado por Ortega y potenciado por las iniciativas institucionistas de la Junta para la Ampliación de Estudios, había llevado además algunas de sus radiaciones a la isla antes de la Guerra Civil, lo cual favorecería la recepción del exilio republicano del 39.

Es bien conocida la reformulación que el “transterrado” Gaos planteó del perspectivismo o “circunstancialismo” en clave hispanoamericana, a propósito de su reivindicación de un pensamiento de lengua española y de la proyección transatlántica que imprimió en la noción de “logos del Manzanares”, cuestión a la que me he referido en otros lugares (Sánchez Cuervo 2007) y que constituye ya un lugar común. Menos conocida, sin embargo, es su original asimilación de la razón vital. Si en el caso de Zambrano ésta se prolongó de manera heterodoxa hacia una razón poética, Gaos la radicalizó en un sentido autobiográfico, hasta desembocar incluso en un solipsismo, o como él mismo dirá a menudo, en un “inmanentismo”, del que darán buena cuenta sus *Confesiones profesionales* (1958), entre otros escritos. La aportación de Jesús M. Díaz Álvarez, titulada “¿Perdidos en el laberinto? Husserl, Ortega y Gaos ante los desafíos de la diversidad cultural”, tiene que ver con esta cuestión, la cual es abordada desde un ángulo novedoso. En concreto, el de la tensión entre fenomenología e historicismo, certeza y relatividad, la cual recorre buena parte del pensamiento contemporáneo siguiendo, quizá, una cierta progresión desde lo primero hacia lo segundo. O al menos eso es lo que parece sugerir esta comparación entre los tres filósofos, al término de la cual asoma un Gaos poco frecuentado; y no sólo el de la filosofía como autobiografía sin más, sino también el que quiere rescatar las certezas menores que esta última puede ofrecer, liberándolas de esa soberbia inconfesable y por tanto in-comunicativa a la que solía referirse, para contrastarlas con las de otros sujetos y someterlas a un diálogo crítico. “Melancolía serenidad” –en palabras del propio Gaos- frente a soberbia, inmanentismo crítico frente a un relativismo fácil, infecundo y de radio corto.

Tras estas dos referencias inexcusables del legado orteguiano en el exilio, José Lasaga Medina y Noé Expósito Roperio se detienen en dos autores mucho menos conocidos y sin embargo de gran fuste intelectual como Antonio Rodríguez Huéscar y Manuel Granell, respectivamente. Ambos experimentaron, por cierto, el exilio de una manera difusa e incluso algo equívoca, en la línea del común maestro, y no con menos agonía. Incluso mayor en el caso del primero, quien vivió seguramente algo parecido a un “exilio interior” en la España de los cuarenta y los cincuenta; algo parecido a un exilio como tal después, cuando, tras la muerte de Ortega y ante la ausencia de condiciones para desarrollar una vida intelectual y académica digna, decida residir en Puerto Rico; y algo parecido a un regreso cuando, de vuelta en 1972 y hasta su muerte de 1990, no llegó a recibir el reconocimiento merecido.

Republicano, liberal y laico, formado en la última promoción de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central de Madrid en la década anterior a la Guerra Civil, fue un orteguiano ortodoxo que dedicó su obra a esclarecer el pensamiento del maestro, no por gregarismo o servidumbre escolástica, sino por convicción. En este sentido, defendió su condición de filosofía en sentido estricto, a la altura de una metafísica o una filosofía primera, en contra de la opinión habitual no sólo de sus críticos y detractores, sino también de algunos de sus propios discípulos y seguidores, según la cual Ortega sería más bien un ensayista. Por otra parte, defender esa tesis resultaba especialmente comprometido por entonces, pues suponía cuestionar el monopolio del nacional-catolicismo oficial en la confección de una filosofía sistemática en la enseñanza universitaria, así como el proceso de “cristianización” del propio Ortega llevado a cabo por Julián Marías, Pedro Laín, José Luis L. Aranguren o José A. Maravall, entre otros discípulos suyos del interior.

Rodríguez Huéscar plasmó esa tesis sobre todo en tres libros: *Perspectiva y verdad*, resultado de su tesis doctoral y publicado en 1966 por la Revista de Occidente; *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo* (1982) y *Ethos y logos*, publicado póstumamente en 1966 y resultado de un curso impartido en la Universidad de Puerto Rico en 1967-68, sin olvidar una larga lista de artículos y escritos de la que no es posible dar cuenta ahora. En esta universidad fue docente universitario e impartió varios cursos de clara impronta orteguiana, alguno de ellos sobre la relación entre vida y narración. Pero, para entonces, los tiempos de Benítez y de su reforma universitaria, tan propicia para los profesores e intelectuales del exilio republicano, ya se habían quedado muy atrás y las dificultades para consolidar una nueva vida profesional en la isla motivarían su regreso (véase Lasaga 2011; Díaz Álvarez et al).

“La rebelión contra el tiempo” despliega una cierta panorámica de esta trayectoria a propósito de un ensayo de Rodríguez Huéscar de 1951 sobre el paisaje de su tierra manchega, y de su reflexión, en tono pesimista, sobre el rechazo a la realidad histórica y la peculiar obsesión por la eternidad supuestamente arraigadas en la tradición intelectual y literaria española; algo que habría conducido a la España actual a una nueva “tibtanización”, según el conocido término orteguiano, caracterizada por el desprecio a la vida, el gusto por las glorias del pasado, la “philosophia perennis” y, en definitiva, una “existencia alucinada”. Brillante escenificación de todo ello sería el propio Quijote, al que Rodríguez Huéscar dedicó algunas páginas casi desconocidas en las que, curiosamente, se distancia de la interpretación canónica de su maestro, en la medida en que la figura cervantina, al igual que la tradición barroca por ella inaugurada, personificaría el rechazo sistemático de la realidad.

Un perfil hasta cierto punto análogo al de Rodríguez Huéscar, que además nos remite a un ámbito diferente del orteguismo en el exilio como el venezolano, es el de Manuel Granell, quien se auto-exiliará en Caracas en 1950, incorporándose a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central de Venezuela a raíz de una invitación que ésta le había hecho el año anterior. Precisamente en dicha universidad se había publicado en 1958 un *Homenaje a Ortega y Gasset*, que recogía las ponencias de una sesión académica dedicada al filósofo en diciembre de 1955, con motivo de su muerte. Una de ellas llevaba por título “El sistema de Ortega”, en donde Granell resumía una tesis que desarrollaba en algunos de sus libros, en cierto sentido compartida por Rodríguez Huéscar, como era la de la condición sistemática de la filosofía orteguiana, aun cuando se trate de una sistematicidad construida “desde el hecho” o desde “la prioridad cognitiva de lo fáctico”, a partir de lo contingente, versátil y observable o, sencillamente, “desde abajo” (AAVV, 1958, 21). La vida como realidad radical sería entonces la “idea placentaria” que articula, cohesionada y dota de “trabazón íntima”, no sin tensiones, a esta constelación de elementos primarios. Sería la “infraestructura” o la estructura ontológica en la que se alojarían los dos grandes conceptos de la metafísica tradicional, encontrando una reciprocidad inédita y original: el realismo y el idealismo, los cuales, liberados de sus clásicos reduccionismos, descubren su “mutua inmanencia” en medio de un “doble proceso activista, por el cual ambas partes del todo primigenio *van siendo*, no son, se forjan en la alteración misma. Es decir, no se realizan con independencia, sino que un aspecto nace del otro.” (22) En este sentido, Ortega habría descubierto “un nuevo promontorio metafísico”, que hubo de

explorar largamente antes de llegar a culminación alguna y cuyo proyecto dejó esbozado en su *Aurora de la razón histórica*. La invitación a realizarlo sería su gran herencia.

Ahora bien, desde otro punto de vista, la interpretación de Granell sería más bien alternativa a la de Rodríguez Huéscar y otros orteguianos como Marías, en el sentido de que rescataría –frente a estos últimos, aunque sin llegar a confrontarse con ellos– la presunta vocación fenomenológica del pensamiento orteguiano. Este es, precisamente, el principal hilo conductor de la contribución de Noé Expósito Ropero “Manuel Granell: filósofo, discípulo y lector de Ortega. El camino fenomenológico de la Estimativa a la Ethología”, en la que se rastrea dicha vocación a partir de la incipiente reflexión de Ortega sobre el mundo de los valores, que su discípulo retomará y desarrollará. Fruto de ello serán sus libros, aún poco explorados, *La vecindad humana. Fundamentación de la Ethología* (1969), *Ethología y existencia* (1977) y *Humanismo integral* (1983), en los que se da cuenta de la relevancia de la ética y de la estética dentro de este marco interpretativo, así como del sentir amoroso y de la vida afectiva en el acceso al mundo del valor. En todo caso, se reaviva el debate hermenéutico en torno a la filosofía de Ortega, cuya pluralidad de opciones siempre será fiel índice de su necesidad.

Ese mismo *Homenaje a Ortega y Gasset* se abría, por cierto, con el capítulo “Pidiendo un Ortega y Gasset desde dentro” (en obvia alusión al ensayo de este último “Pidiendo un Goethe desde dentro”), firmado por otro de los protagonistas del presente monográfico como Juan David García Bacca, cuyos modos orteguianos son revisados por Alberto Ferrer. Con su contribución, titulada “Los órganos amiboides de Ortega y García Bacca”, y las de Carlos Nieto Blanco y Alessio Piras, respectivamente tituladas “Impacto y memoria de Ortega y Gasset en Ferrater Mora” y “Francisco Ayala. Un intelectual orteguiano de vuelta a casa”, se completa el monográfico en cuestión, conformando estos tres textos lo que podría ser una cuarta sección dedicada a autores en los que la huella de Ortega fue mucho más difusa que en los anteriores (García Bacca, Ferrater) o en la que se canalizó hacia saberes más específicos, como el sociológico (en un sentido muy amplio) en el caso de Ayala.

En “Pidiendo un Ortega y Gasset desde dentro”, García Bacca encontraba la expresión más humana, racional y auténtica de la proyección de todo sujeto en su propia circunstancia en la tarea misma de pensar, entendida como un quehacer, una tarea inagotable y siempre pendiente de completarse –especialmente, afirmaba, en circunstancias como la española... En pleno exilio y en un ambiente de homenaje luctuoso, García Bacca subrayaba la faceta más pedagógica y liberal de Ortega, aquella que le había convertido en supuesto reformador de la nación española, a contrapelo de sus inercias irreflexivas e inquisitoriales, siempre dispuestas a paralizar la iniciativa de la razón crítica. “España es la tierra del miedo a pensar y a dejar que se piense” (AAVV 1958, 11), de las “verdades que se dan por don y gracia” (12), por imperativos de la fe o de la gana más que de la razón, por muy vital que sea, y contra ello se había rebelado Ortega reivindicando la tarea de pensar en términos de “dar razón a la verdad” (13) o de dar sentido al vivir. García Bacca pedía así un Ortega adaptado a la circunstancia del exilio republicano.

García Bacca, uno de los filósofos más singulares e inclasificables, no ya del exilio republicano del 39, sino también de todo el pensamiento español contemporáneo, no era precisamente orteguiano, pero sí estuvo influido por su raciovitalismo y su historicismo de una manera palpable; en concreto en libros como *Invitación a filosofar* (1940), en los

que planteaba este último en términos de una tarea vital, en línea con lo que resumiría más tarde en su escrito de homenaje.

Si bien García Bacca pasó la mayor parte de su exilio en Venezuela (en concreto de 1946 a 1971, fijando desde entonces su residencia en Ecuador), había residido previamente en México (1942-1946) para ocupar la cátedra de Metafísica de la Universidad Nacional Autónoma de México. De ese periodo data un curso universitario sobre filosofía contemporánea impartido en 1944 en la Universidad de Nuevo León (Monterrey), que incluye precisamente uno de los comentarios más densos del exilio del 39 dedicados al pensamiento de Ortega, publicado en 1947 en Caracas bajo el título *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas. Bergson, Husserl, Unamuno, Heidegger, Scheler, Hartmann, W. James, Ortega y Gasset, Whitehead*. La presencia de Ortega en este elenco se justificaría por su potente reforma de la razón, o como dice el título del largo capítulo a él dedicado, por el “poder vitamínico” de su filosofía. En este sentido, Ortega sería el máximo artífice de una filosofía de la vida, que García Bacca expone apoyándose en analogías y paralelismos con la ciencia física, que él tan bien conocía desde sus años de formación y en polémica, siempre, con la filosofía especulativa. Frente a la jerarquía ontológica de esta última, que análogamente a la “vulgar física de altura inversa a la densidad” discurre de lo universal a lo particular, lo general a lo especial y lo formal a lo concreto, pulverizando así la realidad mediante análisis y divisiones, Ortega planteará una estratigrafía radicalmente opuesta, inspirada en la razón vital. Un orden inverso, por tanto, en el que las ideas, lejos de definirse en función de su estatuto ontológico, se subordinan a las “vivencias y haciendas interiores”, transformándose así en “víveres” (García Bacca 1990, 294) y en cuya cúspide –afirma, citando algunos textos de Ortega de resonancias nietzscheanas– no radica el ser abstracto, sino la vida en su actividad biológica primigenia e irreductible.

De éstas y otras cuestiones se ocupa Alberto Ferrer en su mencionado trabajo, en el que la metáfora de lo amiboide expresa la vocación dinámica y creativa del pensamiento orteguiano, irreductible a cualquier quietismo ontológico o epistemológico. Si pensar es un quehacer, no puede ser algo estático, ni tampoco algo repetitivo o imitador de modelos preestablecidos o ajenos. De ahí la relevancia del estilo, la escritura y la metáfora, que en el caso de Ortega no están reñidos con la exigencia reflexiva e incluso sistemática, lo que le convierte en el gran artífice, o autor al menos, de una filosofía en castellano propiamente dicha.

Una conclusión análoga es la que parece destilar la lectura de “Impacto y memoria de Ortega y Gasset en Ferrater Mora”: Ortega, el autor que elevó el castellano a la altura de una lengua filosófica o que supo plantear la pregunta acerca de qué significa pensar en español, entendido siempre como un ejercicio de fidelidad a la realidad temporal, compleja y versátil, como un compromiso de insertar racionalidad en la vida sin domeñarla o reducirla a concepto. Tras una amplia y completa semblanza del pensador catalán, Carlos Nieto recorre, de manera muy documentada, los diversos escritos que Ferrater dedicó a un maestro del que nunca fue discípulo, pero de cuya influencia nunca escapó. Así lo muestran su brevísima pero significativa correspondencia con el propio Ortega en 1936, en la prehistoria del que será su célebre *Diccionario de filosofía*; un buen número de artículos y referencias contenidas en libros, desde el temprano *Cóctel de verdad* (1935) hasta artículos periodísticos de los años ochenta, pasando por colaboraciones en revistas emblemáticas del exilio como *La Torre* o del interior como *Ínsula*, y por supuesto, *Ortega y Gasset, an outline of his philosophy* (Yale University

Press, 1957), primer libro sobre Ortega en inglés y uno de los primeros en cualquier otra lengua, varias veces reeditado tanto en versión original como en su traducción al español. Ofrecía una visión evolutiva y narrativa del pensamiento de Ortega, dividido en tres etapas (objetivismo, perspectivismo y raciovitalismo), y salía al paso de la manida objeción según la cual Ortega es un ensayista o un pensador versátil, de circunstancias, sin llegar nunca a formular una filosofía verdaderamente sistemática pese a su empeño en ello. La postura de Ferrater en contra de este tópico puede recordar la de otros orteguianos antes mencionados, pero su respuesta es al mismo tiempo más flexible y menos comprometida de lo que podrían serlo las de Rodríguez Huéscar o Granell. Siguiendo sus planteamientos, quizá podría resultar excesivo hablar de un sistema en Ortega, pero no de un método riguroso, de carácter narrativo o biográfico, inspirado en la estructura peculiar de la vida humana y sus realizaciones históricas. El libro en cuestión daba buena cuenta, por lo demás, de la presencia de Ortega en el pensamiento de Ferrater, incluso tras su “giro lingüístico” una vez instalado en el Bryan Mawr College de Pennsylvania, a partir de 1947. Si durante su exilio en Chile (1941-1947) dicha presencia podría resultar casi obvia por los temas que allí cultivó, no pocos de ellos ligados a la tradición cultural española (por ejemplo, el encaje entre España y Europa en medio de un mundo convulso, en el que nunca dejó de incorporar a Catalunya con una voz propia bajo la tesis del federalismo), durante su residencia en Estados Unidos nunca llegará a desaparecer, tal y como se documenta en este trabajo.

Una visión de Ortega como el pensador cuyo legado siempre debe actualizarse puede encontrarse también en la obra de Francisco Ayala, cuestión a la que Alessio Piras dedica el último artículo de este número monográfico. “Francisco Ayala. Un intelectual orteguiano de vuelta a casa” se centra en el que probablemente sea uno de los aspectos más relevantes de dicho legado, como es el papel del intelectual, cuya actualización desde la publicación de *La rebelión de las masas* hasta los años de la transición en España, que Ayala quiso vivir con un protagonismo responsable, pasa por un equilibrio entre el pasado como referencia (el proyecto cívico de la República) y el futuro como oportunidad (el nuevo estado demoliberal surgido de la transición).

La referencia de Ayala a *La rebelión de las masas* no es gratuita ni era, ni mucho menos, nueva. Tal y como recordara en su día Tzvi Medin (1994, 158-161), en su *Introducción a las ciencias sociales*, resultante de un curso impartido en la Universidad de Puerto Rico en 1951, se planteaba una meditación sobre la crisis actual en clave sociológica, a propósito de la formación de la sociedad de masas. En el capítulo X, dedicado a la “formación de la sociedad de masas”, Ayala hacía de hecho un elogio explícito de *La rebelión de las masas* (Ayala 1952, 264-265), advirtiendo al mismo tiempo su inevitable desfase veinticinco años después, con acontecimientos tan traumáticos de por medio como la experiencia totalitaria, la Segunda Guerra Mundial y el nuevo capitalismo de masas. En este sentido, rectificaba algunos aspectos de la tesis central del libro, aunque valiéndose de los propios enfoques orteguianos o llevándolos a la práctica de manera consecuente. Ayala no fue un heterodoxo como Zambrano, pero sí proyectaría esos enfoques en un ámbito específico como el sociológico, que desarrollará de manera compleja y bajo su propia impronta.¹⁰

10 En relación con la tesis orteguiana del hombre-masa, objetará su supuesta intemporalidad, al margen de las circunstancias históricas que la han gestado y que se remontarían a la revolución industrial y a las revolucio-

Volviendo, para concluir, al artículo de Alessio Piras, el horizonte de la transición, que Ayala ya preveía en los años sesenta en libros como *España, a la fecha*, era sin duda muy diferente y también muy exigente, en pleno ocaso de las grandes ideologías y en un medio ampliamente despolitizado. Ayala se hará entonces orteguianamente presente en revistas, periódicos y otros espacios de la plaza pública, defendiendo las bondades de la democracia liberal y de un europeísmo superador de viejos nacionalismos.

Es obvio que este recorrido ni es exhaustivo ni pretende serlo. Muy ingenuos habríamos de ser quienes hemos contribuido a su trazado si así lo creyéramos. Son abundantes los problemas, aspectos y obras que se abordan sobre la relación de Ortega y de su legado con el exilio, pero a costa, obviamente, de dejar otros a un lado o de apenas mencionarlos. De manera igualmente obvia, los autores seleccionados no son los únicos que podrían incluirse en un monográfico con este perfil y unos cuantos más deberán estar presentes en eventuales aproximaciones futuras, más ambiciosas, a esta temática. Y no sólo por haber adoptado modos de pensar orteguianos, sino también por haberlos contrastado con otros planteamientos, por haberlos considerado de alguna manera e incluso por haberlos refutado o sometido a crítica. En el caso del exilio en México, por ejemplo, quedaría pendiente abordar la influencia de Ortega en un campo específico como el de la filosofía del derecho, que tan ampliamente desarrolló Luis Recasens Siches; o en discípulos de Gaos como Fernando Salmerón, quien dedicará su tesis doctoral a las mocedades de Ortega (Salmerón 1959), o el propio Leopoldo Zea, como advirtiera, también en su día, Tzvi Medin (1998). También debería tenerse en cuenta una recepción difusa u oblicua como la que puede apreciarse en *Personas y masas. En torno al problema de nuestro tiempo*, un libro publicado en 1944 por el sacerdote republicano José M. Gallegos Rocafull, de indudables resonancias orteguianas y no por casualidad, pues está dedicado al análisis del hombre-masa, base y esencia, a su juicio, de los regímenes totalitarios que han llevado a Europa a la catástrofe, especialmente el nazismo. Sigue las pautas de *La rebelión de las masas* –de hecho lo cita de manera explícita en alguna ocasión (1944, 24, 48)- a la hora de describir esta figura tan actual, aunque con un sesgo propio y desde la perspectiva, más cruda y realista, de la guerra y la violencia totalitaria consumadas; pero sin el menor empeño en “cristianizar” o sencillamente condenar a Ortega, como sucediera por esos mismos años en la España del interior, y dialogando con él con un sentido crítico. Este mismo sentido, más radicalizado, es el que llevará a Eduardo Nicol a cuestionar profundamente a Ortega –y a su contemporáneo Gaos- desde la experiencia de la alteridad, la

nes burguesas del siglo XVIII. Es decir, se trataría de una figura o una mentalidad estrechamente ligada al desarrollo del capitalismo e incluso propiciada y hasta necesitada por él, cuyo protagonismo actual vendría a culminar un proceso en cierto sentido negativo. A juicio de Ayala, los principios igualitarios y demo-liberales enarbolados por las revoluciones burguesas habrían ido derivando, bajo la presión de la lógica capitalista, hacia una especie irreflexiva de uniformidad y un colectivismo irracional que, habiendo alcanzado su zenit bajo los regímenes totalitarios, seguiría vigente en la actual industria cultural y de consumo, e incluso aupada por ella. El declive del individualismo burgués y el acceso a cierto bienestar por parte del proletariado habría propiciado la conformación del hombre-masa, favorecida además por otros factores tales como el crecimiento demográfico, el desarrollo de grandes núcleos urbanos o la implementación de la propaganda y otras técnicas de manipulación psico-social y emocional, con fines no sólo comerciales sino también políticos. El hombre-masa sería por tanto la expresión de un gran “vacío vital” (309), dirá Ayala empleando un término de claras resonancias orteguianas.

comunidad y la intersubjetividad, en base a las que construyó su “metafísica de la expresión” y su “razón simbólica”. Una crítica como la de Nicol también debería figurar en un recorrido exhaustivo por los legados de Ortega en el exilio. Y también, por supuesto, otros horizontes distintos del mexicano, como el chileno, en el que se ubicaría Francisco Soler Grima, orteguiano de una generación más joven que la de Rodríguez Huéscar o Marías, con quien había colaborado en el Instituto de Humanidades fundado por Ortega tras su regreso a España, principal exponente del orteguismo en Chile tras la marcha de Ferrater a Estados Unidos, además de traductor de Heidegger y autor de *Hacia Ortega I. El mito del origen del hombre* (1965). O también otros perfiles no estrictamente filosóficos, como el de Rosa Chacel, entre otros. Se trata sólo de algunas sugerencias con la intención de incitar a la exploración de un legado laberíntico y casi imposible de delimitar, así como a la discusión de sus contenidos, posibilidades, limitaciones, huecos y aportaciones.

Para concluir, sólo me resta agradecer a *Daimon - Revista internacional de filosofía*, su amable disposición y generosidad para publicar este suplemento.

Bibliografía citada

- AAVV (1958), *Homenaje a Ortega y Gasset*, Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Ayala, F. (1949), “Para quién escribimos nosotros”, en *Cuadernos americanos*, 43, 197-223.
- Ayala, F. (1952), *Introducción a las ciencias sociales*. Madrid: Aguilar.
- Campomar, M. (2016), *Ortega y Gasset. Luces y sombras del exilio argentino*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Cortés, F. J. (2017), “Congreso internacional *El legado de Ortega y Gasset en el exilio republicano de 1939: continuidades y rupturas*”, en *Revista de hispanismo filosófico*, 22, 352s.
- Díaz Álvarez, J.M., Lasaga Medina, J., Esteban Enguita, J.E. (eds.) (2015), *Antonio Rodríguez Huéscar: una vocación filosófica*, en *Bajo palabra. Revista de filosofía*, 11.
- Gallegos Rocafull, J.M. (1944) *Personas y masas. En torno al problema de nuestro tiempo*. México: Ediciones del Valle.
- Gaos, J. (1992), *Obras completas IX. Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española*, prólogo de Octavio Castro. México: UNAM.
- Gaos, J. (1999), *Obras completas X. De Husserl, Heidegger y Ortega*, prólogo de Laura Mues de Schrenk. México: UNAM.
- García Bacca, J.D. (1990), *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas. Bergson, Husserl, Unamuno, Heidegger, Scheler, Hartmann, W.James, Ortega y Gasset, Whitehead*. Madrid: Anthropos.
- Giustiniani, E. (2006), “Ortega y Gasset pendant la guerre d’Espagne (1936-1939): l’ambiguïté au service de la continuité”, en *Bulletin d’histoire contemporaine de l’Espagne*, 301-325.
- Giustiniani, E. (2009), “El exilio de 1936 y la Tercera España. Ortega y Gasset y los blancos de París. Entre franquismo y liberalismo”. En *Circunstancia*, 19.
- Kamen, H. (2007), *Los desheredados. España y la huella del exilio*, Madrid: Aguilar
- Lasaga, J. (2011), “Antonio Rodríguez Huéscar: el momento ‘escolar’ de la filosofía”. *Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán* VII107-128.
- Medin, T. (1994), *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*. México: FCE.

- Medin, T. (1998), *Entre la jerarquía y la liberación. Ortega y Gasset y Leopoldo Zea*, México: FCE-UNAM.
- Ortega y Gasset, J. (2013), *La rebelión de las masas*. Edición de Domingo Hernández Sánchez tercera edición corregida y aumentada, Madrid: Tecnos.
- Sánchez Cuervo, A. (2007), “El pensamiento de Ortega y Gasset bajo dos miradas del exilio: salvación y superación”, en *Solar* 3, 41-54.
- Sánchez Cuervo, A. (2017), “Dos interpretaciones del fascismo: Ortega y Gasset y María Zambrano”, en *Bajo palabra. Revista de filosofía*, 13 (2017), 61-75.
- Zambrano, M. (2016), *Obras completas II. Libros (1940-1950)*, edición dirigida por Jesús Moreno Sanz. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Zambrano, M. (2018), *Obras completas IV-2. Libros (1977-1990)*, edición dirigida por Jesús Moreno Sanz. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

ARTÍCULOS

El último Ortega y el horizonte del exilio

The last Ortega y Gasset and the horizon of exile

EVE FOURMONT GIUSTINIANI*

Resumen: Este artículo se interroga sobre la forma en que el último Ortega y Gasset, exiliado de 1936 a 1946, vivió, percibió y teorizó su propio exilio; no sólo a través de su obra publicada, sino también de su correspondencia personal y sus notas de trabajo inéditas. Después de recorrer los principales factores condicionantes de este destierro y su significado en términos éticos, se propone una lectura de la interpretación histórica que esboza Ortega del fenómeno del exilio en sus trabajos, antes de volver sobre su definición del ensimismamiento filosófico, como metáfora de la condición exílica.

Palabras clave: Ortega y Gasset, exilio, soledad, retorno, silencio político, ensimismamiento.

Abstract: This article asks about the way in which José Ortega y Gasset, exiled from 1936 to 1946, lived, perceived and theorized his own exile; not only through his published work, but also through his personal correspondence and his unpublished work notes. After reviewing the main conditioning factors of this exile and its ethical signification, the paper proposes a reading of Ortega's historical interpretation of the phenomenon of exile as it stands out of his works, before analyzing his definition of philosophical "ensimismamiento" as a metaphor for the condition of exile.

Keywords: Ortega y Gasset, exile, solitude, return, political silence, *ensimismamiento*.

José Ortega y Gasset (1883-1955) es uno de los pocos intelectuales españoles exiliados desde el inicio de la Guerra civil; por ello se ve generalmente excluido de los estudios sobre el exilio republicano español de 1939. Sin embargo, el filósofo madrileño vivió diez años de destierro y sin duda, como cualquier refugiado, compartió con la diáspora republicana el dolor del desarraigo, el estigma de ser un *outsider*, así como la añoranza de la patria perdida (Mandolessi, 2010). Pero por haber regresado "temprano" a la España franquista, y por no haber dejado testimonio autobiográfico ni obra teórica dedicados exclusivamente a la cuestión del exilio —como pudieron hacerlo varios de sus discípulos como María Zambrano o José Gaos—, se suele obviar la dimensión exílica de su figura y su pensamiento, para

Recibido: 31/05/2019. Aceptado: 12/07/2019.

* Profesora titular de Estudios Hispánicos, Aix-Marseille Université, CNRS, TELEMME, Aix-en-Provence, France. Correo: eve.fourmont@univ-amu.fr. Después de dedicar varios trabajos al pensamiento y trayectoria de Ortega y Gasset después de 1936, la autora trabaja actualmente sobre la historia intelectual del exilio republicano español. El presente artículo desarrolla un tema sobre el que fue invitada a hablar en el marco del Congreso Internacional *El legado de Ortega y Gasset en el exilio republicano del 39: continuidades y rupturas*, Fundación Ortega-Marañón, CSIC, Universidad Complutense, Madrid, 12-14 de marzo de 2018.

centrarse en la transmisión de su legado filosófico a través de la “Numancia errante”. De hecho, la palabra “exilio” no figura entre las listadas en el índice de conceptos de la última edición de sus *Obras completas*...

Sin embargo, la lectura de su obra publicada, así como de su correspondencia personal y sus notas de trabajo inéditas revela que existe, en el corpus orteguiano, una reflexión sobre la condición del exiliado, a la que fue “forzado” el filósofo a raíz de su propia experiencia. Dejando de lado, por razones de espacio, las cuestiones de la relación entre los exiliados del 36 y los del 39, del papel desempeñado por los exiliados respecto a la guerra civil, y de las razones del escaso reconocimiento público de Ortega durante sus años de expatriación, este artículo apunta a dar constancia de la forma en que el filósofo vivió, percibió y teorizó su propio exilio, cuestión hasta ahora desatendida por la crítica. ¿Cómo se plasma el “horizonte del exilio” para Ortega, en sus textos privados y públicos?

En la última edición del *Diccionario de la Lengua Española* de la Real Academia, pueden destacarse los sentidos espacial y temporal del término de “horizonte” como límite, frontera, término; de forma general, el horizonte puede entenderse como el “conjunto de posibilidades o perspectivas que se ofrecen en un asunto, situación o materia”. Invita a plantearse cuáles son las fronteras franqueadas, los límites impuestos, y también las posibilidades ofrecidas por el exilio.

Las primeras preguntas que se presentan respecto al exilio de Ortega, por lo tanto, conciernen las circunstancias de su salida de España y sus peregrinaciones por el mundo, antes de que decidiera, en el año 1946, regresar “parcialmente” a su país. Los límites materiales de la presente contribución no permiten extenderse con detalle en esta trayectoria biográfica, aunque constituya un punto de partida ineludible sobre el tema¹; ni tampoco detenerse en la cuestión de la forma en que los otros exiliados, los del 39, percibieron el exilio temprano del maestro, juzgando a menudo despectivamente, como lo hicieron José Bergamín (1940) o Guillermo de Torre (1942), su supuesta “deserción” y sus tomas de posición a medias tintas sobre la Guerra civil; una polémica que no aclara mucho, por cierto, el sentido que pudo dar el propio filósofo a su íntima vivencia del exilio.

El propósito de este artículo es mostrar que subyace en la obra orteguiana de los años 1936-1946, obra inédita pero también publicada, una verdadera reflexión sobre la condición exílica, no sólo descifrable en clave biográfica —aunque sea ésta muy reveladora—, sino también en clave filosófica, en su relación con el conjunto de la obra orteguiana. ¿Cómo encara el filósofo el exilio desde el punto de vista de la “razón histórica”? Dicho de otra forma, ¿refleja la concepción del exilio tal como se despliega en este corpus la inflexión tomada por la filosofía de Ortega durante lo que él mismo llegó a llamar su “segunda navegación”? ¿Puede verse exilio como el condicionante de estas inflexiones filosóficas?

1. El exilio, una experiencia dolorosa vivida en clave ética

Para entender el significado que el filósofo confirió a la experiencia del destierro, conviene en un primer lugar volver sobre sus principales coordenadas existenciales y éticas.

¹ Para conocer todos los detalles de esta trayectoria biográfica, y leer más información acerca de lo expuesto en el presente artículo, el lector puede referirse a mi tesis doctoral (Giustiniani, 2008).

a) ¿Refugiado o expatriado?

El hecho de que Ortega hubiera elegido salir de España desde el mes de agosto de 1936 lleva generalmente a considerar su expatriación como el fruto de una decisión propia, y no como un destierro impuesto por las circunstancias políticas. De hecho no figura entre las personalidades reseñadas en el reciente *Diccionario biobibliográfico* de los escritores del exilio republicano (Aznar Soler y López García, 2016), en el que sí aparecen algunos autores exiliados desde el año 1936, tal como su amigo Lorenzo Luzuriaga.

Para explicar la temprana salida de España de Ortega, y aducir la categoría de exilio para designar este tramo de su vida, los biógrafos del pensador suelen insistir en su frágil estado de salud en aquel momento, así como en las amenazas que habría recibido por parte de ambos bandos. El episodio más famoso al respecto es el de la firma de un manifiesto de apoyo a la República, que un grupo de jóvenes milicianos hubiera sacado por la fuerza a un Ortega enfermo, refugiado en la Residencia de Estudiantes en agosto de 1936. Este relato, en realidad, se ciñe a la narración que el propio pensador, en cartas privadas (y en parte en el *Epílogo para ingleses* de 1938) hizo del episodio del manifiesto y de su repentina salida de España². Pero su sentimiento de amenaza fue suficientemente acuciante como para irse del país y de hecho, su mala salud le impuso dos operaciones quirúrgicas “a vida o muerte” en París, efectuadas por sus amigos los doctores Gregorio Marañón y Teófilo Hernando, y el francés Docteur Gosset, durante el otoño 1938. Sus recurrentes problemas de salud le impusieron temporadas de descanso en Holanda (1937), Portugal (1938) y Vichy (1939), y de cierta forma su recuperación nunca fue total. Ortega siempre sufrió altibajos de salud y moral y en algunas ocasiones, como en Buenos Aires en 1941, etapas de profunda depresión. Factores vitales que, evidentemente, no hay que pasar por alto a la hora de valorar su trayectoria biográfica.

Este exilio también plantea, ya que el filósofo llegó a formar parte del pequeño grupo de los exiliados del 36 en París —entre los que se encontraban también Azorín, Pérez de Ayala, Pío Baroja, Manuel García Morente o el propio Marañón—, la cuestión del posicionamiento de Ortega respecto a la República en armas y de su inserción en la discutible categoría de la “Tercera España” (Giustiniani, 2009). Dejando de lado esta cuestión, notemos que estos exiliados de primera hora constituyeron una red de sociabilidad a la que acudió para satisfacer su necesidad de informarse y que sin duda, por una especie de “efecto de arrastre”, influyó en sus propias tomas de posición política. Pero Ortega huía más bien de la compañía de los demás refugiados; tal como lo escribía a la Condesa de Yebes poco después pasar a Francia, el 15 de octubre de 1936, “...temo a todo sitio donde haya muchos compatriotas hacinados. Se produce, en estas situaciones, por el simple contacto una nerviosidad que no beneficia nada a la actuación útil, antes bien suele llevar a visiones alucinantes de las cosas” (CD-Y/14).

El haber salido voluntariamente de España quizás también explique que sintiera la culpabilidad del superviviente que se destaca de su primer artículo publicado después del inicio de la Guerra civil, en ocasión de la muerte de Unamuno: “Han muerto en estos meses tantos

2 Todas las biografías de Ortega retoman al respecto los relatos de sus propios hijos, Soledad, Miguel y José Ortega Spottorno, los cuales están casi copiados de cartas de su padre en las que cuenta el famoso episodio del manifiesto, como la misiva a Victoria Ocampo el 24. X. 1936, conservada en el Archivo Ortega y Gasset, fondo “Cartas de Ortega” (del que provienen todas las cartas citadas, en adelante CD-), signatura O/31. Las relaciones más completas de este mes de agosto de 1936 se encuentran en Zamora Bonilla (2002, 408-416) y Gracia (2014, 515-521).

compatriotas que los supervivientes sentimos como una extraña vergüenza de no habernos muerto también. A algunos nos consuela un poco lo cerca que hemos estado de ejecutar esa sencilla operación de sucumbir³. A Ortega también le “dolía España”, aunque no hubiera muerto de ello como Unamuno, cuyo deceso le parecía significativo de la “muerte innumerable que es hoy la vida española”. Temía que al cesar la voz del maestro para siempre, “padezca nuestro país una era de atroz silencio”. La solemne compostura de Ortega ante el desastre que se desprende de este artículo es, a nuestro parecer, la primera y fundamental razón de su silencio frente a la Guerra civil.

b) *La insuperable saudade del desterrado*

No por ello le resultó menos doloroso el desarraigo; como lo escribía a Victoria Ocampo al llegar a Francia, el 21 de octubre de 1936, “cuando pasa en un país lo que pasa en España, es como si te cortaran las raíces y te quitasen el suelo bajo los pies” (CD-O/30). El destierro acarrea para el que lo padece una profunda tristeza y una tremenda soledad, consecuencia del quebrantamiento de todos los anteriores vínculos familiares y de amistad. “Es increíble como la vida se ha convertido en una trama tan apretada de dificultades que siendo cinco de familia resulto solitario”, escribió por ejemplo Ortega a Justino de Azcárate el 24 de junio de 1939 (CD-A/64)⁴. El destierro también supone drásticos problemas económicos; en varios momentos el filósofo tuvo que vigilar estrechamente las cuentas familiares y recurrir a la ayuda de amigos para su supervivencia. Estas dificultades materiales, combinadas con sus problemas de salud, contribuyen a explicar sus recurrentes y profundas fases depresivas, que podrían verse como una somatización de su condición de desarraigo.

Sin duda el pensador experimentó lo que Edward Saïd llama el “*pathos* del exiliado”, llegando el intelectual palestino a definir la personalidad de los exiliados por unos rasgos comunes de “tozudez, exageración, insistencia” y hasta de cierto “masoquismo narcisista”. Este juicio no aminora el sufrimiento que padece todo desterrado: el exilio, recuerda Saïd, “es la grieta imposible de cicatrizar, impuesta entre un ser humano y su lugar natal, entre el yo y su verdadero hogar: nunca se puede superar su esencial tristeza” (2005, 179). Pero por ello mismo, el exiliado tiende a instalarse en la provisionalidad, convirtiendo su propio exilio en *fetiché*. Ortega, en este sentido, pudo escribir varias veces en cartas privadas, como en la que dirige a su amigo José Ramón de Arana el 9 de marzo del 1937, que “la última etapa de mi vida será una peregrinación inacabable por la redondez del planeta” (CD-B/3); contrastaba con su situación la de un Lorenzo Luzuriaga que a su parecer rodaba “sobre ciertos carriles de relativa normalidad —si es que no resulta caricaturesco hablar ahora de normalidad”, según le escribía el 26 de octubre de 1941 (CD-L/80).

La instalación duradera en el exilio puede verse así como el fruto de la necesidad vital de estabilidad, algo que a ojos de Ortega era casi imposible dada la situación mundial. A la

3 “En la muerte de Unamuno”, *La Nación*, 4. I. 1937; *Obras Completas*, vol. V, pp. 409-411 (en adelante citaremos en el texto el tomo y la página de esta edición, salvo necesarias precisiones).

4 El apartamento de la calle Gros que Ortega alquiló en París llegó a albergar hasta una veintena de personas. Se destaca de su correspondencia que la presencia de familiares a su alrededor le proporcionaba un gran sostén moral y que sufrió mucho de la ausencia de sus hijos. Ésta, y la dificultad para comunicarse con ellos fueron de hecho unas de las razones por las que Ortega y su esposa volvieron a Europa en 1942, y a España en 1946.

altura de 1946, en un artículo que dejó sin publicar, el pensador describía la “angustia” de las vidas privadas y colectivas actuales, derivada de la situación de incertidumbre radicalmente nueva en la que todos se veían sumergidos. Hecho inédito en la historia, no había forma de escapar de esta situación angustiosa: “El Planeta entero se ha convertido en gigantesca ratonera, en sideral prisión”, estimaba⁵. No quedaba lugar en el que sentirse “en casa”; cada cual se convertía en exiliado.

Como tantos otros refugiados, Ortega vivió la nostalgia de su país perdido en clave ética, como si en ella hubiera una suerte de redención (Faber, 2017); pero la convirtió, vitalmente, en una reticencia a integrarse a la comunidad nacional de sus países de acogida, e incluso a compensar su destierro por el reagrupamiento con otros españoles refugiados. ¿Fue su sentimiento de soledad vivido durante el exilio fruto de un retraimiento deliberado o de una exclusión involuntaria ?

c) La soledad intelectual, obstáculo a la creatividad

Las circunstancias vitales del exilio fueron, para una persona sedentaria y sociable como lo era Ortega, asoladoras. “De mi vida aquí podría decirse que es un incesante otoño”, le escribía a María Luisa Caturla el 2 de abril de 1941; “en vida intelectual no hay que pensar y en vida sentimental tampoco porque [...] los corazones han caído en parálisis” (CD-C/114). En una nota de trabajo sin duda coetánea, escribía que sería posible concebir una “arquitectura de la amistad”, representando “gráficamente la articulación que formaban [antes] las amistades. Frente a esto habría que representar la situación actual como una ciudad bombardeada, *desarticulada* de amistades”⁶. En carta del 21 de marzo de 1943 escrita desde Lisboa a su discípulo Antonio Rodríguez Huéscar, el pensador reflexionaba también sobre el “extraño fenómeno de la dispersión de las amistades” (CD-R/58): su sentimiento de soledad atravesó, sin duda alguna, todas las etapas de su exilio.

Pero sobre todo, para el caso particular de los trabajadores intelectuales de la España de la “Edad de Plata”, el destierro supuso una irreversible alteración de las condiciones de oficio. Ortega, como muchos otros, tuvo que irse dejando atrás sus pertenencias personales y, más grave aún, sus archivos, notas y biblioteca. En numerosas ocasiones subrayó la dificultad que para él suponía el hecho de viajar sin libros y no tener ningún apoyo profesional ni institucional: “Desde hace casi un lustro — explicaba al público argentino que asistía a sus clases en la Facultad de Filosofía y Letras en 1940 —, ando por el mundo peregrino y sin libros, lo cual viene a ser como si ustedes invita[se]n a la tortuga a que se pase[ara] sin caparazón” (IX, 478). Al año siguiente, en un prólogo, anotaba que debería el “lector futuro [tener] en cuenta las condiciones materiales y morales en que escribimos durante estos años los que aún seguimos en serio escribiendo” (VI, 163).

Varias veces, como en este prefacio, acudió a la excusa de la desnudez intelectual que suponía su expatriación para justificar el hecho de que dejara inconclusas unas obras magnas que pensaba escribir, cuyos proyectos gestaba en realidad desde mucho antes de la Guerra

5 Artículo titulado póstumamente “Llevo doce años de silencio”, inédito hasta la publicación del tomo IX de las nuevas Obras Completas en 2009, IX, 703-706, la cita en p. 702.

6 AOG, fondo Notas de Trabajo (en adelante NT-), carpeta “Autobiografía”, subcarpeta “Recomendaciones”, NT-20/12/13, f°14 (subrayado suyo).

y nunca llegó a concretar sino bajo forma de cursos o artículos de prensa⁷. Más allá de la dosis de auto-complacencia que hay en estas excusas, cabe notar que en sus escritos del exilio, surge una veta autobiográfica casi inédita hasta la fecha bajo su pluma. Este interés por los condicionantes vitales de la creación intelectual condujo Ortega a desarrollar su razón histórica hacia una “razón biográfica”, a través de diversos trabajos realizados durante el exilio sobre Juan Luis Vives, Velázquez o Goya.

La guerra y el exilio supusieron también para muchos intelectuales la quiebra de sus canales habituales de difusión (en la prensa cotidiana, las revistas, las editoriales) tanto como la pérdida su público natural, lector o estudiantil. Lo mismo constataría Francisco Ayala preguntando, en un famoso artículo, “Para quién escribimos nosotros” (Ayala, 1949)⁸. Estas circunstancias fueron difíciles de vivir para un líder cultural como lo fue Ortega antes de la Guerra, no sólo por sus consecuencias pecuniarias, sino porque le afectaba sobremanera la ausencia de interlocutores intelectuales y de público receptor. De ello se quejó numerosas veces, privada o públicamente. A los exiliados españoles, les reprochaba alimentar la “intriga internacional” con su propensión a difundir rumores infundados; a los franceses no les perdonó que le ninguneasen; de los argentinos no toleraba la suficiencia, y a los portugueses los consideraba mediocres. Es difícil determinar si este desprecio hacia sus coetáneos fue causa o consecuencia de su aislamiento intelectual durante el exilio...

Aún así, conoció durante su exilio etapas de intensa actividad; su producción de estos años no es nada desdeñable en cantidad y en calidad y hace difícil el ejercicio de establecer un balance intelectual de este exilio. El propio autor manifestaba cierta ambigüedad al respecto: alternaba entre la más profunda desesperación y un optimismo vital incansable, cuando le parecía que por fin iba a poder asentarse en un nuevo país. Pero este optimismo, en gran medida, dependía de la perspectiva de un eventual retorno.

2. Las notas de trabajo parisinas: el exilio visto desde la razón histórica

El rico fondo de escritos inéditos y notas de trabajo conservados en el archivo Ortega deja constancia de la reflexión que el pensador dedicó a la condición del exiliado, empezando por la cuestión del retorno.

a) *El imposible regreso a la España totalitaria*

La expresión “horizonte del exilio” puede entenderse, en efecto, en el sentido de término proyectado, o sea de la perspectiva del regreso. No hay exilio sin una mínima proyección hacia esta posibilidad; hasta puede considerarse que la cuestión del retorno es la que da a todo exilio su sentido. El exiliado sólo puede lograr integrarse vital, cultural y profesional-

7 Por ejemplo en el “Prólogo [a Ideas y creencias]” (1940), V, 657, donde imputaba al exilio sus dificultades para terminar sus dos “mamotretos”, *Aurora de la razón histórica* y *El hombre y la gente*, que de hecho serían obras póstumas, reconstituidas a partir de manuscritos de clases y conferencias.

8 Pero Ayala, con más distancia sobre el exilio, percibía su aspecto positivo: “No hay en esto anomalía, ni daño, y tal vez haya una ventaja en cuanto a la formación del escritor, afinada y completada siempre mediante el fecundador viaje al extranjero, que le proporciona nuevas perspectivas y que, aun en el supuesto de ausencia indefinida, le permitirá ligar su creación a ese fondo de vivencias” (1949, 53).

mente a su país de acogida si considera su exilio como definitivo, o por lo menos duradero; pero le resulta muy difícil si concibe su destierro como una situación provisional. En todo caso, la posibilidad del retorno siempre está presente en la mente del exiliado, aunque fuese como un horizonte siempre postergado, nunca actualizado, tal como nos aparece un espejismo en el horizonte de un paisaje desértico.

En este aspecto también Ortega mostró apreciaciones cambiantes a lo largo de su exilio. Si bien en 1936 o 1937 pudo dejar entender en su correspondencia que concebía su salida de España como definitiva, dos años después se planteaba seriamente la cuestión del “reingreso”. En el momento en que la victoria franquista aparecía ya indudable, Ortega sopesaba así, en cartas y notas, sus posibilidades de actuación dentro del “Nuevo Estado” que se perfilaba.

El pensador apareció en algún momento dispuesto a ciertas concesiones respecto al régimen franquista, en nombre de su teoría de la “depuración del liberalismo por el autoritarismo” expuesta en los textos de la Guerra civil, que no pasó desapercibida en España ni fuera (Giustiniani, 2006). Pero lo que más temía del nuevo régimen era el trato que le reservaba a la clase intelectual. Los testimonios que había podido recoger de represión y depuración de intelectuales o profesores universitarios (Claret Miranda, 2010; Otero Carvajal, 2006) tales como Julián Besteiro o Manuel García Morente le parecían redhibitorios. “En un movimiento hecho al grito de ¡muera la inteligencia! al intelectual no le queda otro papel que la agonía, ni otra manifestación literaria que el estertor”, dejó apuntado en una nota (NT-26/6/1, fº 10). La noticia del nombramiento de Enrique Suñer a la cabeza del Tribunal de responsabilidades políticas, poco después de la promulgación de la Ley epónima⁹, le pareció asimismo “la más penosa que en el último año y medio he recibido de España”. Le escribía así a Marañón el 13 de marzo de 1939 “que un hecho como ése a estas alturas me llevaría a adoptar, sin frases ni gestos, resoluciones muy enérgicas respecto al futuro de mi persona” (CD-M/36); se refería, claro está, a la decisión de permanecer en el exilio.

En una misiva redactada poco después de la victoria franquista, el 28 de abril de 1939, el pensador explicaba a Justino de Azcárate, el cual encaraba la posibilidad de volver a España, la necesidad para cada cual de sopesar “1º- como va a ser esta atmósfera para con él ; 2º- hasta qué punto se siente capaz de aguantarla”. Las informaciones de las que disponía Ortega (en particular de cara a la actitud para con él de Nicolás Franco, embajador de España en Portugal, desde donde escribía) le llevaban a suponer que el Gobierno deseaba ver regresar a los exiliados, por lo menos a algunos de ellos, pero que ello “le plantearía tal cantidad de problemas espinosos que, muy naturalmente, tiende a eludir planteárselos y se encuentra mejor con que, sea una u otra la causa, el hecho de nuestro reingreso no se halla producido” (CD-A/63). Por su parte, el filósofo esperaba una clarificación de la situación internacional para decantarse por el regreso o la permanencia en el destierro; el estallido de la Segunda Guerra mundial le llevó a elegir la segunda opción.

En un “Cuaderno de bitácora” inédito conservado en su Archivo, cuyo tenor permite suponer que fue en parte escrito en el barco que le llevaba hacia Buenos Aires, en agosto de 1939, Ortega apuntó algunos argumentos para justificar su decisión de no volver a España. El primero era su negativa tajante a aceptar la represión impuesta por el nuevo régimen: “Pensar que iba a adherir solamente y en blanco a un movimiento que todavía en marzo 39

9 Ley de Responsabilidades Políticas, *Boletín Oficial del Estado*, 13. II. 1939.

tenía orden de detenerme, a mí y a los míos, en la frontera, sería pensar en lo excusado”. El carácter totalitario y católico a ultranza del Estado franquista también le parecía inadmisibles: “Declaraciones totalitarias y de exclusivismo católico de Franco. Imposibilidad mía de aceptarlas”, apuntaba en una nota, mientras que en otra reincidía: “He defendido a la Iglesia. Pero mientras pueda no viviré en un país donde se obliga a ser católico”. Por lo tanto, privadamente, Ortega reconocía haberse decantado por el bando franquista; pero se negaba a respaldar públicamente un régimen confesional y antiliberal. También admitía que su convicción anticomunista le impedía cualquier toma de posición pública:

Yo no puedo escribir ahora nada en serio y a fondo –(el Prólogo para franceses lo he escrito para en todos sentidos tomar altura y mostrar que mi franquismo no modificaba mi liberalismo) porque la lucha en España hace que yo no puedo ir a fondo contra el totalitarismo so pena de parecer dar la razón a los rojos cuyo totalitarismo repugno todavía más¹⁰.

Este fragmento resume bastante bien la posición de Ortega durante la guerra civil: “él no está tanto a favor de Franco como en contra del gobierno de la República”, como lo resume Jordi Gracia (2014, 546). Posición expuesta, en manifiesta ruptura de su voto de silencio político, en sus textos redactados durante la guerra alrededor de las ediciones francesa e inglesa de *La Rebelión de las masas*, escritos con una voluntad de propaganda velada a favor de la sublevación franquista (Gracia, 2014, 532-541; Giustiniani, 2006). Pero que una vez terminada la guerra, se revelaba difícil de sostener concretamente.

En otro fragmento autobiográfico, probablemente escrito durante la guerra, anotaba así: “Yo soy liberal. Yo no digo que la libertad sea posible ; digo que yo no soy posible sin libertad”¹¹. Con estas premisas, no le quedaba otra opción que prolongar su exilio: “Al intelectual debe tragárselo la tierra... y vivir en las catacumbas”, concluía en su citado “Cuaderno de bitácora” (f°13). De modo que en adelante Ortega asociaría el exilio al silencio político, renunciando a aclarar públicamente su postura, la cual seguiría siendo interpretada como crípticamente pro-franquista por los exiliados del 39 que en este mismo momento salían masivamente de España y le condenarían a un doloroso ostracismo¹².

Estas notas de trabajo aclaran sin embargo no sólo su voluntad de justificar *a posteriori* el hecho de no regresar a España, sino también su decisión de arraigarse en Argentina, al estilo de un José Gaos en el México de su “transtierro” (Muguerza, 2010; Sánchez Vázquez, 2003). Este anhelo de estabilidad explica su posterior decepción respecto al público y la clase intelectual porteña, y esta decepción aclara a su vez su decisión de volver a Europa; primero, en 1942, a Portugal, que por su neutralidad y proximidad con España le parecía un perfecto observatorio; y por fin a España, poco después del final de la Segunda Guerra mundial, para vivir allí un largo “insilio” (Aznar Soler, 2002, 21). Como muchísimos otros exiliados, Ortega fundaba en aquel momento esperanzas en una intervención de los aliados

10 “Cuaderno de Bitácora”, NT-26/6/1, folios 8, 10, 15 y 7 respectivamente.

11 Carpeta “Veinte años después II”, subcarpeta “Sobre él mismo. (Liberal-Actitud frente a la historia)”, NT-26/2/4/f°1.

12 Ejemplo de ello es el diálogo epistolar entre Guillermo de Torre y Alfonso Reyes relatado por Lasaga Medina (2018, 20-23).

en la llamada “cuestión española” como vía hacia una transición política, que a su entender debía tomar la senda monárquica.

Desgraciadamente, el regreso tan comentado de Ortega a España en 1946, que en nuestra opinión se debe a su incansable voluntad de “salvar su circunstancia”, contribuyó a anclar entre los exiliados del 39 la convicción de su traición. Y el hecho de que este exilio no hubiera sido definitivo, contrariamente al de muchísimos otros españoles (entre los cuales la mayoría de sus discípulos), constituye una característica que lo diferencia fundamentalmente de la diáspora republicana. Le da su peculiar sentido, que sólo puede entenderse desde la perspectiva de conjunto de la infatigable pasión española del maestro.

b) *Emigrados que huyen de revoluciones*

En el Archivo Ortega se conservan interesantes carpetas de notas en las que el filósofo intentaba ampliar la mirada para considerar el exilio desde una perspectiva histórica¹³. Estas notas recogen varias citas extraídas de lecturas de autores franceses de los siglos XVIII, XIX y XX, que escribieron sobre la emigración de aristócratas consecutiva a la Revolución francesa de 1789¹⁴. Posteriormente, se juntaron a estas carpetas otras notas sobre la condición del emigrado en general, algunas con explícitas referencias autobiográficas.

Ortega estaba consciente de que el fenómeno del destierro es una constante histórica, pero constataba su cambio de escala y naturaleza en la época contemporánea, concomitante con el carácter inaudito de la represión bélica:

Lo que hay en el trato que se da hoy al vencido de castigo revela en el vencedor un espíritu de pedante y de asesino completamente nuevo en nuestra historia europea. También los vencedores se han revelado contra todas las “formas”. No se ha aceptado ni la forma tradicional del vencido, no se ha “detenido” ante nada. ¿Qué significa esta insumisión a toda “forma”? (NT-26/6/1/º22).

En este fragmento vemos que el filósofo percibía las modalidades inéditas que tomó la violencia política en la “edad de los extremos” (Hobsbawm, 1994), entre cuyas consecuencias se perfilaba el desplazamiento masivo de poblaciones civiles (Groppo, 2002). Se posicionaba implícitamente a favor del respecto de los derechos del individuo y de los códigos que rigen el sino de los prisioneros de guerra. Pero más que estos aspectos jurídicos le interesaba la situación individual de los desarraigados, como consta en este fragmento :

Vida en la emigración.

Es una situación que se ha dado repetida[mente] en la historia hasta el punto de ser como una “categoría” de la vida humana. Pero tiene bien dos formas: una —el desterrado, el *huído* [sic], *fuor’uscito*, — otra, el que se va voluntaria[mente] porque la

13 En particular la carpeta titulada “Veinte años después” que recoge las subcarpetas “Emigración”, NT-26/3/4; “Emigración y Contrarrevolución”, y “Rebelión”, NT-26/1/1/1 y 2. Estas notas, reunidas póstumamente por su hija Soledad, también fueron nombradas por ella.

14 Como los de Dampmartin (1825), Daudet (1904), o Sénac de Meilhan (1904), conservados en su biblioteca.

política estúpida de su país tiranizando al hombre le hace pensar que la “verdadera vida” es fuera del Estado. Por tanto, vida de extranjero como tal (*id.*, f°23).

Evidentemente, Ortega se asociaba a la segunda categoría, la de los exiliados voluntarios, por su desacuerdo con la situación política vigente en su país; lo cual no impedía que sufriesen rechazo y malos tratos en sus países de refugio:

Durante la Revolución francesa se pusieron en todas partes más o menos, análogas dificultades a los emigrados franceses que hoy a los de diversos países. En muchos Estados alemanes había en las fronteras un “écriteau” que decía: “on ne laisse voyager ici ni juifs, ni vagabonds, ni gens sans aveu, ni émigrés”. Cit.[ado] en Baldensperger¹⁵.

En otro fragmento de la misma carpeta Ortega apuntó, en francés, la incisiva frase de un célebre panfletista de la época de la Revolución francesa, Rivarol: “quand deux émigrés se rencontrent, avant de se parler, ils s’épurent” [“cuando dos emigrados se topan uno con otro, antes de hablarse, se depuran”].

Esta búsqueda de referencias históricas nos aparece como la tentativa de encontrar antecedentes para entender su propia situación. Se destaca de estas notas la intención de establecer un paralelo entre la situación de los exiliados españoles de 1936 y la de los “emigrados” de la revolución francesa. Equivalía implícitamente a comparar la situación española prebélica con un estado revolucionario, o sea a legitimar su propia posición respecto al régimen de la Segunda República.

En estos fragmentos, subrayemos la utilización del término de “emigrado” y no del de “exiliado” para referirse a su propia condición. Además del paralelismo entre su situación y la de los aristócratas que huyeron de la Francia revolucionaria, el término le permitía insistir en el carácter en parte voluntario de su exilio, que adquiriría asimismo un valor de “gesto” político¹⁶.

c) *Exilio, incomunicabilidad y desocialización*

Otra observación interesante en estas notas es la idea de que el exilio constituye un gran desperdicio de inteligencia: pérdida irremediable para los países de los que huyen los emigrados, no aporta tanto como podría imaginarse a los países de acogida. La aculturación de los emigrados se ve en efecto dificultada por lo que Ortega llamaba la “incomunicabilidad” entre emigrados y autóctonos:

15 NT-26/3/4/f°1. La obra citada es de Fernand Baldensperger (1924, 64). La cita en francés se refiere a “un cartel que decía: *aquí no se dejan pasar a judíos, ni vagabundos, ni gentes sin Dios ni ley, ni emigrados*”.

16 Pero por otro lado el recurso a este término es congruente con el uso de la palabra que se hacía en aquel momento, en el que el término de “exilio” era más bien un cultismo. Los exiliados del 39, para referirse a sí mismos, utilizaban las palabras de “desterrados”, “refugiados” o “emigrados”; pero la de “exiliados”, como lo apuntó Vicente Llorens en 1976, sólo se impuso alrededor de los años 50, por influencia, mediante la prensa, de los términos inglés y francés de *exile* y *exil* (Montiel Rayo, 2017, 43-44). Por ello también nos permitimos dar como equivalentes, en el presente artículo, los términos de “exiliado”, “refugiado” y “desterrado”, de acuerdo con su uso sinonímico en aquella época.

[...] la emigración de la Revolución, en su resaca, trajo de los fondos extranjeros mucho menos de lo que corresponde al número de emigrantes, a la variedad de sus estancias y a la duración de su destierro. Y es que si se mira caso por caso se ve que apenas se impregnaron unos de otros inmigrados y autóctonos. Se ve que la incomunicabilidad entre los pueblos es mayor de lo que se puede suponer (NT-26/1/1/2/f°6).

Visto a mayor escala, el fenómeno atestiguaba, según el filósofo, la irremediable distancia cultural y moral que existía entre las naciones europeas, a pesar de su proximidad aparente. Estos fragmentos preparaban así una idea que el pensador desarrolló en varios artículos escritos durante su exilio parisino, todos ellos para textos a *La Rebelión de las masas*, traducida en aquel momento en Francia e Inglaterra: “Gran tema para un libro o gran estudio: historia del conocimiento y desconocimiento mutuo de los pueblos europeos como factor de la historia real europea” (NT-26/3/3/f°1).

Este tema lo desgranó en el “Prólogo para franceses”, (1937, IV, 349-372), en el que comparaba la situación de “desocialización” de la Europa de entreguerras con el empobrecimiento cultural del Bajo Imperio romano. También enlazaba con los párrafos de “En cuanto al pacifismo” en los que el filósofo apuntaba la “incomprensión mutua en la que cayeron los pueblos de Occidente” (1939, IV, 520), paradójicamente agravada por su acercamiento técnico, en particular en materia de transportes y comunicaciones. Esta situación de desocialización de Europa se manifestaba a su entender a través de fenómenos como la injerencia de opiniones públicas extranjeras en conflictos nacionales (obviamente, estaba pensando en el caso español), y, más grave, como la exacerbación del nacionalismo y la multiplicación de regímenes autoritarios. Según Ortega estos fenómenos denotaban un estado latente de “guerra civil europea” cuya resolución requería, urgentemente, la invención de nuevos usos de socialización entre pueblos europeos, de “nuevas técnicas de trato, que por su rigor y precisión estén a la altura de ese grado de convivencia” (IV, 996); y como fruto de estos nuevos usos, una forma de Estado supranacional, o sea los Estados Unidos de Europa.

En su conjunto, pues, estos fragmentos de trabajo muestran que Ortega pretendía evitar las letanías quejumbrosas y complacientes para aplicar a su caso individual el método de la razón histórica, interpretando sus vivencias personales como síntomas de fenómenos históricos y sociológicos de mayor alcance. Obviamente estos fragmentos no están exentos de cierta dosis de egocentrismo y justificación moral *a posteriori*. Pero revelan por lo menos la reflexión sobre la condición del emigrado a la que se dedicó el pensador. Una vez alejada la perspectiva del retorno a España, con la instalación en Argentina, esta reflexión iba a cambiar de tesitura.

3. El tango del desterrado: el exilio visto desde Buenos Aires

La llegada a Buenos Aires, en agosto de 1939, significó para Ortega una bocanada de aire fresco y una nueva esperanza. Sus dos precedentes viajes a Argentina le habían dejado una excelente impresión y contaba con sólidas amistades que le permitían planear un arraigamiento profesional concreto en la capital porteña. Por consiguiente, entró en una “fase vital ascendente” y su concepción del exilio cambió sustancialmente, aunque por poco tiempo.

a) *El exiliado, irremediable forastero*

Al llegar a tierras argentinas por tercera vez, Ortega ya no era un simple viajero, ni tampoco un inmigrante. Su condición de exiliado le ponía en una especie de no-lugar, una postura marginal: “El trato con el descolocado es muy difícil. Es mareante. No hay modo de acertarle porque el descolocado está colocado a la vez en dos lugares: el que en efecto ocupa y el que propiamente le correspondería” (NT-20/12/13/f°6). Pero la situación de desarraigo le ofrecía asimismo un punto de vista renovado sobre su circunstancia.

Las condiciones del exilio actualizaban así la definición orteguiana de la vida humana como naufragio (Tejada, 2003), que tomaba repentinamente acentos autobiográficos ; en una conferencia de noviembre de 1939, llegó a decir que la condición de desterrado se había convertido en “un símbolo en cierta dimensión de [su] vida”. La condición exílica le era casi consustancial, “porque ya no sé bien si mis dos breves viajes anteriores a Buenos Aires fueron, en efecto, viajes a un país forastero; o más bien, si esas ausencias larguísimas mías de esta ciudad, no habrán sido el efectivo destierro” (IX, 347). El vínculo que le unía a Argentina era tan fuerte que, como lo escribía ya en 1930, “no podría escribirse mi biografía — dado que ella tuviese algún interés — sin dedicar algunos capítulos centrales a la Argentina” (IV, 302).

Llegaba así a Buenos Aires en tierra conocida y con un indudable halo de prestigio. No dejaba por ello de ser el eterno visitante, el irremediable forastero. Dedicó varios párrafos de sus primeras conferencias porteñas de 1939 a agradecer a su público argentino por rodearle del “prestigio del extranjero” y brindarle la acogida agasajadora que los atenienses reservaban a sus convidados. Ya que, mientras el extranjero “es el enemigo nato cuando se presenta en tropel y en colectividad” — insinuaba el pensador evocando implícitamente tanto a tropas armadas como a flujos de inmigrantes —, es, “cuando llega señor o en mínimo grupo, una criatura como superior, que suscita emociones casi religiosas y que parece un poco divina” (V, 441-442). Suficientemente conocedor estas tierras como para sentir que, de alguna manera, les pertenecía, también estaba en la mejor posición para hacerles a los argentinos “las confidencias más radicales” sobre lo que eran, aún cometiendo el inevitable “error del viajero”, este juicio demasiado rápido sobre las cosas vistas, que sin embargo acierta porque un transeúnte puede percibir a primera vista lo que los autóctonos han dejado de ver (Blanco Alfonso, 2005, 203-211).

Estos párrafos, que combinaban optimismo y gratitud, repetidos con variantes en diversas ocasiones, tomaban a contrasentido el tópico habitual del exiliado acongojado. Pero hay que matizarlos, primero con la prudencia que demostraba el pensador en sus cartas privadas, y también con la progresiva decepción que experimentó respecto a los intelectuales argentinos, que a pesar de sus promesas, nunca le dejaron un hueco institucional.

b) *El “ensimismamiento” como metáfora de la condición exílica*

Estas esperanzas decepcionadas se tradujeron, concretamente, por un tremendo aislamiento y por el fracaso de diversos proyectos que tenía Ortega, en particular el de fundar una editorial, que se hubiera llamado “Conocimientos del hombre”, que tenía que funcionar como la Revista de Occidente, asociando actividad de edición, promoción de cursos y

conferencias y círculo tertuliano (Giustiniani, 2014). La depresión mayor que sufrió Ortega durante el año 1941 se debió en gran parte a sus interminables altercados con la editorial Espasa para recuperar los títulos del catálogo de la Revista que le había cedido, con la censura española para asegurar la difusión de sus publicaciones en la península, y con los bancos para financiar su nuevo proyecto (Campomar, 2016).

De modo que Ortega experimentó de nuevo en aquel momento el sentimiento de soledad extrema ya vivido en París, y sus escritos dejan constancia este cambio de perspectiva vital. En Buenos Aires, y más tarde en Lisboa, el filósofo retomó reflexiones sobre el oficio del intelectual (y más precisamente del filósofo) emprendidas ya antes de la guerra, cuando decidió retirarse de la actividad política. “Ensimismamiento y alteración” y “El intelectual y el otro”, primeros textos que publicó después de llegar a Argentina, en 1940, retomaban y actualizaban las teorías expuestas en dos textos de anteguerra: “Reforma de la inteligencia”, de 1925 (V, 205-211), y “Sobre ensimismarse y alterarse”, de 1933 (OC V, 251-264); y profundizaban en ideas expresadas en varios textos escritos durante la Guerra civil¹⁷.

Cada vez más convencido de que el ruido y la furia no eran nada propicios al ejercicio de la inteligencia, Ortega, durante el exilio, no dejó de vituperar contra los falsos intelectuales, “empresarios de la agitación” (V, 546), que ponían sus dotes al servicio de la “intriga internacional” y la “demagogia” (IV, 367), haciendo gala de una culpable “frivolidad” (IV, 358) y de una “irresponsabilidad” (V, 328) de funestas consecuencias. Todo compromiso político, juzgaba Ortega, los llevaba a “alterarse”, “enajenarse”; en cambio, los auténticos intelectuales “son los solitarios, los que ni en un partido ni en una intriga se apoyan: los que no tienen a su servicio ni los cañones ni las multitudes” (IX, 383).

En cambio, el verdadero menester del filósofo, su “responsabilidad intelectual” supone, sobre todo en tiempos de guerra, abandonar toda veleidad de intervención política, o sea, adoptar el más riguroso silencio político para dejar paso a la “poda” de la inteligencia (V, 637). Ésta, de una radical urgencia, consiste en dar la espalda a las “creencias” de la mayoría para bucear en las profundidades de la verdad, en busca de auténticas “ideas” (VI, 10; VI, 159-161): “el filósofo es un retirado del mundo”, resumía Ortega en 1940 (IX, 489). Sólo en el “ensimismamiento”, repliegue fecundo en la interioridad del ser, puede encontrar la serenidad necesaria para la auténtica e independiente creación (V, 537-539). El filósofo es el que asume, más que nadie, la soledad ontológica del ser humano y su intransferible punto de vista sobre el mundo. Y por manejar la paradoja contra la *doxa* (V, 714 ; IX, 650), su iconoclasia choca necesariamente contra la opinión pública; hace de él “un paria y un malhechor” (V, 629). El intelectual se ve así condenado a ser un “profeta”, incomprendido e impopular: una “*vox clamantis in deserto*” (IX, 632).

Por supuesto, estas líneas enlazaban con sus distingos sociológicos entre “ideas y creencias” y “el hombre y la gente” (Ferreiro Lavedán, 2005), su diferenciación ética entre la minoría selecta y el hombre-masa (Sánchez Cámara, 1986), así como su concepción de la vida auténtica como fruto de la articulación entre responsabilidad y vocación (Cerezo Galán, 1984). No hay en este sentido mucha novedad en sus textos del exilio sobre estos temas,

17 Tales como las series de 1937 “Bronca en la Física” y “Misericordia y esplendor de la traducción” redactadas para *La Nación* de Buenos Aires, así como varios fragmentos y notas del mismo periodo.

pero sí una aferrada voluntad de darlos a conocer y probar su dimensión profética. Por ello Ortega desarrolló estas ideas en unas y otras ocasiones, y planeaba la redacción de diversos artículos para exponerlas, tales como el nonato “Discurso de la responsabilidad” concebido para la *Revue de Paris* en 1938, o el tratado “Del silencio en política” que pensaba insertar en un posible noveno volumen de *El Espectador*¹⁸.

De este breve resumen de los múltiples textos del exilio al respecto, destaquemos algunas constantes. Primero, su extrema coherencia: aunque haya que reconstruir el propósito de Ortega a partir de muy diversas fuentes, es notable la perdurabilidad de su concepción de la misión del intelectual y su relación con la política. Luego, cabe recalcar la ironía, el recelo y la amargura crecientes que manifestó el pensador hacia aquel “hombre-masa” que por pereza y falta de formación no consigue entender al verdadero intelectual y se muestra más seducido por los halagos de los “demagogos”. Paralelamente, Ortega fustigó sin cesar a los intelectuales “comprometidos”, culpándoles de las derivas de la modernidad (es decir de todo lo que venía condenando desde los años 1910 como productos del idealismo racionalista ilustrado). Por fin, es difícil no ver en estos juicios una dimensión de auto-justificación por parte de un pensador que fue objeto de tantos ataques, durante su exilio, por parte de sus coetáneos; y una tentativa de defensa articulada alrededor de una lección de deontología dirigida a sus homólogos españoles, franceses o argentinos (Lasaga Medina, 2018). Ortega dedicó asimismo líneas a justificar la propia actividad, como parte integrante del *modus operandi* de la filosofía¹⁹.

¿Acaso no pueden considerarse estos textos como glosas sobre la condición exílica? La soledad, el recogimiento, el retraimiento de toda actividad pública aparecen no tanto como el producto de una decisión voluntaria, como condiciones impuestas al desterrado Ortega. Él mismo relacionaba íntimamente exilio y silencio político, como en su texto inédito de 1945: “Hay, pues, dos cosas, dos humildes cosas a las que nadie puede enseñarme: a callar y a emigrar” (IX, 703). Su definición de la misión del intelectual puede entenderse como una legitimación de su postura de silencio, una teoría destinada a entender y justificar la falta de receptividad de su público y su propio fracaso en hacerle llegar su mensaje.

El aislamiento del pensador durante su exilio puede verse, pues, como el fruto de su sentimiento de inadecuación ética al mundo que le rodeaba, que exigía de cada cual una posición franca y un compromiso claro. Ortega se sentía rechazado, pero se aisló; se veía apartado de cierta clase de intelectuales, pero los despreciaba. La soledad intelectual, que le fue tan dolorosa, constituía a la vez para él un motivo de orgullo: la vivió como una consecuencia de su voluntad de protegerse, preservar su independencia y dedicarse a la auténtica reflexión filosófica. Y el ensimismamiento al que le condenaba el exilio era al mismo tiempo para él la condición *sine qua non* de una serena producción intelectual.

18 El primero, en la carpeta “Et quand [*sic*] au pacifisme” [abril de 1938], AOG, fondo Manuscritos, B-145/2; el segundo en “Espectador IX. «Del silencio en política»”, NT-18/7/4.

19 “Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y demiurgia. Crisis del intelectual y crisis de la inteligencia”, *Logos* [Buenos Aires], nº1, 1941, pp. 11-39; VI, 24. La misma idea, relacionada con el silencio político, en dos carpetas de las notas de trabajo: “Justificación” y “El intelectual hoy – Razón de su silencio”, NT-26/1/1 y 26/2/2.

A modo de conclusión: “Filosofía y escapismo”

“El intelectual es el desesperado náufrago que se pasa la vida echando botellas al mar”, escribía en 1939 un Ortega abocado por su destierro a una gran soledad espiritual (IX, 361). Lo original de su postura es que llegó a teorizarla como condición de posibilidad de la actividad intelectual; no se sabe si por inveterado optimismo o por algún mecanismo psicológico de denegación de la realidad. De allí sus líneas sobre la exclusión social del auténtico intelectual cuya iconoclasia choca contra la opinión pública, o del viajero que revela a los autóctonos intolerables verdades sobre sí mismos. Ortega encuentra en su vocación filosófica un refugio para hacer frente a esta radical soledad que concibe a la vez como una verdad ontológica absoluta y una consecuencia irremediable del exilio, evidenciada por la “incomunicabilidad” entre naciones. Este retraimiento en la torre de marfil del menester intelectual pudo ser visto como una prueba de su “traición” a la causa republicana; de este ataque precisamente se destinaba a defenderle, y de su condición de “paria” llegó a enorgullecerse como prueba de su incorruptibilidad y del acierto de sus profecías. Así llegó a teorizar, en su corpus de notas de trabajo, la filosofía como esencial “escapismo”²⁰ y el silencio político como garantía de la pertinencia de toda actividad intelectual:

Intelectuales hoy.

Por lo que me pasa a mi y a otros colegas, a todos los buenos intel [ectuales] del mundo, les pasa que obligados a la retracción sobre sí mismos están ahora creando lo mejor de su obra y generando un formidable porvenir. Cada cual elige su actitud. La mía no consiste en hacer historia sino en aguantar la que se hace y pensar sobre la hecha para inventar la que se hará (NT-26/2/2/f° 1-2).

Al desterrarse, Ortega perdió el contacto con su “circunstancia” española, que nutría su pensamiento desde el inicio de su carrera. ¿Acarreó esta deterritorialización una pérdida de sentido de su filosofía? Su refugio en el territorio apátrida de la filosofía nos lleva a pensar lo contrario. Al escritor exiliado, que pierde sus coordenadas originarias, sólo le queda la opción de un reposicionamiento intelectual, no sólo respecto a su pertenencia al cuerpo nacional, sino también respecto a su propia vocación. Su visión del mundo, como lo apunta E. Said, se ve agrandada por el traspase de las fronteras de la nación y por tanto, del pensamiento. Sólo le queda como refugio el territorio del espíritu, y como patria la de la escritura. “Quien ya no tiene ninguna patria, halla en el escribir su lugar de residencia”, decía ya Theodor Adorno (2003, 91).

Escapa de los estrechos límites del pensamiento nacional, el mundo entero le aparece como una tierra extranjera, y su mirada sobre este mundo aporta un canto contrapúntico a la cultura universal: el horizonte del exilio, para el último Ortega, también fue una esencial línea de fuga.

20 En esta nota de trabajo: “Fil.[osofía] y escapismo. Una filosofía es algo que [puede] no se puede fusilar y si se la fusila se la propaga. Más allá de su vida y de su muerte, de su Fil.[osofía] personal pervive su Fil.[osofía] como un inmortal «escapismo»”. NT- 26/1/1/f° 1.

Referencias

- Adorno, T. W. (2003), *Mínima moralía. Reflexiones desde la vida dañada, Obra completa, 4*, Madrid: Akal.
- Ayala, F. (1949), “Para quién escribimos nosotros”, *Cuadernos Americanos*, 43, pp. 36-58.
- Aznar Soler, M. (2002), “La historia de las literaturas de exilio republicano español de 1939: problemas teóricos y metodológicos”, *Migraciones & Exilios*, 3, pp. 9-22.
- Aznar Soler, M. y López García, J.-R. (eds.) (2016), *Diccionario biobibliográfico de los escritores, editoriales y revistas del exilio republicano de 1939*, 4 vols., Sevilla: Renacimiento.
- Baldensperger, F. (1924), *Le Mouvement des idées dans l'émigration française (1789-1815). Vol. I. Les expériences du présent*, Paris: Plon/Nourrit et Cie.
- Bergamín, J. (1940), “Contestando a don José Ortega y Gasset. Un caso concreto”, *España Peregrina*, 1, pp. 32-34
- Blanco Alfonso, I. (2005), *El periodismo de Ortega y Gasset*, Madrid: Fundación José Ortega y Gasset/ Biblioteca Nueva.
- Cabet de Dampmartin, A.-H. (1825), *Mémoires sur divers événements de la Révolution et de l'émigration*, Paris: Hubert.
- Campomar, M. (2016), *Ortega y Gasset. Luces y sombras del exilio argentino*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- Cerezo Galán, P. (1984), *La voluntad de aventura. Aproximación crítica al pensamiento de Ortega y Gasset*, Barcelona: Ariel.
- Claret Miranda, J. (2010), “Cuando las cátedras eran trincheras. La depuración política e ideológica de la Universidad española durante el primer franquismo”, in Aróstegui, J. y Gálvez Biesca, S., *Generaciones y memoria de la represión franquista: un balance de los movimientos por la memoria*, Valencia: Prensas Universitarias de Valencia, pp. 237-258.
- Daudet, E. (1904), *Histoire de l'émigration pendant la révolution française*, Paris: Veuve Ch. Poussielgue/Hachette.
- Faber, S. (2017), “Dialéctica del exilio y dimensión moral”, in Balibrea, M. P., *Líneas de fuga. Hacia otra historia cultural del exilio republicano español de 1939*, Madrid : Siglo XXI, pp. 196-202.
- Ferreiro Lavedán, M. I. (2005), *La teoría social de Ortega: los usos*, Madrid: Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset.
- Giustiniani, E. (2006), “Ortega y Gasset pendant la guerre d'Espagne (1936-1939): l'ambiguïté au service de la continuité”, *Bulletin d'histoire contemporaine de l'Espagne*, 37-42, pp. 301-325, disponible en: <https://hal-amu.archives-ouvertes.fr/hal-01475630/document> (ref. del 28. XI. 2019).
- Giustiniani, E. (2008), *Une biographie intellectuelle de José Ortega y Gasset pendant l'exil: silence politique ou collaboration passive?*, tesis de doctorado inédita, Université de Provence, disponible en <https://cv.archives-ouvertes.fr/eve-fourmont-giustiniani> (ref. del 28. XI. 2019).
- Giustiniani, E. (2009), “El exilio de 1936 y la Tercera España. Ortega y Gasset y los ‘blancos’ de París, entre franquismo y liberalismo”, in Antonio López Vega (coord.), *La Guerra Civil española 70 años después: panorama multidisciplinar, Circunstancia*,

- 19, disponible en <https://hal-amu.archives-ouvertes.fr/hal-01475092/document> (ref. del 28. XI. 2019).
- Giustiniani, E. (2014), “Les éditions de la Revista de Occidente et leurs avatars (1924-1944): le rôle des traductions dans le rayonnement culturel espagnol en Amérique Latine”, *Bulletin d'histoire contemporaine de l'Espagne*, 49, pp. 155-170, disponible en : <https://hal-amu.archives-ouvertes.fr/hal-01475035/document> (ref. del 28. XI. 2019).
- Gracia, J. (2014), *José Ortega y Gasset*, Madrid: Taurus.
- Grosso, B. (2002), “Los exilios europeos en el siglo XX”, in Yankelevich, P. (coord.), *México, país refugio. La experiencia de los exilios en el siglo XX*, México: INAH, pp. 19-41.
- Hobsbawm, E. (1994), *The Age of extremes: The Short Twentieth Century, 1914-1991*, London/New York: Michael Joseph/Vintage Books.
- Lasaga Medina, J. (2018), “El Intelectual, Ortega y el Otro (escenas de postguerra)”, *Colección*, 28, pp. 13-44. Disponible en: <http://erevistas.uca.edu.ar/index.php/COLEC/article/view/1031> (ref. del 28. V. 2018).
- Mandolessi, S. (2010), “Sobre exiliados, migrantes y extranjeros: hacia una definición terminológica”, *Cahiers du CRICCAL*, 39, pp. 71-78. Disponible en: <https://doi.org/10.3406/ameri.2010.1871> (ref. del 28. V. 2019).
- Montiel Rayo, F. (2017), “Exilio y otras definiciones de desplazamiento”, in Balibrea, M. P., *Líneas de fuga. Hacia otra historia cultural del exilio republicano español de 1939*, Madrid: Siglo XXI, pp. 37-46.
- Muguerza, J. (2010), “Ortega en Latinoamérica: el legado filosófico de José Gaos”, in Sánchez Cuervo, A., Hermida de Blas, F., *Pensamiento exiliado español. El legado filosófico del 39 y su dimensión iberoamericana*, Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 56-81.
- Ortega y Gasset, J. (2004-2010), *Obras Completas*, X tomos, Madrid: Taurus.
- Otero Carvajal, L. E., dir. (2006), *La destrucción de la ciencia en España: depuración universitaria en el franquismo*, Madrid: Editorial Complutense.
- Saïd, E. W. (2005), *Reflexiones sobre el exilio. Ensayos literarios y culturales*, Barcelona: Debate.
- Sánchez Cámara, I. (1986), *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Madrid: Tecnos.
- Sánchez Vázquez, A. (2003), “Del destierro al transtierro”, in Alted, A. y Llusía, M. (dirs.), *La cultura del exilio republicano de 1939*, Madrid: UNED, vol. 2, pp. 627-636.
- Sénac De Meilhan, G. (1904), *L'émigré*, Paris: A. Fontemoing.
- Tejada, R. (2003), “La metáfora del naufragio en Ortega y su pregnancia en algunos orteguianos”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 7, pp. 139-172.
- Torre, G. (1942), “Sobre una deserción”, *Cuadernos Americanos*, 4, pp. 47-50.
- Zamora Bonilla, J. (2002), *Ortega y Gasset*, Barcelona: Plaza & Janés.

Ortega en búsqueda de la circunstancia liberal (1936-1955)

Ortega in Search of the Liberal Circumstance (1936-1955)

JUAN BAGUR TALTAVULL*

Resumen: El artículo explica la evolución de la actitud de Ortega durante la Guerra Civil y el Franquismo, atribuyéndola a factores ideológicos y de percepción del contexto político. Buscó la circunstancia más propicia para la implantación del liberalismo, huyendo de planteamientos ideales que no tuvieran en cuenta la realidad socio-política. En este sentido, el anticomunismo le llevó a preferir a Franco durante la guerra, y el contexto internacional, a aprovechar durante la dictadura los “espacios de libertad” que le permitieron salvaguardar sus ideas sin comprometerse directamente con ella.

Palabras clave: Ortega, liberalismo, comunismo, utopía, circunstancia, exilio.

Abstract: The article explains the evolution of Ortega's attitude from the Civil War to the Francoism, relating it to ideological factors and the perception of the political context. He looked for the most favorable circumstance for the implementation of the Liberalism, fleeing from idealistic approaches that did not take into account the socio-political reality. In this sense, the anti-communism led him to prefer Franco during the war; and the international context, to take advantage of the “spaces of freedom” that allowed him to safeguard his ideas without committing himself directly to it.

Keywords: Ortega, Liberalism, Communism, Utopia, Circumstance, Exile.

Introducción: el liberalismo orteguiano como oposición al utopismo

En este artículo se presentarán los motivos de la evolución de la actitud de Ortega durante la Guerra Civil y el Franquismo. Según es conocido, el filósofo pasó desde el apoyo indirecto a Franco durante el conflicto, a un exilio que duró hasta 1945, seguido de la vuelta a España hasta su muerte en 1955. La aparente contradicción de estos tres momentos se explica desde la asunción por su parte de un objetivo: la defensa de un orden liberal en el que el anticomunismo es un elemento clave. Sin entrar en juicios morales, en este trabajo trataremos de comprender una actitud que filosóficamente se fundamenta a través del contenido que Ortega dio a dos nociones clave de su pensamiento: la de circunstancia, y la de utopía.

Recibido: 30/05/2019. Aceptado: 15/11/2019.

* Profesor Asociado de Historia Contemporánea en la Universidad CEU-Cardenal Herrera, especializado en la historia intelectual española y en el pensamiento de Ortega y Gasset. Sobre estos temas ha publicado trabajos como “El liberalismo de María Zambrano: de Ortega y Blas Zambrano a la Liga de Educación Social” (*Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, n°22, 2019), “De la República socialista a la monarquía liberal: la evolución de la perspectiva nacionalizadora de Ortega en el contexto de la Gran Guerra” (en VVAA: *La Gran Guerra en la España de Alfonso XIII*, Sílex, 2019), o *La idea de nación en la nueva política orteguiana: desarrollo y crisis del patriotismo fenomenológico (1909-1916)* (Madrid, Ápeiron Ediciones, 2016). Email: juan-ba-89@hotmail.com

Estas dos ideas se entienden precisamente desde la definición orteguiana del liberalismo. A pesar de la evolución de su pensamiento al respecto, un elemento permanente es el de considerar que su razón de ser fundamental es la limitación del poder. Algo que lo distingue de la democracia, referida a los orígenes del mismo; y que implica que, aunque no fuera lo ideal, en la práctica las dos nociones pudieran ir por separado¹. A esto conduce otra constante del pensamiento orteguiano, que Pedro Cerezo (1994, 62) llamó la “política de base fenomenológica”: desde que abandonó el neokantismo en 1914, hizo de la aceptación de los límites de la realidad un elemento fundamental de su posición política. El “yo soy yo y mi circunstancia” de 1914 es la clave de su pensamiento, hasta el punto de que en 1934 escribiría que “el resto de mi producción, que iba ser una batalla incesante contra el utopismo, está, pues, ya preformado en este mi primer libro” (Ortega, 2017b, 152).

En consecuencia, el liberalismo orteguiano fue siempre reformista, y se fundamentó en la expresión de que “solo *debe ser* lo que *puede ser*, y solo puede ser lo que se mueve dentro de las condiciones de lo que es” (Ortega, 2012, 487): planteaba que para limitar el poder era fundamental partir de las alternativas reales de cada momento, desechando construcciones ideales. En este sentido, escribe de Haro (2008, 95) que el proyecto que desarrolló era el de una “política realista o de realización de condición fenomenológica”, que pretendía construir una España vertebrada y vital. Es la lógica que hay detrás de su apoyo al Partido Reformista en 1914, al republicanismo conservador de Maura en 1932, y, por los motivos que veremos, a Franco durante la Guerra Civil.

También es la actitud que se encuentra detrás de su firme oposición al comunismo. Ortega había sido socialista hasta el contexto de 1914, e incluso durante la II República defendió la labor del PSOE. Pero su socialismo fue siempre aristocrático, ético, y nacional; considerándolo un ideal que podía servir a las minorías selectas para vertebrar a la sociedad, integrando a los obreros en la nación². Era un proyecto liberal y humanista, cercano al de Julián Besteiro y alejado del de Largo Caballero (López Frías, 1985, 109). Por ello, la “bolchevización” del PSOE durante la II República no hizo sino alejarle todavía más del socialismo español, considerándolo más cercano al comunismo que al liberalismo nacional.

En este marco, el comunismo –que prefería llamar bolchevismo– y el socialismo antiliberal eran definidos como paradigma de la rebelión de las masas. Ya en *España invertebrada* (1922) dedicó un capítulo al “sindicalismo”, con el que se refería a los movimientos obreros particularistas. Según su pensamiento, una sociedad moderna debía estar nacionalizada, esto es, integrados todos sus miembros y clases en un proyecto sugestivo de vida en común. Como los nacionalismos periféricos, el bolchevismo era antinacional por su condición exclusivista. En *La rebelión de las masas* (1930) Ortega (2017a, 431) profundizaría en esta lectura, hablando del bolchevismo –y el fascismo–, como paradigma de la regresión anti-

1 Ortega (2012,541) expuso esta tesis en “Notas del vago estío” (1927), y la mantuvo en textos de los años cuarenta y cincuenta. *Historia como sistema* y *Del Imperio romano* (1941) pueden entenderse desde esta clave, y por tanto como una crítica larvada al Franquismo, pues entonces Ortega ya se había distanciado de él. Así lo hizo la revista *Time* al reseñar su traducción al inglés, provocando la indignación de *ABC* (11 de junio de 1946).

2 El proyecto socialista de Ortega en torno a 1914 es definido por De Haro (2008, 110) como “un socialismo no utópico ni abstracto y encabezado por una minoría de cabezas claras”, que fundamentaría una “gran comunidad espiritual de trabajadores libres” que buscarían, junto con lo material, “el sentido (o *logos*) de lo que les rodea para salvarse a sí mismos de su propio naufragio vital”.

liberal a la que conducía el hombre-masa. En el libro original, que comenzó a escribir en 1927, mostraba mayor temor por el fascismo. Pero no así en el “Prólogo para franceses” de 1937, ni en el “Epílogo para ingleses” de 1938. Entre medias, la experiencia republicana y de la Guerra Civil había modificado su percepción.

Ortega durante la Guerra Civil

Ortega había sido uno de los principales impulsores de la II República. Pero pronto se decepcionó con ella, debido a que consideraba que había caído en el mismo error que la Restauración: el particularismo político y social. Desarrolló esta visión desde 1931, y la mantenía a la altura de 1935. En esta fecha, según recordaríamos María Zambrano (2011, 170-176), estaba “cada día más ensimismado y aún angustiado” porque no veía sino “el hermetismo creciente del ánimo de los españoles”. Por ello, fraguó el plan de publicar un artículo que removería la opinión pública. Pero alguien filtró la noticia, y el filósofo decidió no actuar porque consideraba que el efecto sorpresa era clave del éxito. Inauguró así una actitud que aparecería durante la guerra, consistente en renunciar a actuaciones públicas que consideraba inútiles.

Acontecimientos como el exclusivismo religioso de la CEDA, la huelga revolucionaria de 1934, o la creciente violencia desde 1936, fueron vistos por Ortega como ejemplo del particularismo que venía denunciando desde hacía años. El estallido de la guerra entre las dos Españas era su culmen, y por ello no podía comprometerse con entusiasmo con ninguno de los dos bandos. Sin embargo, consideró que la opción por el bando franquista era un mal menor. No solamente porque su teoría política fuera más compatible con alguna de sus facciones, sino también como consecuencia de factores personales: sus hijos combatieron con las tropas de Franco, y personas que habían sido importantes en su biografía política –como Melquíades Álvarez o Manuel Rico Avello– fueron asesinadas (Gracia, 2014, 518). Él mismo firmó un manifiesto pro-republicano bajo amenazas, en unos momentos en los que el presidente José Giral tomaba la polémica decisión de armar a los milicianos: con este hecho, la acción directa, también analizada en *España invertebrada*, llegaba a su máxima expresión a través del particularismo obrero. La percepción orteguiana era que la rebelión de las masas estaba materializándose en su versión más violenta en el Madrid republicano.

El que la clave interpretativa del libro de 1922 estaba plenamente en su percepción, lo demuestra una carta que mandó a la Condesa de Yebes (10 de abril de 1938) a los dos años del inicio del conflicto. En ella aludía a un discurso de Ramón Serrano Suñer, que tildaba de “excelente” y del que destacaba que “sin ocultarlo dos tercios del discurso proceden de *España invertebrada*”. En este discurso, el cuñado de Franco hablaba efectivamente de crear un Estado basado en la “selección de los mejores”, y también de cumplir el “destino” de España desde la integración de todas las clases de la nación. Además, apostaba por sustituir al Estado liberal por otro autoritario, y exaltaba el catolicismo como elemento esencial de la identidad española (*Azul*, 3 de abril de 1938).

Este apoyo decidido de Ortega a Franco –en la carta, además, señala que no le cabe la menor duda de que esa “excelente” intención de Serrano Suñer es de acuerdo con “el de más arriba”–, se explica por su anticomunismo. Anticomunismo que, al contrario del de Franco y su cuñado, no se basaba en el catolicismo sino en el liberalismo; según puede deducirse

de otras cartas. Por ejemplo, una que había escrito cuando al poco de estallar el conflicto la Comisión Depuradora Universitaria borró su nombre de la lista de profesores, tachándole de “contrarrevolucionario”. Ortega (15 de octubre de 1936) no solamente no se lamentó por este apelativo y el suceso que provocó, sino que dijo a la Condesa de Yebes que “me satisface tan sabia determinación”. Un año después, le escribió otra epístola (25 de julio de 1937) muy significativa porque resume el carácter del apoyo que en 1938 expresó hacia Serrano Suñer: “en la España blanca hay cada vez más orden si bien a costa de ir recayendo todo bajo el poder de las fuerzas más habituales”. Es decir, apoyaba al bando franquista en sentido negativo: por su anticomunismo, y no por su defensa del nacionalcatolicismo.

Por otro lado, es importante tener presente que escribió esto desde el exilio, circunstancia que explica otro elemento de su interpretación de la Guerra Civil: la perspectiva europea. Mientras que la mirada que trascendía la frontera española llevó precisamente a personas como Azaña o Negrín a no entender por qué Gran Bretaña y Francia no intervinieron en favor de la República, para Ortega confirmaba una opinión que compartía con los conservadores de estos dos países. El fascismo y el nazismo, sin ser de su agrado, no le parecían tan peligrosos como el comunismo, y pensaba que había que supeditar todo a su derrota. Significativa es al respecto una epístola que mandó a Victoria Ocampo (21 de septiembre de 1936), en la que hablaba de una “discordia interna” que amenazaba con llevar a la guerra civil a Francia, porque “el comunismo ruso está haciendo su máximo esfuerzo –tal vez su esfuerzo postrero–, por descomponer toda Europa”. Desde esta convicción, y de nuevo muy en contra de lo que buscaban los republicanos, elogió la política de apaciguamiento de Chamberlain. Según otra carta a la Condesa de Yebes (11 de marzo de 1938), el líder británico hacía bien en cambiar su política ante Italia y Alemania, supeditando la política exterior británica a la derrota del comunismo, que tildaba de “causa inmediata de todos los desastres del continente”.

Por tanto, Ortega se encuentra entre quienes redujeron la complejidad de los componentes del bando republicano a una revolución comunista, y desde su temor a la expansión de este movimiento se explica su apoyo al bando franquista; en el plano internacional, incluso a costa de aceptar el fascismo y el nazismo como aliados. Los documentos arriba expuestos son privados, pero coinciden en su intención con el “Epílogo para ingleses” (1937), escrito también desde su exilio parisino. Aquí vaticinaba la nueva articulación de Europa en torno a Estados liberales y totalitarios, asumiendo que “el «totalitarismo» salvará al «liberalismo», destiñendo sobre él, depurándolo, y gracias a ello veremos pronto a un nuevo liberalismo templar los regímenes autoritarios” (Ortega, 2017a, 528). Aunque había criticado el fascismo y el nazismo durante la década anterior, identificándolos con la rebelión del hombre-masa, en este texto hace patente que los comunistas eran quienes encarnaban la peor manifestación del proceso. Desde esta perspectiva dedicaba a los británicos un texto incluido en su obra magna, en lo que supone un claro respaldo al proyecto del *Appeasement*. De hecho, cuando Chamberlain y Hitler firmaron el Pacto de Múnich, escribió entusiasmado a Gregorio Marañón (30 de septiembre de 1938) porque lo veía como la confirmación de su profecía: “el acuerdo es un primer paso hacia lo que en mi *Epílogo* llamaba yo una «articulación provisoria» entre los Estados totalitarios y los liberales”. Además, es relevante el hecho de que “En torno al pacifismo”, incluido en el “Epílogo”, estuviera escrito a partir de un artículo

que antes intentó publicar, sin éxito, en el *Times*. En 1937 le había dado forma, después de contactar para ello con los propagandistas de Franco en Londres (Gracia, 2014, 536).

La defensa de un liberalismo anticomunista no tendría que haber llevado necesariamente a Ortega a apoyar al bando franquista, puesto que podría haberle vinculado a la “Tercera España”. En el mismo año de la publicación del “Epílogo para ingleses”, tuvo un interesante intercambio epistolar con Lorenzo Luzuriaga, donde éste hablaba de la creación de “un tercer partido, una minoría de gente inteligente y liberal”. Consideraba que la victoria de cualquiera de los dos bandos en liza supondría “la desaparición para mucho tiempo en nuestro país del liberalismo”, y por ello era menester seguir el modelo de Gran Bretaña (Luzuriaga a Ortega, 15 de julio de 1937). Allí gobernaba una coalición de conservadores y liberales, que proponía imitar en España desde la colaboración entre moderados de los dos bandos (Luzuriaga a Ortega, 1 de octubre de 1937). En estas cartas exponía que, como Ortega, veía en Gran Bretaña a la “nurse” de Europa. Era el modelo que, con su tradición parlamentaria, encarnaba los principios del liberalismo y la nacionalización que el filósofo defendía desde 1914. Pero Ortega, si bien podía simpatizar con el modelo británico, no aceptaba la vinculación con la “tercera España” porque lo consideraba utópico. De nuevo, el realismo político emanado de la aceptación de la circunstancia explica su actitud.

El filósofo contestó a Luzuriaga (2 de agosto de 1937) que su postura era la misma que ya había manifestado en una reunión en París, cuando expuso “mi extrañeza de que crea Vd. y crean otros que podemos tener una intervención pública según las cosas están hoy; los que nos encontramos fuera de España”. Era factible, seguía, trabajar por uno de los dos bandos, pero carecía de sentido “pretender, hoy por hoy, representar una Tercera España”. Afirmaba que “la cosa es deplorable pero a mi juicio, inevitable, por ahora”, y sostenía que seguir la propuesta de Salvador de Madariaga era ridículo y contraproducente porque mostraría la “inanidad” de la “tercera posición”. Madariaga había planteado, aconsejado por el Quai d’Orsay, que él mismo y Ortega lanzaran un manifiesto por la paz. El filósofo lo rechazó, también cuando Zubiri (15 de junio de 1937) le escribió intentando en vano hacerle cambiar de opinión.

En la carta a Luzuriaga (2 de agosto de 1937), Ortega sostenía que apostaba por el “triunfo de un liberalismo de tipo nuevo”, y como él y Madariaga, sabía que eso era imposible con la existencia de las dos Españas. Pero a diferencia de ellos, hacía un análisis peculiar de la situación: “yo no creo que se trate de dos mitades sino más bien de esto: dos minorías extremas que luchan entre sí y el gran torso de la nación que por una determinada circunstancia se encuentra más cerca de Franco que de Valencia”. Siendo más concreto, decía después que esta situación consistía en que “una parte de la clase obrera, alcoholizada por los eternos demagogos, ha querido hacer una revolución total”. Incluso llegaba a escribir que la mayoría de los españoles simpatizaban con el liberalismo, cuyo modelo volvía a identificar con Inglaterra, y que la realidad española estaba falsificada en el extranjero.

Esta carta refleja una característica de Ortega: su anglofilia política. En muchas ocasiones, por ejemplo con ocasión de la Primera Guerra Mundial, había manifestado su admiración por el modelo político británico, según seguiría haciendo entre 1936 y 1939. Es significativo al respecto que en 1938 escribiera una carta a Winston Churchill ([marzo] de 1938). Aunque no llegó a mandarla, es conveniente aludir a ella porque allí expuso algunas ideas muy significativas. Para empezar, la escribía en agradecimiento por unas palabras que

sobre España expuso el Primer Ministro en la Cámara de los Comunes. Con toda probabilidad, se refiere a la propuesta que lanzó a los europeos para aislar a Alemania y evitar una Guerra continental, señalando que España podría unirse porque “es cosa bien clara que el estilo vital de mis paisanos y la situación geopolítica de la península conspiran en una misma dirección”: la amistad con Inglaterra. Ortega se había dado cuenta de lo equivocado que había estado al creer posible el apaciguamiento de Hitler, aunque esto en ningún modo implicara –como tampoco en Churchill– la aceptación del comunismo. Lo que había cambiado era la situación geoestratégica, que parecía caminar hacia un bloque liberal que terciara entre comunismo y nazismo/fascismo. Tal vez la razón por la que Ortega no llegó a enviar esta carta es que su intuición no se cumplió.

Por otro lado, comparaba a Winston Churchill con Edmund Burke, señalando que el segundo definió “el alma política inglesa” en su análisis sobre la Revolución francesa. Con sus *Reflexiones* de 1790 definió una tradición de pensamiento político basada en “temperar la rigidez de la «raison» con la elasticidad de la [ilegible] de la historia” (Ibid.). No en vano, el filósofo español había criticado en muchas ocasiones la Revolución francesa por ser un ejemplo de política utópica, basada en aplicar ideales sin tener en cuenta la circunstancia histórica. Si apreciaba el pensamiento de Burke, la actitud de Churchill, y la constitución de Inglaterra, es porque encarnaban las características de la Razón histórica³.

Del exilio al “semirregreso”

Hasta el año 1938, Ortega creía que no existía alternativa entre el comunismo y un totalitarismo/autoritarismo conservador que a la larga daría pie al desarrollo del liberalismo; no solamente en España, sino también en una Europa donde intuía la creación de un bloque que opondría a Estados liberales y fascistas contra la URSS. Pero al estallar un año después la II Guerra Mundial, los acontecimientos fueron en una dirección muy distinta: liberales y fascistas se enfrentaron, y desde 1941, la Rusia comunista se alió con los primeros. El análisis de Ortega –lo que en 1938 llamó “profecía”– había fallado totalmente, y Franco no solamente no dio pie a la integración de sectores liberal-conservadores en su Gobierno, sino que se comprometió con el Eje nazi-fascista rodeándose de falangistas. No existió un equilibrio con el totalitarismo, sino una alineación con el mismo. Franco reivindicó abiertamente el concepto, y la Resolución 39 (1) de 1946 de la ONU declaró que el impuesto en España era un régimen totalitario cuyos orígenes se encontraban en la intervención de Alemania e Italia. Los países cuyo modelo liberal admiraba Ortega, quedaban enfrentados a la España dictatorial.

Esto le habría llevado a cambiar su percepción, como ocurrió con su amigo Gregorio Marañón. De manera temprana, le había dicho en una carta (8 de abril de 1940) que los hechos mostraban que la “lucha anticomunista, la llevan ahora, no los países dictatoriales,

3 En el Epílogo de 1937, Ortega (2017a, 512) había definido la *Commonwealth* como “el fenómeno jurídico más avanzado que se ha producido hasta la fecha en el planeta”. Lo decía porque no era una construcción de la Razón utópica, sino basada en la experiencia histórica. Era la proyección del derecho consuetudinario al que, con el nombre de “poder público europeo”, daría también una gran importancia en su apuesta por los Estados Unidos de Europa. En “Meditación de Europa” (1949), donde también expondría su admiración por Burke, Ortega (2010,119) sostendría que solamente Inglaterra y Roma habían asumido este principio político fundamental.

sino los liberales”, y que por ello muchos republicanos españoles estaban abandonando el comunismo en favor de una “ilusión liberal”. Esto lo escribía cuando el Pacto Ribbentrop-Mólotov de 1939 mantenía aliados a comunistas y nazis, y por tanto a Francia y Gran Bretaña en contra de ambos –y en guerra con los segundos. Pero la lógica de la afirmación se haría más evidente desde 1945, cuando efectivamente muchos republicanos del exilio formaron parte de proyectos culturales que se enmarcan en la Guerra Fría contra la URSS.

Sin embargo, pese al distanciamiento ideológico con la dictadura, Ortega volvió a España en 1945. No es casual que esperara hasta el final de la II Guerra Mundial, puesto que, tal y como había dicho en carta a Marañón (1 de enero de 1943), era necesario aguardar a “la conclusión de este juego a cara o cruz de la humanidad” para decidir el lugar de establecimiento. Recelaba, según se ve en esta epístola, de la deriva filo-fascista de la dictadura; y aunque se le acusó de complicidad con el régimen, hay que tener presente las condiciones y características de su retorno. Para empezar, no se integró en la vida oficial, a pesar de tener posibilidades para ello –Ruiz-Giménez, por ejemplo, le propuso como ministro de Educación–, y las intervenciones públicas que hizo se desarrollaron casi siempre desde iniciativas privadas. Además, realizó numerosos viajes por Europa y América, que incluyeron largas temporadas en Alemania, Suiza y Portugal; país este último donde mantuvo una residencia en Lisboa⁴. El suyo fue por tanto “un semirregreso, un regreso discreto e intermitente” (Fusi, 2017,16). Por otro lado, en la capital lusa se había asociado con el círculo monárquico de don Juan, en quien muchos exiliados vieron una alternativa viable frente a Franco (Gracia, 2014, 575).

Con todo, Ortega se relacionó con personas del régimen, aunque fuera a título personal, y tomó parte de algunas actuaciones que algunos interpretaron como muestra de apoyo a la España franquista. Por ejemplo, cuando inauguró el curso del Ateneo en 1947, con las conferencias que luego serían publicadas bajo el título “Introducción a Velázquez”. Aunque no trató un tema político, el hecho de que aceptara esta intervención en un espacio de la cultura oficial podría verse como una señal de aceptación de la dictadura. Así lo daría a entender la revista falangista *Destino* (7 de junio de 1947), que refería este episodio como supuesta prueba de que Franco era un “gobernante de minorías”.

Pero no volvió a España porque apoyara al dictador, sino por motivos vitales e intelectuales. En relación con lo primero, necesitaba anímicamente estar en España. Ya en 1936 le había dicho a Victoria Ocampo (carta, 21 de septiembre de 1936), que se sentía como una planta sin raíces, pues era de los que se veían “aniquilados” por no poder vivir sin ellas como las orquídeas. Además, volvía con 62 años, habiendo sido operado, y necesitando en los próximos años otras intervenciones médicas. No obstante, Julián Marías (2008, 275) recuerda que no retornó a España para morir: “vino a vivir –y vivió diez años– en ella y para ella, lleno de proyectos y de entusiasmos”. Estos proyectos se entienden desde la razón intelectual de su regreso, esto es, a partir de la perspectiva que le llevó a ver que en España podía seguir defendiendo el liberalismo. De nuevo, la aceptación de la realidad y el rechazo del utopismo son la clave.

4 En 1947, Ortega habría dicho en una entrevista que el Gobierno de Franco no le molestaba, “pero yo vivo en Lisboa”. Aunque pueda darse por literal esta afirmación, pertenece no obstante a una entrevista que le hizo el mexicano Armando Chávez Camacho, sin tomar notas durante su transcurso. Alfonso Reyes (2016, 73-78) se la mandó a Ortega indignado, porque esta situación había provocado un malentendido en la relación entre ambos.

El contexto histórico de la Postguerra mundial se entiende en el Viejo Continente desde dos factores: la amenaza del comunismo, y el movimiento de integración europea. España vivía por su condición de dictadura anticomunista entre dos aguas, rechazada en el segundo escenario, pero acogida en el primero. En cuanto a Ortega, siguió buscando la salvación de la circunstancia, esto es, huir de lo ideal buscando elementos de reforma; y lo hizo a través de los “espacios de libertad”. Así llamó Julián Marías, y con él Juan Pablo Fusi (2017), a iniciativas que permitieron salvaguardar la tradición liberal española, aprovechando los pocos resquicios que dejaba el Franquismo. Ello explica también que Ortega aceptara volver a España precisamente en 1945, cuando la fase totalitaria de la dictadura había dado paso a otra de carácter autoritario, ni mucho menos carente de represión o con burbujas democráticas, pero en la que la adaptación a una circunstancia mundial en la que el fascismo ya no tenía cabida, supuso que el poder no estuviera sometido a un partido único, sino disputado por facciones o familias –nacionalcatólicos, falangistas, carlistas, militares. Esto permitió cierta autonomía en algunos lugares, que aprovecharon Ortega y Julián Marías para fundar el Instituto de Humanidades en 1948. Según el programa anunciado en *ABC* (18 de noviembre de 1948), llevaría a cabo tres tipos de actividades: “Investigaciones realizadas por pequeños equipos”, centrada una en el método de las generaciones –dirigido por Marías–, y la otra en Goya –con Ortega y V. Sambricio. Lo segundo, “Cursos sobre temas asequibles” pero apoyados en ciencias generales –como uno sobre Toynbee, y otro sobre el método de las generaciones–; y por último, “coloquios-discusiones en que grupos de interlocutores competentes debatirán ante un reducido público de oyentes de temas de vivacidad e interés inmediatos”.

El Instituto fue inaugurado por Ortega el 13 de diciembre, con una conferencia que criticaba *A Study of History*, de Arnold Toynbee. Según la reseña de *ABC* (14 de diciembre de 1948), fue un auténtico éxito, con más de quinientas personas abarrotando el salón de actos del Círculo de la Unión Mercantil. Habían acudido médicos, catedráticos, aristócratas, banqueros, “estudiantes universitarios en número sobresaliente”, y “hombres de la calle”. El hecho de que un periódico como *ABC* reseñara ampliamente, y en sentido positivo, todas las lecciones de Ortega, parece indicar que había encontrado en la España franquista un espacio para expresarse libremente. Así lo indica también el tratamiento que este diario dio a Ortega con ocasión del segundo curso del Instituto. *ABC* (22 de noviembre de 1949) ofreció la noticia con una amplia entrevista, que ocupaba la portada entera y parte de la siguiente página, con una gran fotografía del filósofo en el centro. El protagonista decía que el gran éxito del curso previo le infundió “ánimo para proseguir y responder” al entusiasta público. Había sido muy numeroso, a pesar de que existieron dificultades: renunciaron a la publicidad, se escogió un difícil día de la semana, y la matrícula era elevada. Lo había hecho de manera calculada, decía, para ver la reacción de los españoles. De estas declaraciones podemos deducir que se sentía animado, pues había encontrado un foro donde expresarse ante un público fiel y numeroso. Podía hablar de temas con un contenido político indirecto, como los que introdujo en “El hombre y la gente”⁵, y dar voz a intelectuales entre los que anunciaba a Dámaso Alonso, Luís Díez del Corral, Caro Baroja, o Julián Marías. Algunos de ellos también trataron temas de contenido político, como Díez del Corral al hablar del

5 En este y otros textos fundamenta lo que José Lasaga (2017, 62) llama “liberalismo comunitario”. De hecho, un trabajo que lo compone, “Meditación del saludo”, ha sido interpretado como una crítica al saludo fascista.

régimen mixto –en lo que podemos ver una defensa del sentido histórico de los regímenes liberales basados en el equilibrio del poder, en la estela de las reflexiones orteguianas sobre el Imperio romano–, o Caro Baroja al tratar las “sociedades parciales españolas” –como también había hecho Ortega en los años veinte, exponiendo el fundamento geográfico de las regiones; aunque ahora frente a un Estado fuertemente centralista. Asistían a estos seminarios intelectuales como Alfonso García Valdecasas, Valentín Andrés Álvarez o Paulino Garragori (*ABC*, 30 de noviembre de 1949).

Pero a pesar de que las amplias reseñas de *ABC* parezcan indicar un desarrollo normal del proyecto, la tolerancia era relativa. Según Marías, desde el principio encontraron la hostilidad del régimen, a lo que se unió la escasez de personas adecuadas para llevar a cabo la misión. En 1950 cesaron las actividades, aunque no porque Ortega se sintiera forzado a abandonar su proyecto. Marías (2008, 279-280) insiste en que su maestro quiso interrumpir los cursos, sin suspenderlos⁶, pero decidió viajar a Alemania. Un escenario fundamental, porque desde allí había pronunciado una de sus conferencias más notables en 1949: “De Europa Meditatio Quaedam”. El año 1949 fue clave en la Guerra Fría: se fundó la República Popular China, la URSS desarrolló la bomba atómica y nació la OTAN. Además, se creaba el Consejo de Europa, en lo que algunos querían ver un primer paso hacia la federalización de los Estados del Viejo Continente. Ortega era un firme defensor de la unidad europea desde hacía décadas, y por ello no podía sino mirar con simpatía los movimientos europeístas de la Postguerra mundial. Pero en la práctica, la pretendida unidad europea se integraba en el bloque liderado por EEUU, y no era una tercera vía ante el comunismo de la URSS. Salvando las distancias, era tan poco realista como la “tercera España” de la Guerra Civil. Por ello, el propio filósofo formó parte de iniciativas en las que EEUU estuvo muy presente, destacando la creación del Instituto de Humanidades de Aspen, y la Universidad de Puerto Rico.

A Aspen (Colorado) fue invitado en 1949, con ocasión del bicentenario de Goethe. En su conferencia defendió las mismas ideas que ya había lanzado en Alemania, apostando por el citado pensador como paradigma de una Alemania liberal. Como en ocasiones anteriores –1908, o durante la Gran Guerra–, hablaba de dos Alemanias: una etnicista, que era la que había sido derrotada en 1945; y otra moderna. Mientras que en Europa y EEUU los vencedores seguían teniendo sospechas frente a los alemanes, Ortega (2010, 51) en sus conferencias de ambos lados del Atlántico los presentaba como ejemplo de reconstrucción de una federación de Estados-nación. No hablaba abiertamente de política, pero dejaba bien claro que estaba lejos de defender, como antiguamente, un liberalismo “atemperado”, y optaba por el que encarnaban la República Federal Alemana y EEUU.

El Instituto de Aspen había sido fundado por un gran admirador del filósofo: el empresario de origen germano Walter Paepcke. Tenía intención de “salvar” la cultura alemana frente a los prejuicios que tenían sus compatriotas, pero también de hacer lo propio con EEUU y Occidente. En 1949 mandó al filósofo un interesante artículo que en 1945 había escrito Robert T. Hutchins –presidente entonces de la Universidad de Chicago– en el que hablaba

6 Ortega había terminado las doce lecciones del curso “El hombre y la gente”. Según reseñó *ABC*, aseguró que las interrumpía, pero no finalizaba. Se despidió del público “prometiéndole reanudar sus lecciones quizá esta primavera” (*ABC*, 23 de febrero de 1950).

del gran papel de las Universidades en la “atomic age”. Según él, era el de configurar una síntesis humanística que pudiera dotar de dirección moral a la técnica. Para lograrlo había que unir a los “leader thinkers of our time” en una “continuing conference” (Paepcke a Ortega, 5 de octubre de 1949). Por tanto, veía que el gran problema de la Guerra Fría no era la amenaza comunista como tal, sino la posibilidad de destrucción del mundo como consecuencia de la carrera armamentística. Ortega también había meditado mucho sobre la técnica⁷, y era considerado uno de esos intelectuales que debían liderar la búsqueda de la solución. Paepcke se había entusiasmado al leer “Misión de la Universidad” –texto cuya tesis es, grosso modo, que esta institución es la única capaz de constituir el poder espiritual vertebrador de una sociedad–, y escribió al filósofo (2 de diciembre de 1949) para asegurarle que tanto él como Hutchins estaban totalmente de acuerdo con sus postulados.

Estas cartas de Paepcke nos dan pistas interesantes acerca de la intención de Ortega al fundar el Instituto de Humanidades de Madrid: si su interpretación era cierta, el filósofo no pretendía crear un simple centro de conferencias, sino una auténtica Universidad alternativa a la oficial de España. Pero entendiendo Universidad precisamente desde la concepción orteguiana: no tanto un centro oficial de investigación y enseñanza –aunque también debiera serlo en condiciones normales–, como un poder espiritual que fuera capaz de vertebrar a la sociedad, a través de la formación de su minoría selecta. Un elemento de continuidad en el pensamiento orteguiano es, desde sus primeros años como intelectual, la defensa de la Universidad en tanto que elemento nacionalizador. Leyendo a Renan desde joven, asumió esta interpretación que plasmaría en “Misión de la Universidad”, y que hacía por tanto de la política directa algo secundario. Si era fiel a su teoría, Ortega durante el franquismo podía estar apartado de la política directa, pero no de la vida pública. Combinaba una acción en el segundo ámbito compatible con el silencio en lo primero, que se debe, como hemos visto anteriormente, a su creencia de que había que aceptar la circunstancia para poder actuar. Y esa circunstancia era un régimen que, por mucho que no fuera de su agrado, le ofrecía espacios de libertad que, creía, en un sistema comunista no tendría.

No obstante, no podía sino sentirse constreñido en Madrid. Y siendo defensor de unos Estados Unidos de Europa, consideraba que su labor en pro de esta entidad podía llevarla a cabo desde Alemania. Era un país que admiraba, en el que tenía gran popularidad y, sobre todo, en el que existía libertad política. Por ello quiso trasladar allí el Instituto de Humanidades: en 1953 se instaló en Múnich, financiado por la Fundación Ford después de haberse reunido con su presidente Robert Hutchins en Londres⁸, pero en 1954 volvió a España al sentirse enfermo (Gracia, 2014, 638). Este episodio refuerza dos argumentos ya señalados: primero, que Ortega había asumido plenamente su condición de intelectual puro, esto es, que

7 Ortega trató la relación entre técnica y guerra, fundamental en la Postguerra mundial, en diversos momentos. Es significativo que en 1954 diera una conferencia sobre este tema en la Reunión Europea de Empresarios celebrada en Torquay (Inglaterra). En ella se mostró optimista, según transcribe *ABC* (24 de octubre de 1954), porque partía de la base de que el peligro de destrucción mundial podía implicar la renuncia a emplear la guerra. Se abría “la posibilidad de la muerte de la guerra, lo que sería algo completamente nuevo en la historia de la humanidad”; y con ello, la necesidad de buscar “un concepto de justicia social y principios sociales enteramente nuevos”.

8 Según *ABC* (5 de mayo de 1953), Ortega viajó a la capital inglesa para “participar en la articulación del plan educativo de la Institución Ford, como consejero de este nuevo organismo”. Era la segunda reunión, después de la primera que había ocurrido en Chicago, y en ella Ortega figuraba junto con otros once sabios.

incluso en un país con libertad política prefería vertebrar la sociedad desde la formación de las minorías selectas y no con la implicación política directa. Segundo, el factor fundamental que supone el estado vital de Ortega en estos años para entenderle: estaba enfermo y amaba España. Prefirió volver allí a pesar de haber logrado financiación de una Fundación tan importante como la Ford: la circunstancia existencial pesaba más que el proyecto intelectual.

Antes, había participado en la configuración de otra entidad importante: la Universidad de Puerto Rico. Tenía en común dos cosas con los Institutos: asumía las tesis de “Misión de la Universidad”, y formaba parte de una red intelectual que se entiende desde la Guerra Fría. Su impulsor, y presidente desde 1942, fue Jaime Benítez. Era amigo de Hutchins, quien también tuvo un papel importante en la creación de esta entidad; pero especialmente era admirador de Ortega. Había viajado a Aspen para conocerle, y trató de atraerle para lograr lo que era el proyecto de su vida: reformar la Universidad desde las tesis orteguianas. En 1949 le dijo por carta (18 de mayo de 1949) que ya era una de las mayores influencias *in absentia*; y desde entonces quiso consolidar esta autoridad. Según contaría Benítez (1964, 113) más tarde, al conocerle le propuso que se trasladara a Puerto Rico, y consiguieron que la Fundación Ford les financiara.

Ortega pensó seriamente en trasladarse a la antigua colonia española, según se desprende de otras cartas. En una, Benítez (18 de mayo de 1949) hablaba de que estaban preparando las cosas para “tomar residencia en esta Isla y cátedra o sala de seminario en esta Universidad”. Y en otra que unos meses después le mandó Ortega (12 de agosto de 1949), decía que acababa de hablar con Julián Marías acerca del “proyecto nuestro, es decir, que el Instituto de Humanidades vuele de Madrid a San Juan de Puerto Rico en febrero próximo”. Para hacerlo posible, ya se había reunido con Berrien, de la Fundación Rockefeller. Solamente un año, parece ser, duró la ilusión del Instituto de Humanidades de Madrid, puesto que no tenían reparos en hablar de un traslado de este espacio a un lugar con verdadera libertad. Si no llegó a materializarse este hecho, fue seguramente por lo que ya se ha indicado más arriba: el apego del filósofo a su patria, y su salud. Pero todavía en 1955 Benítez le insistió para que le visitara, y “Ortega contestó en principio entusiasmado”. No indica si se trataba de un viaje corto o una estancia prolongada, como el exilio del que ya habían hablado. Pero probablemente sería algo más cercano a lo segundo, porque el puertorriqueño iba a desplazarse hasta Madrid para arreglar los detalles con la Fundación que en esta ocasión iba a financiarles, la Ford. Lo que ocurrió fue que el día en el que iba a viajar, le llegó la noticia de la muerte del filósofo (Benítez, 1964, 114).

No sabemos que habría ocurrido si Ortega no hubiera fallecido entonces, pero lo que es seguro es que la misión que desempeñó en España se circunscribió a salvar la cultura liberal aprovechando los estrechos espacios de libertad. Esta misma táctica siguió su discípulo Julián Marías, también gracias a la ayuda norteamericana. La Fundación Ford impulsó algunas de las iniciativas con las que mantuvo el legado del maestro: su presidente Waldemar Nielsen, que luego dirigiría el Instituto de Aspen, financió la Sociedad de Estudios y Publicaciones; y en 1960, el Seminario de Humanidades. Con esta entidad pretendía continuar la labor del Instituto, estudiando la estructura socio-histórica de España. Laín Entralgo o Aranguren se encuentran entre sus integrantes, evidenciando que los proyectos culturales de Ortega fueron importantes para forjar la red de la oposición intelectual del interior (Marías, 2008, 385 y 409).

Conclusión

En las páginas anteriores se ha visto que existe una lógica dentro de la actuación de Ortega entre 1936 y 1955, a pesar de que existan tres fases que puedan invitar a pensar en una contradicción. Esta lógica está condicionada por el pensamiento político y filosófico de Ortega: por un lado, su apuesta por el liberalismo, y por otro, la convicción de que era necesario aceptar la circunstancia dada y rechazar la utopía para que el primero pudiera implantarse. Si la utopía es identificada siempre por Ortega con el comunismo, la circunstancia varió notablemente, y esto explica sus cambios de actitud.

En un primer momento, que se identifica con la Guerra Civil, Ortega creyó que sus ideales políticos estaban mejor representados en el bando franquista. Minusvaloró el peligro del totalitarismo fascista y llegó a apostar por una alianza de las democracias occidentales con Alemania e Italia. La II Guerra Mundial evidenció lo errado de esta posición, al aliarse las democracias liberales con el comunismo. Desde entonces, Ortega ya no aceptará una alianza con el fascismo, pero tampoco con el comunismo, y tendrá que moverse desde 1945 en un contexto con tres elementos: la dictadura de Franco, el proceso de integración europea, y la Guerra Fría. En esa circunstancia, vio que podía aprovechar los espacios que dejaba el Franquismo para llevar a cabo sus empresas culturales, fundando el Instituto de Humanidades. Pero sus ideales políticos estaban vinculados a Europa y Occidente, y por ello nunca llegó a identificarse del todo con España. Participó en la creación de otros Institutos en Alemania y Aspen –y una Universidad, la de Puerto Rico–, que se comprenden desde el conflicto intelectual de la Guerra Fría.

Por otro lado, se ha de tener presente que en la actitud de Ortega pesó mucho su situación personal, tanto física como anímica. No creía posible su felicidad fuera de España, y además, su salud en estos años evitó en más de una ocasión que viajara. Esto también explica su relación ambigua con España: hasta 1945 se mantuvo fuera, pero más que porque se hubiera exiliado, porque esperaba a la resolución de la II Guerra Mundial. Desde entonces, mantuvo su domicilio en Lisboa, pensó en establecerse en Puerto Rico, y vivió largas temporadas en países de Europa. En definitiva, el suyo fue, según podemos decir de modo similar a Juan Pablo Fusi, un “semiexilio” caracterizado por dos polos que le atraían hacia España: el apego a su patria y la convicción de que podía prestar un servicio a la cultura liberal. Para ello, aprovechó los pequeños espacios que dejaba una dictadura con la que solamente había compartido una cosa: su aversión al comunismo.

Bibliografía

Anónimo, «Conferencia de D. José Ortega y Gasset en la Reunión Europea de Empresarios», *ABC*, 24 de octubre de 1954.

Anónimo, «Creación de un Instituto de Humanidades», *ABC*, 18 de noviembre de 1948.

Anónimo, «Cursos de conferencias y otros actos culturales en Madrid», *ABC*, 30 de noviembre de 1949.

Anónimo, «El acto de anoche en el Coliseo, en Sevilla», *Azul*, 3 de abril de 1938.

Anónimo, «Final del cursillo de Ortega y Gasset», *ABC*, 23 de febrero de 1950.

Anónimo, «Franco, gobernante de minorías», *Destino*, 7 de junio de 1947.

- Anónimo, «La ignorancia de *Time* sobre los asuntos españoles», *ABC*, 11 de junio de 1946.
- Anónimo, «Una nueva interpretación de la Historia universal», *ABC*, 14 de diciembre de 1948.
- Benítez, J. (1963), *Ética y estilo de la Universidad*, Madrid, Aguilar.
- Cerezo Galán, P. (1994), *La voluntad de aventura: aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, Barcelona: Ariel.
- Haro Honrubia, A. de (2008), *Élites y masas. Filosofía y política en la obra de José Ortega y Gasset*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- Fusi, J.P., (2017), *Espacios de libertad. La cultura española bajo el franquismo y la reinvención de la democracia (1960-1990)*, Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Gracia, J. (2014), *José Ortega y Gasset*, Madrid: Santillana.
- J.M., «Don José Ortega y Gasset en Inglaterra», *ABC*, 5 de mayo de 1953.
- Lasaga Medina, J. (2017), «El liberalismo itinerante de Ortega y Gasset», en: Lasaga Medina, J. y López Vega, A. (eds.): *Ortega y Marañón ante la crisis del liberalismo*, Madrid: Editorial Cinca, pp. 13-78.
- L.C., «Segundo año del “Instituto de Humanidades” de Ortega y Gasset», *ABC*, 22 de noviembre de 1949.
- López Frías, F. (1985), *Ética y política en torno al pensamiento de J. Ortega y Gasset*, Barcelona: PPU.
- Marías, J. (2008), *Una vida presente: memorias*, Madrid: Páginas de Espuma.
- Ortega y Gasset, J. (2010), «[Apuntes para una Escuela de Humanidades en Estados Unidos]», en *Obras Completas. Tomo X (1949-1955): obra póstuma e índices generales*, Madrid: Taurus-Fundación José Ortega y Gasset, pp. 44-51.
- Ortega y Gasset, J. (2010), «De Europa Meditatio Quaedam», en *Obras Completas. Tomo X (1949-1955): obra póstuma e índices generales*, Madrid: Taurus-Fundación José Ortega y Gasset, pp. 73-135.
- Ortega y Gasset, J. (2012), «España invertebrada», en *Obras completas. Tomo III (1917-1925)*, Madrid: Taurus-Fundación José Ortega y Gasset, pp. 421-512-
- Ortega y Gasset, J. (2012), «Notas del vago estío», en *Obras completas. Tomo III (1917-1925)*, Madrid: Taurus-Fundación José Ortega y Gasset, pp. 531-565.
- Ortega y Gasset, J. (2017), «La rebelión de las masas», en *Obras completas. Tomo IV (1926-1931)*, Madrid: Taurus-Fundación José Ortega y Gasset, pp. 349-528.
- Ortega y Gasset, J. (2017), «Prólogo para alemanes», en *Obras completas. Tomo IX (1939-1948): obra póstuma*, Madrid: Taurus-Fundación José Ortega y Gasset, pp. 125-165.
- Ortega y Gasset, J. (2004), «Socialización del hombre», en *Obras completas. Tomo II (1916)*, Madrid: Taurus-Fundación José Ortega y Gasset, pp. 828-831.
- Serrano Suñer, R., «El acto de anoche en el Coliseo, en Sevilla», *Azul*, 3 de abril de 1938.
- Zambrano, M. (2011), *Escritos sobre Ortega. Edición, introducción y notas de Ricardo Tejada*, Madrid: Trotta.

Epístolas (publicadas e inéditas)

- Benítez, J., «Carta a José Ortega y Gasset. Puerto Rico, 18 de mayo de 1949», en Fundación Ortega-Marañón, Fondo JOG, C-4/2, ID: 5131.

- Zubiri, X., «Carta a José Ortega y Gasset. París, 15 de junio de 1937», en Fundación Ortega-Marañón, Fondo JOG, C-53/7, ID: 4134.
- Luzuriaga, L., «Carta a José Ortega y Gasset. Glasgow, 15 de julio de 1937», en Fundación Ortega-Marañón, Fondo JOG, C-65/27ch, ID: 4033.
- Luzuriaga, L., «Carta a José Ortega y Gasset. Glasgow, 1 de octubre de 1937», en Fundación Ortega-Marañón, Fondo JOG, C-65/27h, ID: 4036.
- Ortega y Gasset, J., «Carta a Victoria Ocampo. Grenoble, 21 de septiembre de 1936», en Fundación Ortega-Marañón, Fondo JOG, CD-0/30, ID: 9727.
- Ortega y Gasset, J., «Carta a Carmen, Condesa de Yebes. Grenoble, 15 de octubre de 1936», en Fundación Ortega-Marañón, Fondo JOG, CD-Y/14, ID: 10377.
- Ortega y Gasset, J., «Carta a Carmen, Condesa de Yebes. Oegstgeest, 25 de julio de 1937», en Fundación Ortega-Marañón, Fondo JOG, CD-Y/18, ID: 10381.
- Ortega y Gasset, J., «Carta a Lorenzo Luzuriaga. Oegstgeest, 2 de agosto de 1937», en Fundación Ortega-Marañón, Fondo JOG, CD-L/68, ID: 9389.
- Ortega y Gasset, J., «Carta a Winston Churchill. [marzo] de 1938», en Fundación Ortega-Marañón, Fondo JOG, CD-D/2, ID:8882.
- Ortega y Gasset, J., «Carta a Carmen, Condesa de Yebes. París, 11 de marzo de 1938», en Fundación Ortega-Marañón, Fondo JOG, CD-Y/23, ID: 10386.
- Ortega y Gasset, J., «Carta a Carmen, Condesa de Yebes. París, 10 de abril de 1938», en Fundación Ortega-Marañón, Fondo JOG, CD-Y/25, ID: 10388.
- Ortega y Gasset, J., «Carta a Gregorio Marañón. La Haya, 30 de septiembre de 1938», en *Epistolario inédito: Marañón, Ortega, Unamuno. Edición de Antonio López Vega*, Madrid, Espasa, 2008, pp. 199-201.
- Ortega y Gasset, J., «Carta a Gregorio Marañón. Lisboa, 1 de enero de 1943», en *Epistolario inédito: Marañón, Ortega, Unamuno. Edición de Antonio López Vega*, Madrid, Espasa, 2008, pp. 210-211.
- Ortega y Gasset, J., «Carta a Jaime Benítez. Lisboa, 12 de agosto de 1949», en Fundación Ortega-Marañón, Fondo JOG, CD-B/29, ID: 8595.
- Marañón, G., «Carta a José Ortega y Gasset. París, 8 de abril de 1940», en *Epistolario inédito: Marañón, Ortega, Unamuno. Edición de Antonio López Vega*, Madrid, Espasa, 2008, pp. 266-268.
- Paepcke, Walter., «Carta a José Ortega y Gasset. SL, 5 de octubre de 1949», en Fundación Ortega-Marañón, Fondo JOG, C-135/56, ID: 5506.
- Paepcke, Walter., «Carta a José Ortega y Gasset. SL, 2 de diciembre de 1949», en Fundación Ortega-Marañón, Fondo JOG, C-135/60, ID: 10868.
- Reyes, A. (2016), «Carta a José Ortega y Gasset. México, D.F., 17 de septiembre de 1947», *Revista de Estudios Orteguianos*, 33, pp. 69-81.

Ortega y Gasset en su exilio argentino: continuidades y rupturas

Ortega y Gasset, his exile in Argentina: Continuities and Ruptures

MARTA CAMPOMAR*

Resumen: El exilio argentino de Ortega y Gasset (1939-1942) responde a una realidad distinta a lo ocurrido en 1939 en México, ya que desde 1912 existía un intercambio científico-cultural entre la Junta para Ampliación de Estudios y la Institución Cultural Española. Por su cátedra en la Universidad de Buenos Aires pasarían muchos profesionales que luego se exiliaron o pasaron por Argentina buscando otros destinos. Ortega fue un protagonista importante en este intercambio en sus diálogos con discípulos, oyentes y lectores de la sociedad porteña a quienes estimuló a buscar las raíces de su identidad continental desde sus orígenes inmigratorios e hispano-coloniales.

Palabras clave: Exilio argentino, Institución Cultural Española, Autenticidad, Raíces de la argentinidad, Filosofía antropológica y sociológica, Discípulos y seguidores de Ortega

Abstract: The period of exile (1939-1942) of Ortega y Gasset in Argentina responds to a different context in relation to events in Mexico in 1939. In Argentina, since 1912, the Institución Cultural Española established a cultural and scientific exchange with the Junta para Ampliación de Estudios, through which many prominent professionals became familiar with the cultural environment of Argentina. Between two World Wars and the Spanish Civil War, Ortega became an important protagonist in contact with Argentine intellectuals readers and disciples. Through his dissertations he influenced a society seeking its own identity and its insertion within a continental Hispanic colonial heritage.

Keywords: Argentine exile, Institución Cultural Española, Authenticity, Roots of "argentinidad", Anthropological and sociological philosophy, Disciples and followers of Ortega

En nuestras incursiones por el exilio argentino de Ortega (1939-1940), fenómeno social e histórico que poco tiene que ver con la experiencia mexicana, nos hemos cruzado con el destino y testimonios de muchas vidas españolas, deambulando por Europa desde el inicio de la Guerra Civil en 1936. En su mayoría, subsistían a la espera de que Franco restableciera la "normalidad", para volver a ocupar cátedras, recuperar editoriales, trabajar en laboratorios;

Recibido: 31/05/2019. Aceptado: 12/07/2019.

* Vicepresidente de la Fundación Ortega y Gasset Argentina. Investiga sobre los vínculos de Ortega con la intelectualidad argentina. Su último libro es: *Ortega y Gasset. Luces y sombras del exilio argentino* y, anteriormente, publicó *Ortega y Gasset en la curva histórica de la Institución Cultural Española* y *Ortega y Gasset en La Nación*. Actualmente trabaja para la edición del epistolario Ortega y Gasset con Victoria Ocampo. Contacto: martacampomar@hotmail.com

en palabras del científico español Julio Palacios, ansiosos de retornar a sus labores intelectuales “con toda calma y sosiego”.¹ La primera dispersión de profesionales, muchos de ellos vinculados a cátedras universitarias, tuvo que abandonar España por los excesos, despojos y amenazas de ambos bandos de la contienda. El impacto fue muy notorio y significativo en instituciones científicas y de alta cultura como la Junta para Ampliación de Estudios, dirigida por Ramón y Cajal; la Residencia de Estudiantes, y la Residencia de Señoritas dirigida por María de Maeztu. Estas entidades se disolvieron en 1936, dejando a la deriva a profesores y becarios que se encontraban estudiando en centros de investigación europeos. No obstante, el intercambio con la Junta de Cajal fue clave entre 1914 y 1936² en la recepción de varios españoles que se refugiaron en Argentina en los inicios de la contienda española.

La desintegración del andamiaje científico cultural de la Junta de Madrid afectó directamente a la Institución Cultural Española de Argentina. La Cultural, tanto la de Argentina (1912) como la del Uruguay (fundada en 1919), fue un exitoso proyecto iniciado y financiado por las colectividades españolas del Río de la Plata. Esta iniciativa se vio obstaculizada por la Guerra Civil Española. Al respecto, es interesante el comentario del presidente de la Cultural, Luis Méndez Calzada en su viaje por Europa, quien salió al cruce de aquellos exiliados que llegaban a París con escasos recursos. Comentó desde el diario *La Nación* de Buenos Aires del 11 de noviembre de 1936, el alcance devastador para la ciencia de España y Argentina, al colapsar el intercambio científico-cultural puesto en marcha por Avelino Gutiérrez³, Cajal y Castillejo desde 1912, con más de veinte años de exitosa duración. Es interesante el testimonio de Méndez Calzada al contemplar el escenario que presencié en París con la primera diáspora de profesionales a la deriva:

“desde un punto de vista intelectual es apenador el espectáculo de la dispersión que estos tristes acontecimientos han producido en todo ese núcleo, valor actual y futuro, de hombres que tanto enaltecen la vida científica, dispersión física de una ráfaga que arrastra y aleja: dispersión moral, porque al calor de tantos nobles entusiasmos, unidos por un ideal se estaban formando focos de trabajo que ya atraían la atención mundial. Se trata de la generación que a costa de grandes desvelos se formó desde 1906 gracias al impulso de Ramón y Cajal y la Junta de Investigaciones y Pensiones en el extranjero...La vida española habrá de rehacerla, será una tarea de inauditos afanes empezando por la humilde noción de vecindad que, aun siendo instintiva en

1 Carta de Julio Palacios del 14 de septiembre de 1936, Fondos de la Institución Cultural Española. Esta correspondencia puede ser consultada en la Fundación Ortega y Gasset de Argentina.

2 Para medir la envergadura del intercambio entre Cajal y Avelino Gutiérrez, hay que enumerar quiénes dejaron sus huellas intelectuales en la sociedad argentina de aquellos años: Menéndez Pidal, Ortega y Gasset, Julio Rey Pastor, Augusto Pi y Suñer, Blas Cabrera, Adolfo Posada, Eugenio D’Ors, Américo Castro, Amado Alonso, Manuel Gómez Moreno, Gonzalo Rodríguez Lafora, Sebastián Recasens, Luis y Felipe Jiménez de Asúa, Agustín Millares Carló, José Casares Gil; los jesuitas Eduardo Vitoria, Luis Rodes y José Laburu; Hugo Obermeier, Luis Olariaga, Manuel Montoliú, Andrés Ovejero, Pío del Río Horteiga, María de Maeztu, Lorenzo Luzuriaga, Ángel Cabrera, Gustavo Pittaluga, Pedro Ara, Esteban Terradas, Enrique Moles, Eduardo García del Real, Ots Capdequí, Claudio Sánchez Albornoz, Gregorio Marañón, y Julio Palacios.

3 Médico de origen santanderino que apostó por la ciencia española e hispanoamericana a partir del Premio Nobel de Ramón y Cajal (1905). Este científico fue el verdadero inspirador de la Institución Cultural Española en su intercambio con la Junta para Ampliación de Estudios.

toda agrupación humana, aparece muy lejana cuando todavía las armas no han cesado en su obra destructora. La primera será tolerarse, convivir, no ver eternamente un enemigo en el habitante de la acera de enfrente. La dura experiencia de la lucha, al precio de tantos sacrificios, traerá una comprensión más clara de problemas que no se plantearon allí con más o menos agudeza que en otras partes, sino porque fueron deformados por el odio.

España que conocía ya muchas veces la hora máxima de la depresión, tendrá que realizar ahora, para resurgir, el esfuerzo mayor de su historia”.

En ese mismo esfuerzo colaboró en 1937 el científico Bernardo Houssay (Premio Nobel de Ciencias, 1946) desde su Instituto de Biología, quien organizó una colecta desde Argentina para financiar a jóvenes científicos que se encontraban a la deriva en el extranjero, sin recursos o becas de estudio.⁴ El propio Houssay recordaba en el documento que acompañaba la colecta, que junto a nombres ilustres, se encontraban figuras menos conocidas quienes con gran esfuerzo habían levantado la ciencia española moderna, que peligraba en esa situación extrema. “Hoy, dice el redactor, por la terrible guerra desencadenada sobre España, la mayor parte de esos hombres, los de nombres ilustres y los modestos investigadores están desperdigados por el mundo, abandonados sus laboratorios y las bibliotecas donde tantos años han trabajado, sin recursos, sin perspectivas ni para su obra ni para su vida, amenazados de quedar irreparablemente quebrantados en su moral y en su fe en la ciencia y en los hombres. Nunca acentuaremos demasiado el gravísimo peligro que corre la ciencia española de interrumpirse y perecer repentinamente”. Y añade Houssay un dato no menor: la ayuda “es ajena en absoluto a todo bando político”.

En los festejos para las Bodas de Plata de la Cultural en noviembre de 1939, según relata Ortega en su intervención en el evento, Houssay habría rememorado “con fértil sobriedad” los méritos de esa institución. En palabras de Ortega, la Cultural resultó ser una máquina creada para destacar los logros de la producción científica, artística y literaria de España “y no puede desconocerse que su eficiencia fue fulminante”. El secreto de su rendimiento, aseguraba Ortega, es porque estaba bien hecha y la vigilancia sobre su funcionamiento se debía sobre todo “a un gran español, a la vez un gran argentino” que fue Don Avelino Gutiérrez. Pero también homenajeaba a quienes se habían agrupado en torno a él, colaboradores que siguieron su designio. No se mencionaba a la Junta en dispersión, pero sí se alentaba a la Cultural a seguir adelante bajo un nuevo formato con nuevos proyectos⁵.

Lo que no se dice es que la Institución sufrió los efectos de la gran debacle al no poder organizar sus cursos, y debió recurrir a los exiliados en el extranjero para ocupar su cátedra en la Universidad de Buenos Aires. En esta situación, en 1936, Méndez Calzada le ofreció a Américo Castro en París, dar cursos sobre la España Medieval; y a Estaban Terradas, ocupar el vacío que había dejado Julio Palacios, a quien el gobierno republicano le negó la

4 Bernardo Houssay logró crear un fondo de emergencia económica que se denominó Junta Argentina de Ayuda a los Universitarios Españoles.

5 Discurso en la Institución Cultural Española de Buenos Aires. Este discurso tuvo lugar el 11 de noviembre de 1939 en el Museo de Arte Decorativo, para las Bodas de Plata de la Cultural. Fue publicado como “Brindis en la Institución Cultural Española de Buenos Aires”, Obras Completas, Tomo V, Editorial Taurus, p. 445.

salida de España invitado por la Cultural.⁶ Todo ello pone en evidencia el efecto devastador del colapso científico transatlántico que marcó el exilio de muchos profesionales, físicos, químicos, médicos, juristas, filósofos, pedagogos, lingüistas, historiadores, gentes de actividades docentes y periodísticas que la fatalidad trágica de la guerra española, como la definía Houssay, dejó sin sustento económico. Hubo inclusive quienes recurrieron a la Cultural para sobrevivir interinamente, como fue el caso de María de Maeztu, para luego quedarse en el país el resto de su exilio.

Américo Castro, Francisco Ayala, Pío del Río Hortega, Lorenzo Luzuriaga, García Morente, Sánchez Albornoz, Jiménez de Asúa, fueron algunas de las personalidades que eligieron el exilio argentino en distintas etapas y circunstancias. Conocían su sociedad y las colectividades como también el nivel académico de sus universidades, al haber dictado en los años 20 y 30 distintos cursos en la Cultural. Este no fue el caso de Ortega y Gasset, ya que, a pesar del éxito rotundo que significó su gira en 1916 para los incipientes estudios de filosofía en el país, en sucesivos viajes prescindió de la Cultural, hasta que en 1939 fue convocado nuevamente para los festejos de sus Bodas de Plata en representación de los profesores españoles que habían ocupado su cátedra. El colapso de la Junta de Madrid fue la primera gran ruptura que dejaría pendiente la continuidad del proyecto. Tal como expresó el propio Ortega en su discurso, “saber seguir, señores es virtud pareja a saber guiar”, dando a entender que se iniciaba otra etapa en el intercambio científico.

Al respecto, es interesante el comentario del diario *El Mundo* de Buenos Aires, del 16 de noviembre de 1939. En sus columnas, se hace referencia a que se ha malogrado con el golpe de Estado el esfuerzo transatlántico establecido con Cajal. “La Junta para Ampliación ha sido borrada de la vida española y los hombres que representan la ciencia y el saber de España andan dispersos por el mundo”. Esta misma fuente periodística daba a entender que las Bodas de Plata de la Cultural se llevaban a cabo “en la amargura de ver aniquilado en estos instantes el esfuerzo creador producido en tierras de España y que determinó en la Argentina el nacimiento de la Institución”.

Cada exilio es, indudablemente, una trayectoria personal. En la vida de Ortega, su largo exilio deambulando por el mundo europeo comenzó con las amenazas de sectores extremistas del Frente Popular y de estudiantes exacerbados que, según le cuenta él mismo minuciosamente a Victoria Ocampo en una carta del 21 de septiembre de 1936, lo habrían forzado a firmar un manifiesto a favor de la República, en total desacuerdo con sus propuestas ideológicas. Los detalles de su partida a Francia son conocidos por sus biógrafos: su hermano Eduardo, militante republicano, logró sacarlo de la Residencia de Estudiantes donde se había refugiado con su familia, y lo condujo con custodia al puerto de Alicante desde donde se embarcó a Francia. En Grenoble se instaló por unos meses, hasta tomar contacto con Victoria Ocampo a quien le pidió un préstamo; y otra colecta, a ser devuelta en el futuro viaje a Argentina, a sus seguidores de Amigos del Arte. A Victoria Ocampo incluso le comentó que, si se quedaba en Madrid un día más, posiblemente hubiera corrido la suerte de otros colegas que fueron ajusticiados; ya fuese de un lado o del otro, alguien hubiese acabado con su vida.

6 Cartas de Julio Palacios a los miembros de la Cultural. Estos Archivos de la Cultural se encuentran preservados en la Fundación Ortega y Gasset de Argentina.

Cuando llegó la ayuda monetaria de Argentina, los Ortega se mudaron a París, a ese mundillo que describió Méndez Calzada. En 1937, ante la insistencia de Bebe Sansinena de que viajara a Buenos Aires a dictar cursos bien pagados en Amigos del Arte, él postergó su viaje a América y se retiró a dar conferencias en Holanda. Luego de una delicada operación en París que casi le costó la vida, en 1938 decide tomarse un descanso en Portugal. En todo su recorrido por Europa seguía vigente la invitación de Elena Sansinena de Elizalde, la que por varios motivos personales y por el ambiente desapacible que se vivía en Argentina a raíz de la Guerra Española, se postergó hasta 1939. Ortega no se alejó de Europa hasta que el destino de sus hijos se solucionó con la integración de los dos varones al frente nacionalista. Después de muchos esfuerzos diplomáticos, Soledad que no se había apartado de sus padres durante el exilio, partió para una escuela de Gales a ocupar un puesto de lectora de español. A su regreso en 1939, la familia decidió definitivamente retornar a Francia para emprender desde allí el viaje a Sudamérica.

Con el avance de Hitler sobre Europa, y sobre París, muchos exiliados se desplazaron hacia otros escenarios, lejos de la violencia y destrucción del ambiente bélico europeo. Los Ortega (Rosa, Soledad y el filósofo) desembarcaron en el puerto de Buenos Aires cuando sirenas portuarias ya anunciaban el inicio de la Segunda Guerra Mundial.

Hay que tener en cuenta que el desplazamiento de profesionales de diversas ideologías entre 1938 y 1940 hacia Buenos Aires no se debió únicamente a la diáspora de republicanos, una vez perdida la guerra en España. Luzuriaga, María de Maeztu, y García Morente, entre otros, se encontraban en Argentina desde 1938, intercambiando con Ortega correspondencia sobre la posibilidad de subsistir en la vida académica del país. Desde esta perspectiva, Ortega estaba sumamente interesado en la situación de las editoriales, en especial su casa de toda la vida, Espasa Calpe, radicada en Argentina. Venía al país con un proyecto de alta cultura con esa casa editorial, con la idea de publicar una colección de libros, dar cursos, y recrear un Boletín que sirviera para reorientar al lector en el caos ideológico y demagógico que se desató en ambos bandos, justificando las matanzas de la guerra civil. Para unos (el sector católico de derechas), era guerra “santa”; para sus opositores los republicanos, guerra legítima. El cronista hispanoargentino Fernando Ortiz Echagüe, corresponsal del diario *La Nación* de Buenos Aires en el extranjero, los rotula como “rebeldes” y revolucionarios a los nacionalistas, y los leales a la República como “gubernamentales”.⁷

Al margen de estas u otras interpretaciones, algunas con matices de propaganda exacerbada, la realidad es que de uno u otro lado, el profesional buscaba en el extranjero modos de solucionar sus necesidades económicas. Para los que vivían de la pluma o de la cátedra, la prioridad laboral era dificultosa ante la competencia del profesional local. En ese ambiente competitivo, Ortega entendió que el papel que debían jugar las editoriales españolas en Sudamérica era trascendental. En el triángulo Espasa Calpe-Losada-Sudamericana, que se formó dentro de los negocios relacionados con el libro español, estas empresas ejercieron un papel importante en el mantenimiento de los exiliados ya que la publicación y difusión de sus obras dependía de su funcionamiento en la sociedad argentina. En la crisis interna de su editorial, Espasa-Calpe, de la cual se hicieron eco María de Maeztu, Manuel García Morente,

7 Para mayores detalles, ver Ortiz Echagüe, F. (2018) *Crónicas de la República y la guerra civil*, recopilación de Luis Sala González, Madrid: Editorial Espuela de Plata.

Lorenzo Luzuriaga y Gregorio Marañón, el críptico comentario de Ortega a sus colegas era que los de Calpe no habrían registrado la importancia del colapso del libro español en Hispanoamérica. Ortega no solo pretendió asegurarse en su casa editorial de una fuente de ingresos estable en su estadía en Argentina, sino que también insinuó que Mariano Olarra a cargo de la dirección de Calpe necesitaba saber cómo conducirse entre porteños, difíciles de manejar, y que él estaría dispuesto a aconsejarlo si era necesario.

Ortega, quien conocía a fondo el estilo de vida de los porteños, describe a la ciudad de Buenos Aires como un gigante inmenso e impersonal, donde pulsaba violentamente una fauna atroz de factoría, ciudad consumista de audacia criolla, prisa y fuerza que empujaba su destino hacia lo alto, y movía las turbinas de la República hacia el progreso. Este impulso urbano convivía con su faz pastoril que demora y apacigua la “bronca torrencera” de sus masas. En esas inmensas aglomeraciones urbanas que experimentó él mismo caminando por la calle Corrientes, en el monstruoso tamaño de sus calles y edificios, todo grupo humano se fragmentaba. Así, daba a entender que los exiliados de uno u otro sector, con distintas fechas de arribo, o aquellos sin filiación de partido como era su caso, se encontraban agrupados en proyectos que no se cruzaban social o profesionalmente. Se asociaban unos y otros en torno a editoriales de signos políticos determinados, pero todos a la postre eran exiliados y en esa condición compartían una misma experiencia traumática sobre lo que había ocurrido en España. Ortega hace alusión a que lo “consabido” sobre la guerra española que el argentino, ni siquiera el residente español, conocía a fondo, era lo que los unía.

En *Meditación del Pueblo Joven* en la Universidad de La Plata en noviembre de 1939⁸ Ortega, quien ya venía trazando ante el público argentino desde la Cultural el perfil del “tenaz mito del extranjero”, de aquel transeúnte que viene y se va, el que roza por un momento la existencia del otro esta vez, y con cierto enfado, encara el asunto de las suposiciones criollas que creen juzgar su situación personal o pública como exiliado. Conviene tener presente sus propias palabras, al verse vapuleado por argentinos que le son hostiles, o encubiertamente critican sus silencios o su neutralidad autoimpuesta. Como europeo, Ortega plantea primero el dilema desde la crisis internacional. El desconocimiento a nivel universal era el gran problema de la humanidad. Su comentario, significativo, es el siguiente: “una nación no sabe en puridad, ni una palabra auténtica de lo que pasa en otra nación, porque una nación es, ante todo, un sistema de secretos”.⁹ Secretos impenetrables para los extraños. De la intimidad de las naciones, Ortega pasa al drama individual. Como exiliado, él experimenta la misma impenetrabilidad e incomprensión aún en las cosas más simples y acotadas de su registro personal. Y dice textualmente lo siguiente:

“Y parejamente ninguno de los argentinos tiene una idea ni remota de quién soy yo entre y para mis compatriotas: para todos ellos para los que son amigos, como para los que me son hostiles...por mucho que les hayan oído hablar de mí sobre todo a estos últimos, a los hostiles ... Y no es que sea imposible conocerse... es muy sencillo –con una condición que conviviésemos en tiempo bastante largo”. Y añade: “Cuando un argentino oye a uno de estos hostiles enumerar contra mí las mayores

8 Ortega y Gasset, J. “Meditación del Pueblo Joven”, *Obras Completas*, Tomo IX, p. 262.

9 *Ibidem*, p. 267.

tremebundeces, no sospecha hasta qué punto las malentiende porque ignora todo lo que al expresarse así da ese enemigo mío por supuesto, lo que silencia acerca de mi persona, *pero está actuando* en él junto a su enemistad, junto a su aparente odio y tremebundez. Porque yo he convivido con la vida de ese hostil como él ha convivido con la mía: Nuestras existencias íntegras, están inscriptas mutuamente en nosotros – nos sabemos bastante bien y sabemos por qué decimos lo que decimos y sabemos que no decimos mucho que callamos...De ahí que me haga tanta gracia y me traiga tan sin cuidado toda esa hostilidad. Conozco su secreto que el argentino ignora”.¹⁰

Esta teoría de lo personal que comienza con “la impenetrabilidad de las naciones”, y acaba con una confesión íntima de lo consabido con sus pares los exiliados, anticipando hostilidades de estos últimos, da como resultado que el extraño es el argentino, e incluye en esta categoría a residentes españoles con más de veinte años en el país, “porque esos, claro está, no tienen tampoco la menor idea viva y exacta de lo que ha pasado en España en el último cuarto de siglo”. Amargamente se queja de que el de fuera, que podría ser el lector de *Sur* o de la revista *Nosotros*, o el de *La Nación* o del diario *La Prensa* o aquellos que lo han escuchado desde la cátedra universitaria, no entienden “el aparato registrador de nuestro ser”. Esto mismo incluye a esos españoles residentes que le son hostiles, “fingen ante ustedes saber cuál es mi situación política, pero en verdad es que no lo saben, y que yo sé que no lo saben, y así hasta el infinito”.

A pesar de este exabrupto de sinceridad ante un público joven de la Universidad de La Plata que casi no lo conoce, Ortega en su última estancia en el país, entre rupturas y desencuentros personales, con amistades erosionadas por la guerra, continuó con su docencia filosófica desnudando sus ideas ante un público atento como fue el de Amigos del Arte de donde provienen muchos de los discípulos más cercanos a su pensamiento.

En el contexto histórico argentino, hablar de “discípulos” entre los exiliados del 39 o de la democratización del libro español por exiliados republicanos en la cosmopolita Buenos Aires, es una tarea imposible de dilucidar. En primer lugar, la cultura literaria argentina estaba bien desarrollada con escritores y editores que buscaban su propia identidad literaria, independiente de la tradición y creatividad española. En cuanto a la situación de los “discípulos” españoles, solamente tres personas cercanas a Ortega siguen de cerca su pensamiento en Argentina: Manuel García Morente, Lorenzo Luzuriaga y María de Maeztu. Esta última es la más interesante porque María tiene su propio público femenino, mujeres de élite para las cuales ella da cursos a nivel privado. Atrapada entre la razón histórica de Ortega, a quien admira, y el ideario católico de su hermano Ramiro de Maeztu, María no concibe el silencio de Ortega respecto de la guerra como si ésta no existiera; pero le irrita aún más su empedernido laicismo. Para María, la razón histórica del maestro adolece de la dimensión cristiana, en la cual la historia no solo de España sino de Occidente sería más humana y unificadora¹¹.

10 *Ibidem*, p. 267.

11 Maeztu, M. de (1941), *Historia de la cultura europea, la Edad Moderna. Grandeza y servidumbre*, Buenos Aires: Juventud Argentina. El libro de María en la portada explica que es “un intento de ligar la historia pretérita a las circunstancias del mundo presente para hallar una explicación a los conflictos de la hora actual”. La obra está dedicada a las mujeres de la República Argentina y Santiago de Chile que asistieron al curso de sus conferencias.

En la docencia de María en su exilio argentino se desarrolla otra clave diferencial de la razón histórica orteguiana de *En torno a Galileo*, *El Tema de nuestro Tiempo*, *La Rebelión de las Masas*, *Ideas y Creencias* y *El Hombre y la Gente*. En la opinión de María, no era la cultura social un fenómeno de mera mutabilidad laicista.

Luzuriaga publicó manuales y textos de pedagogía para argentinos, donde se discute la educación y el papel del Estado en tiempos de peronismo autoritario; su pedagogía defiende la libertad cultural y educativa al modo de Ortega, con ciertos matices liberales en los que disiente de su maestro, pero sin negar sus complejas enseñanzas sobre la autenticidad, es decir, el “llega a ser lo que eres”, condiciones irrefutables para la plena realización del alto destino argentino. Indudablemente, Luzuriaga fue quien mantuvo vivo el pensamiento orteguiano en su cátedra del interior en Tucumán, o en sus Cuadernos de trabajo porteños. Como gesto de amistad, el propio Ortega, al partir, dejó en sus manos la difusión de *Revista de Occidente*.

Los demás exiliados que permanecieron en Argentina, por ejemplo, Francesc Cambó se dedicó a los negocios, entre ellos la editorial Sudamericana de su correligionario catalán López Llausás y Rafael Vehils¹². Sánchez Albonoz, con la ayuda de la Fundación Rockefeller creó un instituto de estudios medievales, y dejó discípulos en Argentina, todavía en actividad. Jiménez de Asúa, desde su cátedra universitaria también imprimió su sello profesional, y dejó un legado de seguidores en el mundo legislativo y del Derecho Penal argentino. Otro exiliado que dejó discípulos fue el histólogo Pío del Río Hortega. Estos tres exiliados ya habían pasado por la Cultural, dejando abierto desde los años 20 el camino para la formación de futuras generaciones de intelectuales argentinos. En cambio, dos personalidades relevantes de la República española, Clara Campoamor y Niceto Alcalá Zamora, decididamente se apartaron de la docencia y de la política: Campoamor, sin dejar rastros de su labor femenina republicana dedicada a traducciones y actuando “de tapadillo” en un estudio jurídico; Don Niceto entregándose a estudios históricos de escaso contenido político. El primer presidente de la República vivió en Argentina con bajo perfil luego de su descargo en 1942 en el diario *La Nación* sobre su destitución del gobierno republicano¹³ donde alegaba ante sus correligionarios republicanos y franquistas “que la nacionalidad no se arranca, la nacionalidad está en el alma”.

Con respecto a Ortega, él fue sin duda uno de los autores más leídos por sus admiradores argentinos, que provienen mayoritariamente del lector común, del que lo ha seguido desde el diario *La Nación*, la *Revista de Occidente* y *El Espectador*. Otros, en cambio, surgen del ambiente de Amigos del Arte como, por ejemplo, Máximo Etchecopar¹⁴, Jaime Perriau, ambos involucrados en ocuparse de los negocios de Ortega con Espasa Calpe, pero también discípulos que siguieron de cerca el desarrollo de las ideas de Ortega en Argentina, Europa y

12 Vinculado a esta editorial en la persona de Rafael Vehils, la ICE (Institución Cultural Española) publicó en los años 40 y 50 los cinco tomos de los Anales de la Institución, significativo registro histórico de las actividades científicas y culturales entre 1912 y 1930.

13 Palabras de su discurso que se realizó en el Teatro Politeama, publicadas en el diario *La Nación* del 2, 16 y 23 de junio de 1942, con el título de “La hora de América en el dramático discurso de Alcalá Zamora”.

14 Etchecopar, M. (1983), *Ortega en la Argentina*, Buenos Aires: Institución Ortega y Gasset. Etchecopar, M. (1946), *Con mi generación*, Buenos Aires: Editorial Nuestro Tiempo.

Estados Unidos.¹⁵ En Salta, Roberto García Pinto¹⁶, junto a uno de los hijos de Bebe Sansinena de Elizalde, también fueron fieles comentaristas de la obra de Ortega. Publicaron libros sobre interpretaciones históricas derivadas de conferencias o conversaciones con el propio Ortega en sus incursiones sobre la razón histórica en la Argentina.¹⁷ Ellos quisieron retomar el negocio editorial con el filósofo para revertir el fracaso de Ortega con Espasa Calpe de Argentina por órdenes del gobierno y directorio de Madrid, que le abortó su colección Conocimiento del Hombre y la alta docencia a que aspiraba Ortega entre su público. Por último, no podemos dejar de mencionar al sacerdote jesuita Ismael Quiles, eximio orientalista¹⁸, quien habiendo escuchado a Ortega disertar sobre “Ensimismamiento y Alteración” en su apertura en Amigos del Arte, dedicó un estudio profundo a su pensamiento filosófico, mientras sus correligionarios franquistas lo destituían de la docencia en España.

Los vaticinios del “fracaso” intelectual de Ortega entre argentinos (que, entre otros, con la ayuda de Guillermo de Torre, divulgó José Gaos desde Méjico sin haber pisado territorio nacional), no concuerdan con los testimonios periodísticos de la época donde se menciona el interés del público porteño quien atentamente siguió su docencia sociológica, desde Amigos del Arte aplicándola a la búsqueda de la “argentinidad”. Esta docencia orteguiana presentaba desafíos insoslayables a una sociedad apoltronada en su mito de eterna prosperidad que no quiso o no supo evaluar a fondo sus decires y advertencias sobre todo en el resurgir de masas que conducirán al peronismo populista. Sus conferencias en Amigos del Arte en 1928 sobre *La rebelión de las masas*¹⁹ fueron, en este sentido, un gran impulso reflexivo para movilizar la conciencia liberal porteña. Fragmentos de esta obra aparecieron en *La Nación*²⁰ y hubo una edición argentina de 1929. El asunto fue de tal importancia que Ortega, en su última docencia, encaró la crisis del liberalismo argentino en su artículo de *La Nación* “Del Imperio Romano”²¹.

Además de *El hombre y la gente* en Amigos del Arte, sus conferencias sobre la Razón histórica en la Universidad de Buenos Aires, y su *Meditación del pueblo joven* en la Universidad de La Plata donde disertó sobre el fenómeno del colonialismo (asunto que ya había aplicado al colono de Estados Unidos)²², Ortega retomó sus reflexiones sobre la identidad argentina. Las completó en su discurso de la Cultural donde insistió en el polémico tema de

15 Perriau, J. (1970), *Las generaciones argentinas*, Buenos Aires: Editorial Universidad de Buenos Aires.

16 García Pinto, R. (1989), *Al paso de las ideas*, Salta: Fundación de Canal 11.

17 Elizalde, L. (1977), *Estudios de Historia Argentina*, Buenos Aires: Editorial DEA.

18 Quiles, I (SJ) (1991), *Estudios sobre Ortega y Gasset, Obras Completas*, Vol. II, Buenos Aires: Editorial Depalma.

19 Institución Cultural Española (1953), *Anales*, T. III, 1926-1930, Segunda parte, Buenos Aires. En el capítulo XXXII, titulado Segunda visita a la Argentina de don José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas* aparece bajo los títulos de “La edad de nuestro tiempo”, “El sexo de nuestro tiempo”, “El nivel de nuestro tiempo”, “El peligro de nuestro tiempo”, pp. 192-207.

20 *La Nación*, “La rebelión de las masas I”, 1º de diciembre de 1929; y “La rebelión de las masas II”, 8 de diciembre de 1929.

21 Ortega y Gasset, J., “Del Imperio Romano”, *La Nación*, 30 de junio, 28 de julio, 11 de agosto y 25 de agosto de 1940.

22 Ortega y Gasset, J., “Los nuevos Estados Unidos”, *La Nación*, 22 de marzo de 1931; “Sobre los Estados Unidos”, *La Nación*, 6 y 8 de agosto y 16 de septiembre de 1932.

la herencia española sintetizada en su célebre frase de “La España que la Argentina fue”, gigantesca trayectoria de un pasado común que Ortega deja para futuros investigadores.

Ortega era plenamente consciente de que en el espinoso asunto de “la argentinidad” había detractores y defensores del colonialismo hispano. La discusión fue un proceso de larga data entre intelectuales y periodistas. Antes de su llegada a Argentina en 1916, José María Ramos Mejía, Carlos Octavio Bunge, José Ingenieros, Joaquín V. González y Ricardo Rojas, desde distintas perspectivas ideológicas, habían planteado el dilema de la historicidad hispana y la transformación de la sociedad argentina desde las multitudes revolucionarias de origen criollo o del aluvión inmigratorio transformador de la herencia española en el Río de la Plata. Antonio Atienza y Medrano, ex-krausista republicano, había iniciado en 1903, desde la revista de las colectividades españolas *España*, un intenso diálogo con el historiador español Rafael Altamira respecto del dilema identitario argentino y el problema de la decadencia española marcado por el desastre del '98. Ortega se había manifestado al respecto en varios artículos del diario *La Prensa* de Buenos Aires (1911-1913), cuestionando la matriz de América. En otros viajes sucesivos, aludió al problema de la argentinidad con nuevos protagonistas que emergen de su crítica a las idiosincrasias argentinas en sus dos ensayos de 1929 “El hombre a la defensiva” y “La Pampa promesa”. De esta gran polémica suscitada desde *El Espectador* surgen reacciones críticas desde el periodismo y la literatura argentina, cuestionando sus insinuaciones sobre el proceso de formación de la nación argentina. Entre los participantes de esta polémica desde el punto de vista criollo mencionamos a Raúl Scalabrini Ortiz en su libro *El hombre que está solo y espera* (1931), con un análisis incisivo sobre el porteño de la calle Corrientes y Esmeralda. Roberto Giusti, director de la Revista *Nosotros*, en “Los ensayos argentinos de Ortega y Gasset”, hace hincapié en el factor geográfico-económico, citando la obra de Juan Agustín García “La ciudad indiana” y los ensayos sociológicos de José Ingenieros, puntualizando que los ensayos de Ortega eran sólo “otro ligero intento de definir el alma argentina ya hecho por Sarmiento, Ingenieros o Bunge”.

Completa este panorama crítico *Historia de una pasión argentina* (1937), de Eduardo Mallea, quien se refiere a la Argentina invisible que, a su entender, Ortega escasamente percibió. Le siguió *Radiografía de La Pampa* (1942) de Ezequiel Martínez Estrada, quien cuestiona el mito pampeano del gaucho y de la eterna prosperidad. El crudo análisis de Martínez Estrada profundiza en esos otros mitos del crisol de razas, conquistas e inmigraciones que conforman la turbulenta conciencia nacional. Es, además, crítico del Estado argentino, “aparato insensato” en un país hipotecado por fortunas mal habidas. Sugiere este autor que Ortega fue demasiado benevolente con las élites agroganaderas de La Pampa como promesa.

Las repercusiones de este encendido debate que también se dio en la prensa nacional con la intervención de innumerables protagonistas, llega hasta el *Adán Buenosayres* (1948) de Leopoldo Marechal, quien se mofa allí del estatus del neo-criollo. De estos pincelazos nacionales provocados por los ensayos de Ortega emerge una literatura introspectiva, burlona y ácida que socava la búsqueda de lo hispano en la identidad argentina vista por Borges. No solo la literatura; también la convulsionada historicidad y la sociología de los argentinos se vieron afectadas por este aluvión de críticas. En los años 30, se pone en marcha una dura polémica sobre la historia del derecho colonial y el caciquismo hispano, entre otros temas, en los cuales intervinieron el historiador español Rafael Altamira y el historiador argentino Ricardo Levene.

En su último viaje durante su exilio en Argentina, Ortega intentó sintetizar su propia versión ante la contestaría Hispanidad reclamada en aquellos años de posguerra civil desde la derecha franquista como también desde la izquierda republicana en Argentina. En su última docencia en el país, reflexiona para los 25 años de la Cultural de cara a las autoridades del país sobre estos temas que él considera de gran envergadura histórica. Dice al respecto Ortega: “Es un error -a mi juicio- pensar, como siempre por inercia mental se ha pensado, que estos pueblos nuevos creados en América por España, fueron sin más España, es decir, homogéneos a la Metrópoli y homogéneos entre sí, hasta un buen día en que se libertaron políticamente de la madre Patria e iniciaron destinos divergentes entre sí. Pues bien; mi idea –fundada en el estudio del hecho colonial en toda su amplitud; por tanto, no sólo en la colonización española sino en la de los otros pueblos de Oriente y Occidente, ahora y en otros tiempos- es totalmente inversa. Bajo tal nueva perspectiva lo que yo veo es que la heterogeneidad en el modo de ser hombre se inicia inmediatamente; crece y subsiste en la etapa colonial. El hombre americano, desde luego, deja de ser sin más el hombre español, y es desde los primeros años un modo nuevo del español. Los conquistadores mismos son ya los primeros americanos. La liberación no es sino la manifestación más externa y última de esa inicial disociación y separatismo; tanto que precisamente en la hora posterior a su liberación, comienza ya el proceso a cambiar de dirección. Desde entonces –y cualesquiera sean superficiales apariencias y verbalismos convencionales- la verdad es que una vez constituidos en naciones independientes y marchando según su propia inspiración, todos los nuevos pueblos de origen colonial y la metrópoli misma, caminan, sin proponérselo ni quererlo y aun contra su aparente designio, en dirección convergente; esto es, entre sí y al mismo nivel, se irán pareciendo, cada vez más, irán siendo cada vez más homogéneos. Bien entendido, no que vayan asemejándose a España, sino que todos, incluso España, avanzan hacia formas comunes de vida. No se trata, pues, de nada que se parezca a eventual aproximación política, sino a cosa de harto más importancia: la coincidencia progresiva en un determinado estilo de humanidad”²³.

Admite Ortega que en el transcurso de la historia hubo tiempos de tristeza o dulzura, de esplendor y miseria, en la secesión hacia las repúblicas emancipadas, momentos de hostilidad en que se le da la espalda a la Madre Patria, pero, aun así, lo que no se pierde en el tiempo histórico y cósmico (“somos algo común en todo tiempo”), es la tradición compartida: “ese tesoro de lo consabido, de lo que hemos vivido juntos” que nadie puede quitar.

Luego de esta honda lección de razón histórica que Ortega define como razón narrativa, en el mismo contexto de los festejos de la Cultural, disertó sobre Luis Vives y la fe que se volatiliza²⁴, ejemplo de exiliado, de los miles de españoles que a largo de su historia España expulsó. Con este personaje renacentista, él se mimetiza como exiliado, asumiendo que también los suyos eran tiempos de transición histórica y de crisis del intelectual en la incertidumbre de un futuro no del todo definido. Relacionado con estos “sentires”, Ortega percibe no solo la crisis en las creencias, sino también en la filología, en el lenguaje coti-

23 Ortega y Gasset, J., Discurso en la Institución Cultural, *op. cit.*

24 Ortega y Gasset, J., “Juan Luis Vives y su mundo”, *Obras Completas*, Tomo IX, p. 441. En *La Nación*, “Vives, humanismo y renacimiento”, 24 de noviembre de 1940 y los artículos sobre Vives del 1°, 15 y 29 de diciembre de 1940.

diano, en el sacramento de la comunicación que fallaba porque nadie se entendía hablando. Este fue el eje central de su *Meditación del Pueblo Joven*.

Ortega, un pensador sin cátedra, sin libros de referencia, con problemas editoriales, sus obras mal traducidas y escasamente distribuidas, sin control de sus derechos de autor, y escasos recursos económicos, antepone la preocupación del vocablo y la comunicación a todas estas dificultades. En Argentina, donde se hablaba el castellano, el problema del idioma se había convertido en una verdadera pesadilla. Lo que más le dolía era la tenaz mala inteligencia con que se entendían sus palabras. A su criterio, la gente en Argentina canta por su cuenta, con frivolidad (hablando como canta el jilguero), utilizando fórmulas envejecidas, evasivas; o con la tiranía del lenguaje con que el vulgo se había acostumbrado a contraoponer libertades y tiranías.

Es en este punto en que anuncia: “si yo continúo algún tiempo en la Argentina, y si en la Argentina interesan de verdad las exploraciones insospechadas del puro pensamiento, intacto de política ... yo expondría en Buenos Aires por vez primera, lo que creo haber hallado sobre este asunto, ideas que pudieran ser de gran velamen y constituyen nada menos que los principios de una nueva filología”.²⁵ Este sería tema principal para el libro que tenía proyectado (que nunca se materializó por sus andanzas de exiliado), como comenta el periodista argentino León Dujovne acerca de la falta de concreción sobre la Aurora de la Razón histórica.²⁶

Ortega aclara ante un público sensible a defender como Borges²⁷, el idioma de los argentinos, que no se trata de preservar una lengua estática, ya que el vocablo adquiere distintas significaciones, matices equívocos según quien lo dice o quien lo oye. De lo que se queja es de la intoxicación del idioma hasta el punto de no entenderse hablando: “para decir algo tenemos que renunciar a decir todo lo demás”. Y otra frase suya será “la situación se encarga de decir lo que nuestra habla silencia”. En su opinión, no bastaba con compartir una lengua para entenderse de verdad. Debían de conocerse los que hablaban, porque detrás de juicios y apreciaciones acerca de la integridad de un pensador existe una vida con su capacidad de selección y libertad de conceptos y acción. Ortega reacciona contra las conversaciones que encrespan y destruyen el lenguaje desde las “malas inteligencias”. En esta misma conferencia en La Plata, defenderá su oficio de filósofo como una persona que se compromete a dejar hablar a las cosas.

Antes de partir encaró desde la radio una magistral lección de filosofía antropológica en su *Meditación de la Criolla*²⁸ donde estableció, después de mucho meditar sobre este asunto, cuál era el rol de la mujer en el nuevo mundo sudamericano desde la conquista, pasando por el mestizaje con el nativo en período del virreinato, la colonización, con las inmigraciones más tardías, con gentes conviviendo a tres mil metros de altura, en el medio urbano o rural. La mujer era la gran portadora genética de la transformación de todo un continente. A pesar de que se le acusaba de no ser feminista, desde el diario *La Nación*, Ortega dejó constancia

25 *Meditación del Pueblo Joven*, *ibidem*.

26 Dujovne, L. (1968), *La concepción de la historia en la obra de Ortega y Gasset*, Buenos Aires: Rueda.

27 A propósito de “El idioma de los argentinos”, del cual fue autor Borges, habría que tomar en cuenta la polémica entre la *Gaceta Literaria* de Madrid y la revista *Martín Fierro* del año 1927, en el que se llevó a cabo una gran discusión acerca de la lengua utilizada por los argentinos. El opúsculo de *El idioma de los argentinos* se publicó en *La Gaceta Literaria* el 15 de julio de 1928.

28 Ortega y Gasset, J., *Meditación de la Criolla*, Obras Completas, Tomo IX, pp. 230-250.

de la importancia de la mujer en la historia y su influencia civilizadora en una cultura como era la hispana, machista en su predominio social, cultural y antropológico.

En su última contribución docente en Argentina, si se leen los textos de sus artículos y conferencias, Ortega intenta cerrar esta problemática incesante de una identidad, no solo a nivel nacional sino continental en Sudamérica. Sus textos son de una riqueza estimulante, provocativa, que tomó tiempo y generaciones comprender la profundidad y el alcance de sus conceptos. Sin embargo, sus esfuerzos reflexivos de 1939 de cara al argentino se vieron obstaculizados por España, al no poder solucionar su proyecto con Espasa Calpe, lo que le provocó una gran crisis personal depresiva en 1941. Con escasos recursos para abrir una editorial propia, esperando inútilmente un préstamo del Banco Nacional que le fue denegado, se le pedían dobles garantías para cualquier emprendimiento que en su condición de exiliado no podía afrontar. Incluso ante sus colegas catalanes, la editorial sudamericana de López Llausás le exigía el mismo requisito. Sin poder solucionar su supervivencia económica, Ortega decidió retornar a Europa con gran consternación de exiliados mejicanos, y residentes argentinos que presumían que dejaba el país, la América de la libertad y la democracia para retornar a la Europa fascista, con el aval de Alemania y de Franco. Lejos de esta realidad, y de las hostilidades que se descargaron contra Ortega por su súbita partida, el hecho es que sin dinero disponible, él tuvo que pedir adelantos a Calpe para su viaje en un barco sin lujos camino de Portugal. Frustrado con los argentinos, como le comentó a Máximo Etchecopar en carta del 5 de diciembre de 1943, cortó amarras, incluyendo con Victoria Ocampo y otros seguidores de Amigos del Arte. Esta fue su gran ruptura con la Argentina; la continuidad la darán discípulos y lectores de su obra, quienes después de su muerte recuperarán críticamente el legado de su pensamiento, que no necesariamente se preservó en los círculos universitarios donde sigue ausente por prejuicios políticos, sino en el lector común que lo lee con fruición y todavía goza de su lucidez y claridad, sin olvidar la definición del filósofo en *Meditación del Pueblo Joven* que dejó caer en 1939, como aquel que se compromete a dejar hablar a las cosas para dar paso al verdadero pensar, abriendo los ojos del que escucha, y “hacerle ver lo que yo creo ver con toda evidencia”.

Cuando Ortega falleció en 1955 la consternación entre sus seguidores fue enorme. Quien supo convertirse en el gran discípulo de Ortega en Argentina fue Julián Marías, autor de varios artículos en *La Nación* sobre el maestro y sus relaciones con el país. En el ámbito de las memorias personales, María Elena Ramos Mejía y Julio Noé²⁹ también dejaron testimonios de su afecto hacia el filósofo.

Una vez restaurada la democracia en Argentina con la asunción de Raúl Alfonsín como presidente, la presencia de Ortega y Gasset en Argentina volvió a tomar impulso.

Una frase del profesor Eugenio Pucciarelli en 1983, en un encuentro de intelectuales organizado por el Banco de Boston, es perfectamente actual y de un Ortega que sigue vigente. Al retomar el país la democracia después años de dictadura, recordando el “argentinos a las cosas” del filoso transeúnte que rozó un momento de la historia del país, decía lo siguiente: “Mucho haríamos los argentinos, y para bien de la comunidad entera, si nos impusiéramos como deber la exigencia del rigor en los dos planos gemelos del saber y la

29 Compañero del viaje de Ortega en 1916. Noé, J. (s/f), “Ortega y la Argentina”, Revista de la Universidad de Buenos Aires, 5° Época, Año II, p. 176.

conducta, y sobre esta base, afrontar el porvenir que se nos viene encima incontenible, pero hacerlo con los instrumentos que nos brinda un saber plenamente apoyado sobre la realidad. Ortega ha señalado el camino. Todavía es hora de recoger y asimilar su mensaje”³⁰.

Referencias

- Atienza y Medrano, A. (1903), “La inmigración española. Impresiones de la cuestión. Precedentes”, I, *Revista España*, 9 de julio, 17 y 25 de julio.
- Atienza y Medrano, A. (1904), “El alma española en América,” V, *Revista España*, 9 de octubre.
- Atienza y Medrano, A. (1905), “El alma española en América”, *Revista España*, X, 16 de febrero.
- Bunge, C. O. (1903), *Nuestra América*, Barcelona: Imprenta de Heinrich y Cía. editores.
- Campomar, M. (2009), *Ortega y Gasset en la curva histórica de la Institución Cultural Española*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- Campomar, M. (2016), *Ortega y Gasset: Luces y sombras del exilio argentino*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- Dujovne, L. (1968), *La concepción de la historia en la obra de Ortega y Gasset*, Buenos Aires: Rueda.
- Elizalde, L. (1977), *Estudios de historia argentina*, Buenos Aires: Editorial DEA.
- Etchecopar, M. (1983), *Ortega en la Argentina*, Buenos Aires: Institución Ortega y Gasset.
- García Pinto, R. (1989), *Al paso de las ideas*, Salta: Fundación de Canal 11.
- Giusti, R., “Los ensayos argentinos de Ortega y Gasset: La Pampa promesas”, *Revista Nosotros*, enero 1930, número 248; “El hombre a la defensiva, *Revista Nosotros*, febrero 1930, número 249. Ambos se reprodujeron en su libro de ensayos *Crítica y polémica* editado en Buenos Aires en 1930.
- González, J. V. (1945), *El juicio del siglo*, Rosario: Editorial Rosario.
- Ingenieros, J. (1913), *El hombre mediocre*, Madrid-Buenos Aires: Editorial Renacimiento.
- Ingenieros, J. (1917), “Dos filosofías políticas”, *Revista de Filosofía Política*, N° 3, Mayo.
- Ingenieros, J. (1918), edición económica de las Obras Completas, revisadas y anotadas por Aníbal Ponce, *Sociología argentina*, Buenos Aires: Editorial J. L. Rosso.
- Ingenieros, J. (1923), “Historia, progreso y porvenir”, *Revista de Filosofía*, Marzo, Año IX, N° 2.
- Institución Cultural Española, *Anales (1953)*, Tomo III Segunda Parte (1926-1930), Buenos Aires: ICE.
- Levene, R. (1920), *Ensayos históricos de la Revolución de Mayo y Mariano Moreno. Contribución al estudio de los aspectos políticos, jurídicos y económicos de la Revolución de Mayo*, Buenos Aires.
- Mallea, E. (1981), *Historia de una pasión argentina*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Marechal, L. (1970), *Adán Buenosayres*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Martínez Estrada, E. (1942), *Radiografía de la pampa*, Buenos Aires: Editorial Losada.

30 Pucciarelli, E. (1983), “Ortega y el conocimiento absoluto” en *Ortega y Gasset y el destino de América Latina*, Buenos Aires: Fundación Banco de Boston, p. 17.

- Ortega y Gasset, J., *Obras Completas*, Madrid: Taurus.
- Ortiz Echagüe, F. (2018), *Crónicas de la República y la guerra civil*, Luis Sala González (recopilador), Madrid: Espuela de Plata.
- Pucciarelli, E. (1983), "Ortega y Gasset y el conocimiento absoluto", Ortega y Gasset y el destino de América Latina, Buenos Aires: Fundación Banco de Boston.
- Quiles, I. (SJ) (1991), *Estudios sobre Ortega y Gasset, Obras Completas, Vol. II*, Buenos Aires: Depalma.
- Ramos Mejía, J. M. (1952), *Las multitudes argentinas*, Buenos Aires: Editorial Kraft.
- Rojas, R. (1916), *La Argentinidad*, Editorial Librería La Facultad de Buenos Aires.
- Rojas, R. (1941), *Blasón de Plata*, Buenos Aires: Editorial Losada.
- Rojas, R. (1951), *Eurindia, Ensayos de estética sobre las culturas americanas*, Buenos Aires: Editorial Losada.
- Scalabrini Ortiz, R. (1983), *El hombre que está solo y espera*, Buenos Aires: Editorial Plus Ultra.

José Ortega y Gasset y María Zambrano: el intento fallido de establecer una relación intelectual bidireccional

José Ortega y Gasset and María Zambrano: the failed attempt at establishing a bidirectional intellectual relationship

*BEATRIZ CABALLERO RODRÍGUEZ**

Resumen: Es bien sabida la influencia que José Ortega y Gasset ejerció en María Zambrano, quien siempre se consideró su discípula, pese a que los senderos de su pensamiento pronto divergieron de la ruta trazada por el maestro. El propósito de este artículo es arrojar luz sobre el intento –fallido– de Zambrano de influenciar las ideas y actuación política de Ortega, lo cual ocurrió particularmente entre los años 1930-36. Para ello, se prestará especial a la correspondencia que tuvo lugar entre ambos durante estas fechas.

Palabras clave: José Ortega y Gasset; María Zambrano; segunda república española; pensamiento político; integración intelectual

Abstract: Ortega's influence on Zambrano is well-known. She always considered herself as her disciple, despite the fact that her thought diverged from the path of her maestro. The purpose of this article is to shed light on Zambrano's –failed– attempt to influence Ortega's ideas and political action between the years 1930-36. In order to do this, particular attention will be paid to their correspondence during this time.

Keywords: José Ortega y Gasset; María Zambrano; Spanish Second republic; political thought; political integration

1. Introducción¹

Es bien sabida la influencia que José Ortega y Gasset ejerció en María Zambrano, quien siempre se consideró su discípula, pese a que los senderos de su pensamiento pronto divergieron de la ruta trazada por el maestro. En contraste, rara vez se contempla la posibilidad de que esta relación intelectual haya podido adquirir algún carácter bidireccional. El propósito

Recibido: 09/07/2019. Aceptado: 15/11/2019.

* Profesora titular de Estudios Hispánicos en la Universidad de Strathclyde, Glasgow (beatriz.caballero@strath.ac.uk). En relación al pensamiento de María Zambrano, ha publicado recientemente el monográfico *María Zambrano: A Life of Poetic Reason and Political Commitment* (Wales University Press, 2017), así como el artículo "Zambrano's Poetic Reason in the Light of Frankfurtian Critical Theory" (en *History of European Ideas*, año 2018, núm. 44).

1 La investigación que precede a este artículo fue presentada por primera vez en la conferencia sobre Ortega y Gasset organizada por Jordi Larios y Ricardo Fernández en la Universidad de St. Andrews. Les quedo agradecida tanto a los organizadores como a los participantes, especialmente a Xon de Ros, a Jordi Gracia y a Antolín Sánchez Cuervo por los comentarios constructivos que tan generosamente me proporcionaron.

del presente artículo es ahondar en el lazo intelectual existente entre ambos yendo más allá de la consabida (y a veces incluso exagerada) influencia que el filósofo madrileño ejerciera sobre la pensadora, para arrojar luz sobre el intento de Zambrano por influir en las ideas y actuación políticas de su maestro, particularmente entre los años 1930-36, tal y como revela la correspondencia que se conserva.

La polémica y la controversia continúan girando en torno al nombre de Ortega y Gasset. Sin embargo, no cabe duda de que ha sido uno de los pensadores españoles más influyentes del siglo XX. En 1914, fecha en la que publicó *Meditaciones del Quijote*, Ortega ya contaba con un reconocido perfil público. Fue también ésta la fecha en la que presentó la Liga de Educación Política (LEP) que había fundado un año antes y cuyo objetivo era, como indica Haro Honrubia, “hacer pedagogía social como programa político”, lo cual se llegó a convertir en uno de los motores de su pensamiento (2008, 105). Desde este punto en adelante, y ya hasta el estallido de la Guerra Civil, su perfil público fue en aumento.

El primer contacto de Zambrano con el pensamiento orteguiano –según ella misma nos recuerda en su artículo “Ortega y Gasset, filósofo español” (1949)– fue precisamente a través de la lectura de *Meditaciones del Quijote* que, al estar en posesión de su padre, leyó todavía siendo niña; lo que explica que en su día creyera que fue escrito por el propio Alonso Quijano.

En 1921, Zambrano comenzó sus estudios en la Universidad Central de Madrid, aunque por libre, pues por entonces vivía en Segovia. No se mudó a la capital hasta 1924. Dos años después, terminó la carrera de filosofía por la Universidad Central. Entre sus profesores, contaban Manuel García Morente, Julián Beistero, Manuel Bartolomé Cossío y Xabier Zubiri. A Ortega lo conocería en un tribunal de exámenes, pero no entró en contacto directo con él hasta 1927, año en el que Zambrano comenzó sus estudios de doctorado (Moreno Sanz, 2014, 51).²

El escenario histórico era el de una España todavía sumida en la dictadura de Primo de Rivera, cuyo fracaso no tardaría en hacerse evidente y en arrastrar con él a la monarquía. Por aquel entonces, 1927, el autor de *La deshumanización del arte* (1925) se encontraba en plena madurez filosófica y gozaba de un influyente perfil público como intelectual a través de sus facetas de columnista, escritor, conferenciante y catedrático. Por su parte, a Zambrano, una de las pocas mujeres que por entonces cursaba estudios de filosofía –de postgrado– en España, le precedía la reputación de su padre, Blas Zambrano, reconocido pedagogo que había sido, además, aunque de manera fugaz, presidente del Partido Socialista.

A su llegada a la capital, la joven pensadora no tardó en integrarse plenamente en la vida cultural e intelectual de la ciudad, dando clases en la Universidad Central, asistiendo a tertulias (como las organizadas por el Lyceum Club, la Residencia de Señoritas, e incluso la reputada tertulia de la *Revista de Occidente*); así como también mediante sus diversas publicaciones, que incluían una ristra de artículos en los periódicos madrileños *Libertad* y *El Liberal*. En 1930 vio la luz su primer libro: *Horizonte del liberalismo*, de corte político a la vez que utópico. Además, entre 1933 y hasta el final de la Guerra Civil colaboraría con varias revistas, incluyendo la propia *Revista de Occidente*. Paralelamente, incrementaron sus actividades político-educativas, desde su ingreso en la Federación Universitaria Española (FUE) a finales

2 Véase la detallada cronología bio-bibliográfica publicada por Jesús Moreno Sanz en el volumen VI de las *Obras completas* (2014, 47-126). La información biográfica sobre Zambrano para el presente estudio ha sido extraída en su mayoría esta fuente.

de 1927, pasando por ser miembro cofundador de la Liga de Educación Social (LES) en 1928 y del Frente Español (FE) en 1932 (casi inmediatamente disuelto), hasta su participación en las Misiones Pedagógicas en 1933. En consonancia con este compromiso socio-educativo, íntimamente ligado a la política, mostró siempre su apoyo a la Segunda República tanto antes de su proclamación como frente al desencadenamiento de la Guerra Civil.

Entre tanto, la relación intelectual entre Ortega y Zambrano se fue consolidando desde finales de la década de los años 20 hasta los 30. Sin embargo, el distanciamiento entre ambos fue en paralelo al declive de la República, hasta desembocar en una ruptura unilateral y definitiva poco después del estallido del conflicto bélico. Pese a todo, no cabe duda de que el pensamiento de Ortega tuvo un gran peso en la España de su tiempo y en Zambrano en particular, aunque en ambos casos el alcance de dicha influencia sigue siendo fuente de debate. Son numerosas y exhaustivas las publicaciones que rastrean y analizan la influencia de Ortega en Zambrano. Entre ellas, cabe destacar el estudio pormenorizado de Luis Miguel Pino Campos (2004, 187-308), del cual nos brinda una versión ligeramente ampliada y mejorada –aunque sin índice de citas ni bibliografía– en su libro *Estudios sobre María Zambrano* (2005, 33-124).³ Además, conviene resaltar el capítulo que Pedro Cerezo Galán le dedica a este tema (2005, 19-50); así como también el libro de Ricardo Tejada, *María Zambrano. Escritos sobre Ortega* (2011), donde hace una cuidada edición e introducción a su recopilación de cartas y textos que la pensadora le dirige a Ortega o que versan en alguna medida sobre él.⁴

Dado que se trata de un aspecto ampliamente estudiado, no me extenderé mucho en él, aunque sí es necesario sintetizar el alcance y el ámbito de la influencia del autor de *La rebelión de las masas* (1929) en la pensadora que se convertirá en la creadora de la razón poética, para poder así sentar las bases que nos permitirán abordar el tema que nos ocupa: el intento de Zambrano de a su vez influenciar a Ortega.

2. La influencia de Ortega en Zambrano

En mi opinión, las líneas principales de la influencia del filósofo madrileño sobre Zambrano se pueden observar principalmente a tres niveles: la integración en varios círculos intelectuales (*networking*), la actuación sociopolítica y el pensamiento. A continuación, indagaremos brevemente en cada uno de ellos.

2.1. La integración en los círculos intelectuales

Si bien ya había conocido a Ortega durante sus estudios de filosofía en la Universidad Central, fue realmente en 1927, año en el que Zambrano emprendió sus estudios de doctorado, cuando pasó a formar parte del círculo de intelectuales que rodeaba al maestro. Aunque Zambrano ya era una integrante activa de la vida social e intelectual madrileña, el

3 De especial utilidad resulta el “Índice de citas orteguianas en libros de María Zambrano”, que recoge citas directas e indirectas (2004, 298-300).

4 Para una lectura freudiana, en clave de complejo de Edipo, de la relación de Zambrano hacia Ortega, léanse a Félix Duque Pajuelo (1994, 282-309) y a Armando Savignano (2005, 348-360), aunque Tejada argumenta convincentemente en contra de tal relación edípica (2011, 41).

recibir ese mismo año la invitación para asistir a la tertulia de la *Revista de Occidente* era de por sí una distinción que evidenciaba la opinión favorable que Ortega tenía por entonces de la pensadora veleña.⁵

Su asistencia a la afamada tertulia, así como la invitación que le seguiría más adelante para colaborar en la renombrada revista que comparte su nombre, constituyen un reconocimiento y una fuente de prestigio para Zambrano, lo que sin duda le facilitó el acceso a diversos círculos intelectuales de Madrid. Además, en 1931, su cercanía presencial e intelectual al maestro se incrementó al convertirse esta en auxiliar de la cátedra de metafísica, es decir, en ayudante de cátedra de Ortega –constatando a su vez la estima del catedrático hacia la valía de la doctoranda–. Otro indicio lo constituye el hecho de que, según testimonio de Zambrano, él había pensado en ella como sucesora de María de Maeztu en la Residencia de Señoritas (2002, 62).

Esto no quiere decir que la creciente presencia intelectual y perfil público de Zambrano se deban exclusivamente al apoyo de Ortega, pues ella también estaba inmersa en numerosas actividades sociales, culturales y políticas al margen de este. Se movía entre varios círculos intelectuales aparte de la *Revista de Occidente* que, como Moreno Sanz indica, giraban en torno a *Hoja Literaria*, *Cruz y Raya* y *Cuatro vientos* (2014, 58). Por otro lado, además de sus clases, charlas públicas y su compromiso político, también organizaba su propia tertulia dominical en su domicilio, que llegado 1935 ya se celebraba regularmente y atraía a un nutrido grupo de la intelectualidad de la llamada Edad de Plata.⁶ Pese a todas estas conexiones, no se puede desdeñar el impacto que le supuso pertenecer a la órbita del carismático filósofo.

2.2. La actuación sociopolítica

El joven Ortega consideraba que la solución al problema de España pasaba por un programa de pedagogía social de alcance político que debía ser liderado por los intelectuales, empezando por él mismo. Esta convicción le llevaría en 1913 a la creación de la LEP. Sin embargo, este nivel de implicación política no duró en el tiempo.

La trayectoria de Ortega estuvo marcada por sus idas y venidas del escenario político, motivadas, en primer lugar, por su convencimiento de la necesidad de un profundo cambio político, el cual expone en su discurso “Vieja y nueva política” (1914), pero también por un exceso de confianza en el alcance de su propia influencia y en la capacidad de cambio de los mecanismos sociopolíticos del país. Pese a su carisma y talento para la divulgación, Ortega se encontraba muy lejos de alcanzar sus metas políticas. El desajuste

5 La *Revista de Occidente*, lanzada en 1923, constituía nada menos que “la principal puerta de entrada en las letras españolas de la literatura, la creación y el pensamiento de su tiempo.” (Gracia, 2014, 373) La tertulia que se celebraba en la sede de la revista se puso en marcha al año siguiente, reuniendo alrededor de Ortega a consolidados intelectuales como García Morente o Fernando de los Ríos, al igual que también pasaron por allí jóvenes cuyos nombres estaban empezando a resonar, como Julián Marías, José Antonio Maravall, Francisco Ayala, y otras mujeres como Maruja Mallo y Rosa Chacel. Para mayor detalle sobre la fundación y desarrollo de la *Revista de Occidente*, véase la biografía de Ortega escrita por Jordi Gracia (2014, 369-370) y también la obra conmemorativa, *Desde Occidente: 70 años de Revista de Occidente* (1993).

6 Sus participantes habituales incluían a Enrique Azcoaga, José Bergamín, Rosa Chacel, Rafael Dieste, Ramón Gaya, Manuel Gil, Ricardo Güñón, Salvador Lissarrague, Maruja Mallo, José Antonio Maravall, Antonio Sánchez Barbudo, Arturo Serrano Plaia y, más esporádicamente, a Rafael Alberti, Camilo José Cela, Luis Cernuda, Federico García Lorca, Miguel Hernández, Pablo Neruda, Luis Rosales, entre otros (véase Moreno Sanz, 2014, 61).

de la realidad respecto a sus expectativas desembocó en sucesivas desilusiones que le llevaron a retirarse una y otra vez de la tarima política y, en última instancia, a guardar su tan criticado silencio.

Estas aspiraciones expuestas por Ortega ejercieron una clara influencia en la actuación política de Zambrano, como se observa en la involucración de Zambrano en la LES y con el FE, ambos de clara inspiración orteguiana.

En 1928 tuvo lugar la creación de la LES, fruto del encuentro que, instigado por Zambrano, había tenido lugar previamente entre algunos estudiantes con los intelectuales de la generación que les precedía. Así, Zambrano se convirtió en uno de los fundadores (y vocal) de la LES, la cual, haciéndose eco de muchas de las aspiraciones de la LEP que presentó Ortega en 1914, propugnaba el uso de la pedagogía como motor del ideal de movilización social y en última instancia política.

El discurso de Ortega de diciembre de 1931, "Rectificación de la República", también incidió en la trayectoria política de Zambrano. Aquí el filósofo identificó la necesidad de tener un gran partido que velase por el bien nacional por encima de las divisiones y desacuerdos entre los distintos partidos. Como Stanley G. Payne explica, su razón de ser era convertirse en "a party dedicated to saving the Republic from the dogmas of the intransigent Right, the radical Left, and the doctrinaire Centre" (1961, 24). En respuesta a esta necesidad, al año siguiente nació el Frente Español (FE). Zambrano, una de los cofundadores, no tardaría en darse cuenta de que el FE en realidad constituía un grave error político por estar muy cercano al fascismo, lo que enseguida la llevó a su disolución. A partir de este momento, aunque la huella del maestro continuaría presente, la distancia que separa las visiones políticas de ambos se fue haciendo más visible y no haría sino incrementar.

A consecuencia de su desatino con el FE y su creciente convencimiento de que no servía para la política de partidos, Zambrano optó por depositar sus esperanzas políticas en la educación. La estrecha relación entre educación y política es uno de los legados del krausismo que comparten gran número de intelectuales republicanos. Se trata de un vínculo en el que también insistió Ortega, no en vano fue el fundador de LEP. Conviene recordar también su conferencia de 1910, cuyo título precisamente es "Pedagogía social como programa político". Aquí nos dice:

Si educación es transformación de una realidad en el sentido de cierta idea mejor que poseemos y la educación no ha de ser sino social, tendremos que la pedagogía es la ciencia de transformar las sociedades. Antes llamábamos a esto política: he aquí que la política se ha hecho para nosotros pedagogía social y el problema español es un problema pedagógico (2004b, 97).

No cabe duda de que Zambrano compartía este sentido militante de la pedagogía que primero se plasmó en LES y que, en 1933, impulsó su participación en las Misiones Pedagógicas. Pero, a diferencia de Ortega, ella no abandonaría ya jamás este compromiso pedagógico como herramienta de cambio social y político, el cual llegará a vertebrar el resto de su obra.⁷

⁷ Para ahondar en la relación entre pedagogía y política en Zambrano a lo largo de su obra, véase el libro *María Zambrano: A life of poetic reason and political commitment*, (Caballero Rodríguez, 2017).

2.3. *El pensamiento*

La influencia más sonada –aunque no indiscutida– que ejerció Ortega sobre Zambrano fue en el ámbito de la filosofía, aunque su alcance es debatible.

Siguiendo a Cerezo Galán (2005, 26-27), la principal herencia orteguiana observable en Zambrano se localiza en tres hallazgos presentes ya desde *Meditaciones del Quijote*, que son: en primer lugar, que la vida es la realidad de trasfondo, es decir, realidad radical; en segundo lugar, que se necesita un nuevo logos, que Ortega articula como razón vital ligada a las circunstancias que ha de salvar; y tercero, la vinculación de la vocación personal con una tarea de salvación. Son estos los tres puntos clave sobre los que recae la reflexión filosófica de Ortega. Partiendo de estos mismos ejes, Zambrano comparte con este –al igual que con Unamuno– el papel central que le otorga a la vida; el sentido de urgencia histórica y el convencimiento de la necesidad de la intervención del pensamiento en la realidad de la vida para modelar la circunstancia. Como Ortega, también acomete un programa de reforma de la razón, de profunda aspiración sociopolítica, a través de su propia versión de la pedagogía social. Ambos desarrollan su pensamiento como crítica a la modernidad e intentan articular una razón que supere las limitaciones del racionalismo –tan evidentes ya a principios del siglo xx–, aunque para ello Zambrano no siga los pasos de la razón histórica y, realice, en palabras de María Luisa Maillard, “el salto” desde la razón vital a la poética (2000, 60). En definitiva, como veremos a continuación, la de Ortega no es la única y, posiblemente, ni siquiera la más decisiva de las influencias sobre el pensamiento de la filósofa.⁸

3. Divergencias

Zambrano siempre se consideró discípula de Ortega, incluso tras las importantes discrepancias intelectuales y políticas que los fueron separando desde principios de los años 30. El alejamiento entre ambos se hizo cada vez más obvio; por un lado, en el ámbito del pensamiento: el incipiente desarrollo de la razón poética por parte de Zambrano en contraste con la razón vital e histórica del maestro; y, por otro, en el ámbito de la actuación política: el apoyo activo de Zambrano a la República antes y durante la Guerra Civil, frente a la tibieza de Ortega y a la actitud de silencio que adoptó a partir de 1932.

Aunque sus divergencias son demasiadas para listarlas todas, para los propósitos de este análisis, sus divergencias se pueden agrupar en tres grandes campos: la razón, el lenguaje y la acción política.

3.1. *La razón*

Una de las divergencias fundamentales es su acercamiento a la razón, es decir, la distancia que separa a la razón vital y luego histórica de Ortega de la razón poética de Zambrano.

8 Ya en 1999, en su conocido artículo “La razón de la sinrazón: Unamuno, Machado, and Ortega in the Thought of María Zambrano”, Janet Pérez argumentó a este respecto que tanto la obra de Unamuno como la de Machado ayudan a Zambrano a trazar puentes entre la epistemología y la metafísica, ámbitos nitidamente separados en la filosofía orteguiana, al tiempo también subraya otras influencias poéticas y metafísicas de la tradición española, como San Juan de la Cruz, and Miguel de Molinos.

Tal y como explica sucintamente Tejada, “Zambrano siguió apegada, a lo largo de su vida, a las promesas que albergaba la razón vital, por así decirlo ‘en bruto’, y consideraba que su transformación en forma de razón histórica había sido un error filosófico de Ortega.” (2011, 27) En definitiva, Zambrano partió de la razón vital, trazando un camino muy diferente al orteguiano; llevándola más allá mediante su razón poética, aunque tardaría todavía varias décadas en desplegarla.

Su progresivo alejamiento de la filosofía orteguiana se puede apreciar a través de su colaboración con la *Revista de Occidente*, que comenzó en enero de 1933, año en el que publicó dos artículos. Su participación más intensa tuvo lugar al año siguiente, en el que salieron a la luz en esta revista un total de seis artículos suyos; el último de los cuales, “Hacia un saber sobre el alma” (diciembre 1934), le costó la reprimenda del maestro por cultivar –de manera todavía inadvertida para ella– otro tipo de razón, lejana de la línea raciovitalista marcada por él. De modo que Ortega le espetó el conocido: “No hemos llegado todavía aquí y usted de un salto, se planta más allá” (Zambrano, 2014, 740).⁹ Fue entonces cuando Zambrano se hizo consciente por primera vez de la escisión entre su pensamiento y el de Ortega. Por ese motivo, no deja de ser significativo que al año siguiente publicase allí tan solo un artículo, “Un libro de Ética” (agosto 1935), el cual se convirtió en su última colaboración con la primera encarnación de la *Revista de Occidente*.

Pasarían muchos años todavía hasta que Zambrano formulara su razón poética, cuya práctica no alcanzaría su madurez hasta la segunda mitad de la década de los 60. No obstante, la escisión con el maestro ya estaba clara desde este desencuentro de 1934, cuando al salir entre lágrimas de su despacho iba diciéndose a sí misma por la Gran Vía “‘No saben que don José ha muerto’, y lo que había muerto era mi fatal discipulado con él.” (Zambrano, 2014, 740)

Tejada está en lo cierto cuando subraya que “Seguramente, se ha sobrevalorado [...] la deuda de Zambrano con respecto a Ortega, cuando muchos rasgos singulares del pensamiento de la filósofa saltan a la vista desde sus inicios.” (2011, 52) A esto hay que añadir que el germen de la razón poética no se encuentra tanto en la razón vital y razón histórica orteguianas como sugiere Pino Campos (2014, 220), sino más bien en la metafísica machadiana.¹⁰

La propia Zambrano, aunque siempre mostró su respeto y agradecimiento hacia Ortega, también reivindicó repetidas veces la independencia de su pensamiento. En su prólogo a *Hacia un saber sobre el alma* fechado en 1986, explica como su pensamiento recorre “lugares donde el de Ortega y Gasset no aceptaba entrar” (2016, 430). Más explícita todavía es en *De la aurora*:

La senda que yo he seguido, que no sin verdad puede ser llamada órfico-pitagórica, no deber de ser, en modo alguno, atribuida a Ortega. Sin embargo, él, con su concepción del logos (expresa en el “logos del Manzanares”) me abrió la posibilidad de aventurarme por una tal senda en la que me encontré con la razón poética (1986, 123).

9 Véase también la cronología de Moreno Sanz, donde contextualiza este artículo junto con otros tres a los cuales identifica como “el arranque de su filosofía” (2014, 60).

10 En su introducción a la edición de Trotta de *Los intelectuales en el drama de España*, Moreno Sanz señala un primer vínculo entre la razón poética y la obra machadiana, pues es al hilo de esta que Zambrano acuña el término “razón poética” (1998, 14). Se trata de un vínculo que recalca y expande en publicaciones posteriores (véanse por ejemplo 2004, 523; 2008, 146). Véase también Pérez (1999).

Esta senda también supuso el desarrollo de un lenguaje profundamente idiosincrático e inherente a la existencia de esta razón poética.

3.2. *El lenguaje*

La precisión lingüística es esencial para ambos. El lenguaje orteguiano alcanza el nivel de abstracción semántica que caracteriza el quehacer filosófico de otras tradiciones europeas, a la vez que constituye una apuesta por la claridad en aras de la difusión; por lo que su lenguaje se opone al misterio y a las incursiones en la metafísica (rayando en la mística) tan propias de Zambrano. Dicho de otra manera, mientras que los dos pensadores coinciden en otorgarle una importancia primordial a la claridad, difieren en su sentido. Ortega se refiere a la claridad del concepto, a la transparencia de la idea, mientras que Zambrano piensa más bien en la “claridad naciente”, es decir, en su sentido auroral (véase Cerezo Galán, 2005, 21-23). Como Tejada explica, Zambrano retoma conceptos clave de Ortega como “ensimismamiento” y “los troquela y los elabora con un sello particular, mucho más meditativo y espiritual” (2011, 20). En definitiva, ambos se apoyan en la metáfora para sus disquisiciones filosóficas: el uno con sentido pedagógico; la otra, en cambio, con sentido iniciático.

3.3. *La acción política*

Ortega ejerció una intensa –aunque peculiar– actividad política durante su juventud. Ya a partir de 1912 los artículos de Ortega perfilan una concepción de política que se caracteriza por ser, como acertadamente la describe Gracia, “más ideológica y conceptual que práctica y tacticista, más pedagógica e ilustrada que ejecutiva o gubernamental.” (2014, 171) Al año siguiente esta visión se plasmó en la LEP, la cual constituiría su primera incursión en la acción política. Su actividad política también se reflejaría en muchos de sus discursos de esta época, que luego encontrarían un eco en los artículos recogidos en *El Espectador* (1915-34), cuyo objetivo era formar a la opinión pública para que se abandonara el quijotismo y misticismo, en su opinión característicos hasta entonces del espíritu español (Velázquez Delgado, 2007, 108). Sin embargo, pese a sus llamamientos a una mayor involucración política del pueblo, Ortega sufría de un pesimismo y conservadurismo que fueron en aumento, especialmente desde 1919, fecha en la que se dio cuenta de la imposibilidad de llevar a cabo su tarea política, es decir, la creación de una España moderna (véanse Elorza, 1984 y Gracia 2014).

La primera vez que decidió en firme apartarse de la política fue en torno a 1921-22. En el primer número de la *Revista de Occidente*, de julio 1923 (escasos meses antes el golpe de Estado y dictadura de Primo de Rivera), no cabía duda de que decidió cambiar la acción política por la filosófica. No obstante, ilusionado con la promesa de lo que supondría el nacimiento de la República, volvió a pronunciarse públicamente sobre política en 1929.

Tanto Ortega como Zambrano coincidían en que el liberalismo decimonónico era incapaz de llevar a cabo el proyecto de regeneración nacional necesario para superar los lastres de la dictadura, pero mientras que Zambrano apostaba en *Horizonte del liberalismo* (1930) por un liberalismo de corte espiritual, el de Ortega era un liberalismo moderado, de tendencia conservadora, que pronto se tornaría impaciente con la República. Él achacaba las deficiencias

tanto culturales como políticas del país a la falta de hombres egregios y a la incapacidad de la masa para seguirlos y apoyarlos, tal y como se recoge en *La rebelión de las masas* (1930). No obstante, volvió a intentarlo y en 1931 fundó, junto con Gregorio Marañón y Ramón Pérez de Ayala, la Agrupación al Servicio de la República, desde la cual ejerció como diputado de las Cortes Constituyentes de la Segunda República entre julio de 1931 y julio de 1932. Sin embargo, le faltaban apoyos y no podía aspirar a ser un factor importante en la política parlamentaria. Por otro lado, la actuación de la República no estuvo a la altura de sus expectativas, lo que le condujo una vez más al desengaño y a su retirada política. Esta vez, su negativa a volver a entrar en el ruedo político resultó ya definitiva.

En contraste, aunque la experiencia de Zambrano también estuvo marcada por la desilusión ante la política de partidos, especialmente tras su desacierto con el FE, su compromiso para con la República fue en aumento hasta el final de Guerra Civil. El desatino del FE en 1932 y el desencuentro tras la publicación de “Hacia un saber sobre el alma” en 1934 son tan solo manifestaciones concretas de la distancia filosófica e ideológica que los iba separando y que pronto se traduciría en serias fracturas, incluso incompatibilidades, entre la visión política de ambos.¹¹

Ante el golpe de Estado que desembocaría en guerra fratricida, Ortega –movido por su decisión de guardar silencio político– se negó a pronunciarse a favor de cualquiera de los dos bandos, no por su apoyo a la causa franquista, sino por su desaprobación de la ideología y actuación de ambas partes. En cambio, el apoyo de Zambrano hacia la República fue férreo: ella siempre se identificaría como republicana y, seguidamente, exiliada.

4. La influencia de Zambrano en Ortega

Zambrano dio muestras de saberse en una posición de acceso privilegiado a Ortega en razón a su pertenencia al círculo intelectual del filósofo no solo en calidad de discípula y ayudante, sino también de conttertulia y de colaboradora. Aunque siempre desde una postura de deferencia al maestro, Zambrano se esforzó en repetidas ocasiones por hacerse escuchar por él y por influenciarlo. Así se refleja, por un lado, en su adopción de la función de mediadora y, por otro, en sus intentos de influir en la actividad política de Ortega.

4.1. Mediación

Según Moreno Sanz, Zambrano actuó como mediadora entre Ortega y los escritores de una generación más joven, como Antonio Sánchez Barbudo, José Antonio Maravall y Enrique Azcoaga (2014, 51). Sin embargo, dado que para cuando la *Revista de Occidente* y su correspondiente tertulia están en marcha, “la población flotante del entorno de Ortega es ya incontable” y, como dice Gracia, además de nombres consolidados también incluye “jóvenes ávidos de prosperar” (2014, 374), la descripción que hace Moreno Sanz de Zambrano como mediadora entre Ortega y los jóvenes quizá pueda parecer exagerada.

11 Resulta iluminador el artículo de Antolín Sánchez Cuervo, “Dos interpretaciones del fascismo: Ortega y Gasset y María Zambrano”, en el que identifica la postura que cada uno adopta ante el fascismo como una de las raíces que subyacen a la creciente bifurcación entre ambos (2017, 61-75).

Ortega es plenamente consciente de su posición de liderazgo intelectual y, aunque casi nunca publica sobre la obra de los nuevos escritores jóvenes, sí los respalda con su presencia en tertulias (no solo la suya, sino también otras como la del café de Pombo) (Gracia, 2014, 312). Dicho de otra manera, pese a ser una figura encumbrada, está lejos de mostrarse inaccesible.

Esto no quita que Zambrano se erigiera como intermediaria, no porque Ortega estuviese aislado de la juventud, es decir, no en el sentido de recadera o enlace, sino más bien en el de portavoz y mediadora, asignándose a sí misma la tarea de representar la voz de su generación haciendo uso de su relación de discipulado con Ortega para hacerse oír, transmitir sus propuestas y valores y, en última instancia, influenciar el pensamiento y la actuación del por entonces eje de la Escuela de Madrid.

El de Ortega no fue un caso aislado. Durante el periodo que va desde 1927 hasta la Guerra Civil, Zambrano actuará repetidas veces de mediadora entre su propia generación y la anterior, la de intelectuales y políticos a los que ella se refiere como “maduros”.¹² Detrás de esta labor de mediación se haya un claro afán de influencia con vistas a conseguir una mayor implicación de los maduros y, muy especialmente, de Ortega.

4.2. Actuación política

Zambrano comparte con Ortega el sentido de urgencia respecto a la necesidad de romper con el sistema de la Restauración. Imbuída de la visión que Ortega propuso en su discurso de 1914 de “Nueva y Vieja política”, Zambrano está convencida de que los intelectuales tienen la responsabilidad moral intervenir en política, precisamente por su emplazamiento privilegiado para comprender la situación del país y sus necesidades, así como para actuar como agentes de cambio.

El arrojo y, tal vez, la impaciencia y la ingenuidad política de la joven Zambrano eran durante la década de los 30 sin duda mayores que los del Ortega maduro (y escarmentado), quien no tardó en desilusionarse de las promesas de la República. Fue a partir de entonces, cuando se vislumbra la disconformidad de Zambrano respecto a la actuación política de Ortega, cuando más intentó influenciarlo. Así queda patente en las misivas que la pensadora veleña le envió entre 1930 y 1932.

Esta correspondencia fue publicada en *Revista de Occidente* por Magdalena Mora bajo el título de “Tres cartas de juventud a Ortega y Gasset” (1991, 7-26). Es significativo que Mora describa estas tres epístolas de juventud como “de inspiración y trasfondo netamente políticos o, mejor, de reflexión y acción política” (1991, 7). Aunque desde su publicación han sido objeto de estudio¹³, por lo que yo sé, fue Moreno Sanz, en su extensa introducción a la reedición *Horizonte del liberalismo*, el primero en dirigir nuestra atención hacia el valor de

12 Ejemplos de esto son su entrevista con Valle-Inclán y Azaña en 1928, en la que promovió el encuentro que tuvo lugar en junio de ese mismo año en el merendero madrileño de “La Bombilla”, en el que los maduros, es decir, Luis Jiménez de Asúa, José Giral, Sánchez Román, Gregorio Marañón, Ramón del Vallé-Inclán, Ramón Pérez de Ayala, Eduardo Gómez de Baquero, Nicolás Salmerón, Manuel Azaña e Indalecio Prieto, se reunieron con Zambrano y otros miembros de la FUE (véase Moreno Sanz, 2014, 52). Otros ejemplos son también su redacción de manifiestos y recogida de firmas tras el golpe de estado.

13 Véase, por ejemplo, el artículo de Laureano Robles Carcedo (1991, 231-247).

estas cartas como testimonio del intento de Zambrano de influenciar a Ortega, al tiempo que indica la conveniencia de explorar la relación entre ambos en mayor detalle (1996, 121-136).

4.2.1. Primera carta

La actuación de Ortega ante la dimisión de Primo de Rivera el 28 de enero y el nombramiento del nuevo gobierno (la dimisión de su cátedra y de la Junta de Ampliación de Estudios) dieron a entender que estaba comprometido con la causa de la República. Pese a ello, estaba lejos de satisfacer las expectativas de Zambrano respecto a lo que, en opinión de ella, debería ser su intervención en la vida política. Así se revela en la primera de las tres cartas, fechada el 11 de febrero de 1930, la cual escribe al hilo de la publicación de Ortega de su artículo “Organización de la decencia nacional”, y que a su vez este redacta en respuesta a la proclamación del Gobierno Berenguer (*El Sol*, 5 de febrero 1930).

Su encabezamiento reza: “CARTA DE UNA JOVEN A SU MAESTRO, D. JOSE ORTEGA Y GASSET” [las mayúsculas son de la autora], lo cual de entrada le confiere un cierto tinte de carta abierta o incluso de manifiesto, como indica Mora (1991, 8).

Se trata de una carta en la que Zambrano expresa su reproche y exige de Ortega una contundente e inequívoca involucración política encaminada a derrocar la monarquía y a propiciar el advenimiento del régimen republicano. No solo le transmite la necesidad de derrocar la monarquía, sino que lo que más le recalca es el imperativo de actuar, apelando al circunstancialismo y al ego de Ortega a partes iguales: “El obrar en dirección contraria [al derrumbamiento del régimen monárquico] será detener la historia; el no obrar, pasar tangente a ella; ayudar, como sea, a derrumbarla [la monarquía] será sólo estar dentro de la historia.” (Zambrano, 1991, 14-15)

Zambrano critica al maestro duramente por no involucrarse más en construir el tipo de realidad política que anhela: “No se puede crear historia sintiéndose por encima de ella, desde el mirador de la razón; sólo quien está por debajo de la historia puede ser un día su agente creador” (1991, 15). Y, por si hubiera duda de que va dirigido directamente a él, añade: “Y en ello –creo yo– nos diferenciaremos los de esta generación de la de usted” (1991, 15).

Continúa apuntalando su mensaje haciéndose eco del proyecto de nación y de meta-partido al que aspira Ortega: “Hay que construir la nación, esto es todo, y un partido que eso se proponga, como usted dice, debería ser más que partido, algo total, suma de todas las conciencias nacionales. O sea, que más que partido es la base de todos los partidos, el punto de arranque de toda actuación pública.” (Zambrano, 1991, 14) En vez del meta-partido orteguiano, Zambrano redirige la atención del padre del raciovitalismo al sistema republicano como base para la actuación política. Aunque, guiada por la admiración –quizá cegadora en ocasiones–, dos años más tarde sería ella la que cristalizaría el llamamiento al meta-partido en el FE, pese a disolverlo al poco.

La pensadora va más allá, expresándole abiertamente sus emociones: “De usted –que es de las pocas conciencias históricas de esta invertebrada España– me duele en lo más profundo su tangencia en este momento.” (1991, 15) Y no solo eso; además, afirma representar la opinión de “algunos jóvenes más”, ejerciendo así su autoasignado papel de mediadora.

Pese a todos estos reproches, resulta excesivo interpretarlos como “una coacción para empujarle a la única vía que ella entiende, la de una nueva intelectualidad no conservadora

ni aristocrática.” (Pino Campos, 2004: 203) Zambrano carecía de la potestad e incluso del ánimo de coaccionar a Ortega, aunque sin duda buscaba influenciarlo. Lo que sí se revela es, de un lado, la impaciencia política de la joven Zambrano (de esta carta rezuma un inescapable sentido de urgencia) y, de otro lado, la percepción del deber moral del intelectual de intervenir en la vida política española con el propósito expreso de derrocar a la monarquía para instaurar una república. Por eso le pide apoyo a Ortega, para que como intelectual comprometido lidere no solo a la nueva generación, a la juventud, sino a la conciencia histórica nacional. Para Zambrano, el advenimiento del régimen republicano es nada menos que una “exigencia ineludible” (1991, 14). En definitiva, demanda que Ortega sea un “intelectual de vanguardia”, un “intelectual revolucionario”, y que su labor no se limitara a salvaguardar la cultura establecida. Llega incluso a exhortarle directamente: “Debe y puede usted hacer más, señor Ortega y Gasset; su misión con España está más alta.” (1991, 15)

4.2.2. Segunda carta

En septiembre de 1930, Zambrano publicó su primer libro: *Horizonte del liberalismo*. El 3 de noviembre de ese mismo año, le envió la segunda epístola a Ortega con motivo de la reseña que le hace Pablo de A. Cobos (titulada “El liberalismo” y publicada en *El Socialista* 2-XI-1930), en la que criticaba tanto el liberalismo de Zambrano como el de Ortega y apuntaba la disidencia de Zambrano respecto a la línea señalada por el maestro.

En esta ocasión, le pide disculpas al maestro porque algunos de los puntos de su primera carta han sido publicados sin su consentimiento y aclara que su crítica inicial radicaba en la contemplación de la vida política, sin participar de ella. Le dice: “En algún momento le habrán podido criticar algunos, nos habremos podido doler otros, de que su actuación no fuera más intensa en la desquiciada vida política española.” (1991, 20) Aunque esta misiva tiene un tono claramente conciliatorio mantiene, aunque de manera suavizada, su insistencia en la importancia del compromiso político, el cual –en el caso de Ortega– juzga insuficiente.

El 15 noviembre 1930, es decir, escasos días después de recibir esta segunda carta de la pensadora, Ortega se declaró prorrepblicano en su célebre artículo “El error Berenguer” (conocido también como “Delenda est Monarquía”), aparecido en *El Sol*. Aquí, Ortega insta a derechas e izquierdas a dejar atrás la vieja política en aras de la construcción de un nuevo Estado, es decir, por fin se decanta a favor de la República, aunque su propuesta careciese de detalles prácticos para hacerla viable. Para Moreno Sanz, “no es exagerado decir que aquel artículo [“El error Berenguer”] es una respuesta –casi personal– a la discípula” (1996, 122). Tejada, por su parte, se pregunta si Zambrano consiguió influenciar a Ortega y concluye: “Quizá, pero más pudo contar su propia evolución política y su posicionamiento estratégico en el seno de *El Sol* y, en general, la opinión pública.” (2011: 36) Ortega, atento observador de sus circunstancias, se da cuenta de que es tiempo de encauzar la agitación sociopolítica que le rodea hacia la creación de un Estado republicano. Sin embargo, esto no quiere decir que desatendiera la opinión de Zambrano. Por otro lado, si bien es cierto que da muestras de haberle prestado oídos, es muy posible que no escuchara tanto su voz individual, en tanto que discípula, como en tanto que eco del cansancio con la monarquía y de la avidez revolucionaria, prorrepblicana (impulsada también por el pacto de San Sebastián) que cundía en un sector cada vez más amplio de españoles.

4.2.3. Tercera carta

Volcado ya en el proyecto de la República, en febrero de 1931 Ortega alumbró a la Agrupación al Servicio de la República, reminiscente en propósito y método a la LEP de 1913 (Cerezo Galán, 1991: 40-41). Tras la proclamación de la Segunda República el 12 de abril y las elecciones a las Cortes Constituyentes del 28 de junio, la Agrupación consiguió trece escaños, uno de los cuales lo ocupó el propio Ortega. Pero el desengaño no tardó en hacer su aparición y apenas un mes después, expresó por primera vez su rechazo ante la actitud irreflexiva, apresurada y revolucionaria de la República (Gracia, 2014, 459). El 6 diciembre 1931, Ortega dio su discurso “Rectificación de la República”, exponiendo su proyecto de un organizar un gran partido nacional, a sabiendas de que el 8 de diciembre nacería la constitución republicana, cuyo contenido él desaprobaba. De este llamamiento nació el FE en el 7 marzo de 1932.

A partir de mayo dos grandes debates dominaban las Cortes: la reforma agraria y el estatuto de Cataluña. La joven República vive momentos difíciles y a Ortega se le acusa de estar despegado de la política y estar en las nubes.

Al calor de estos acontecimientos, Zambrano luchaba por conjugar su admiración por el maestro con la decepción que le causó el equívoco político del FE y le envió la tercera carta el 28 de mayo de 1932, precisamente al darse cuenta del calado de ese error. Pese a las divergencias, Zambrano se expresa en un tono conciliador. Pero también le transmite el cansancio y la angustia que padece la juventud que no se siente representada por ningún partido concreto y que sufre las carencias y contradicciones del gobierno de la República (Zambrano, 1991, 22). Al igual que en cartas anteriores, le da voz a una juventud a la que le parece que Ortega o no escucha o no presta suficiente atención y continúa persistiendo en su empeño de ver en él un adalid del que espera y demanda que oriente a su generación. En resumen, vuelve a interpellarlo con objeto de influenciarlo, en este caso, con el deseo de que adopte una posición de compromiso y liderazgo político. La respuesta a este reto vino una vez más en forma de artículo: “La juventud, desconectada de la República” (julio, 1932), en el cual, como señala Moreno Sanz, la influencia de la carta de Zambrano es “clarísima” (1996, 133).

4.3. Ante el golpe de Estado

La trayectoria de Ortega como político se salda en fracaso. Ante la frustración al caer sus propuestas en oídos sordos y la impotencia frente a la creciente radicalización política, el 9 de octubre de 1932 anuncia formalmente su retirada de la política y a finales de ese mismo mes disuelve definitivamente la Agrupación, que hacía tiempo que había dejado de existir en efecto. La bifurcación de las posturas de ambos pensadores ante la política es ya evidente. No obstante, como explica Tejada, “María Zambrano pretenderá hasta 1933, quizá hasta 1936, conciliar su fervor republicano con su devoción por el maestro.” (2011, 37) Sus publicaciones así lo constatan: en mayo 1933, *Cruz y Raya* le dedica un homenaje a Ortega, al que ella también contribuye; además, en marzo de 1936, publica en *El Sol* “Ortega y Gasset universitario”, artículo que Moreno Sanz califica de “nuevo intento de situar a su maestro a la altura de la historia” (2014, 63).

La preocupación de Ortega ante la radicalización resultó no ser baladí, pues apenas cuatro años después de su repliegue político estalló la Guerra Civil. En la primavera del 36, temeroso ante el despliegue de fuerzas de derechas e izquierdas, hizo preparativos para salir del país. Sin embargo, la enfermedad se adelantó al golpe de Estado. Su casa había sufrido un registro por parte de los milicianos un par de días después del alzamiento y, al no encontrarse en condiciones de realizar el viaje, se refugió con la familia en la Residencia de Estudiantes.

Por su parte, Zambrano no titubeó en mostrar su adhesión a la República. Fue una de las firmantes del manifiesto fundacional de la Alianza de Intelectuales para la Defensa de la Cultura (18 de julio), el cual contribuyó a redactar. El día 30, en la asamblea de la Alianza, Zambrano, quien ya se había autoerigido tantas veces de mediadora con Ortega, se ofreció a intentar conseguir su firma para otro manifiesto de intelectuales a favor de la República que se publicaría el 31 de ese mes.

Las circunstancias del encuentro que seguidamente acaeció están empapadas de polémica. Efectivamente, Zambrano visitó a Ortega en la Residencia y lo persuadió de que firmara el manifiesto, aunque no logró que hiciese una retransmisión radiofónica. Sin embargo, Ortega más adelante negaría el apoyo expreso a la República, añadiendo que esa firma se produjo “bajo las más graves amenazas” (2006, 524), lo que ha dado lugar a múltiples interrogantes y especulaciones: ¿iba Zambrano sola o acompañada?, en el segundo de los supuestos ¿con milicianos o aliancistas?, ¿estaban armados estos supuestos acompañantes?, ¿iba armada la propia Zambrano? Parece improbable que así fuera, aunque a falta de testimonios directos e incontrovertibles, es imposible constatar lo ocurrido. Lo que sí sabemos es que se trataba de un Ortega gravemente enfermo en un momento de tensión y hostilidad. Aquilino Duque argumenta plausiblemente que “ella no podía tener la culpa de que el enfermo se sintiera gravemente amenazado, no por ella, sino por las circunstancias en que se producían la visita y la petición. El miedo es libre” (1984, 170). En todo caso, este fue el último encuentro entre ambos pensadores.

Independientemente de la controversia que rodea a este episodio, lo que se desprende del incidente es que, una vez más, la intención de Zambrano es mediar e incluso influir en su maestro, aunque esta vez el resultado fuese la ruptura entre ambos: definitiva y unilateral, pues Zambrano siempre se seguiría considerando su discípula.

5. Conclusión

Como discípula, Zambrano nunca pretendió ser una continuadora de Ortega, sino seguir pensando con originalidad e independencia a partir de él. En *España, sueño y verdad* Zambrano alude a las divergencias y distanciamiento respecto del maestro como un proceso no solo deseable, sino también necesario para la madurez del pensamiento propio. En palabras de la autora: “Hemos de pensar desde nosotros mismos y, al hacerlo, no es con los pensamientos del maestro, sino desde el orden y la claridad que ellos dejaron; desde la autenticidad para la que nos habían preparado” (2014, 731). En definitiva, la relación intelectual entre ambos estuvo marcada por un progresivo alejamiento, no solo filosófico, sino crucialmente político, que se manifestó con mayor crudeza en sus respuestas divergentes a las encrucijadas históricas, que para ellos culminaron en julio de 1936. Por otro lado, también es cierto que

pese a haber transitado su propio camino filosófico, Ortega siempre estuvo presente en ella, como avalan las referencias –no frecuentes, pero sí recurrentes– al maestro.

A lo largo de este artículo, espero haber demostrado que Zambrano se esforzó en repetidas ocasiones por influenciar a Ortega, especialmente en relación a su actuación política. Los intentos de la pensadora fueron claros y siempre marcados por dos demandas recurrentes: una mayor implicación política y el apoyo a la República. Aunque el peso que Zambrano pudiera ejercer sobre Ortega a todas luces no fue determinante, tampoco debería desestimarse por completo. Pese a la cercanía e insistencia de la pensadora, no se puede constatar una influencia directa, ni tan siquiera progresiva; el resultado de sus esfuerzos, aunque sutil, sumado a otras influencias y presiones a las que sin duda también estaba sometido Ortega, parece haberse visto reflejado en alguna de las publicaciones que sucedieron a las cartas aludidas (especialmente, como se ha señalado, en el caso de la segunda misiva).

Bibliografía

- S. A. (1993), *Desde Occidente: 70 años de Revista de Occidente*, Madrid: Fundación José Ortega y Gasset/ Electa.
- Caballero Rodríguez, B. (2017), *María Zambrano: A life of poetic reason and political commitment*, Cardiff: University of Wales Press.
- Cerezo Galán, P. (2005), “La herencia de M. de Unamuno, J. Ortega y Gasset y X. Zubiri en María Zambrano”, en: Mora García, J. L. y Yuste, J. M. (eds.): *Pensamiento y palabra en recuerdo de María Zambrano (1904-1991)*, Valladolid: Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, pp. 19-50.
- Duque, A. (1984), *El suicidio de la modernidad*, Barcelona: Bruguera.
- Duque Pajuelo, F. 1994. “Dios a la vista en Ortega y María Zambrano”, *Revista de Filosofía*, 80, pp. 282-309.
- Elorza, A. (1984), *La razón y la sombra: Una lectura política de Ortega y Gasset*, Barcelona: Anagrama.
- Gracia García, J. (2014), *José Ortega y Gasset*, Madrid: Taurus.
- Haro Honrubia, A. de (2008). *Élites y masas filosofía y política en la obra de José Ortega y Gasset*, Madrid: Biblioteca Nueva Fundación José Ortega y Gasset.
- Maillard, M. L. (2000), *María Zambrano: La literatura como conocimiento y participación*, Lleida: Edicions de la Universitat de Lleida.
- Mora, M. (1991), “Tres cartas de juventud a Ortega y Gasset”, *Revista de Occidente*, 120, pp. 7-26.
- Moreno Sanz, J. (1996), “Estudio introductorio”, en: Moreno Sanz, J. (ed.): *Horizonte del liberalismo*, Madrid: Morata, pp. 9-193.
- Moreno Sanz, J. (1998), “De la razón armada a la razón misericordiosa”, en: Zambrano, M. *Los intelectuales en el drama de España*, Madrid: Trotta, pp. 9-55.
- Moreno Sanz, J. (2008), *El logos oscuro: Tragedia, mística y filosofía en María Zambrano*, Madrid: Verbum.
- Moreno Sanz, J. (2003), *La razón en la sombra*, Madrid: Siruela.
- Moreno Sanz, J. (2014), “Cronología de María Zambrano”, en: Moreno Sanz, J. (ed.): *Obras completas*, vol. VI, Barcelona: Galaxia Gutenberg, pp. 47-126.

- Ortega y Gasset, J. (1932), “La juventud, desconectada de la República”, *El Sol*, 23, p. VII.
- Ortega y Gasset, J. (2004a), “Meditaciones del Quijote”, en: *Obras completas*, vol. I, Madrid: Taurus, pp. 747-828.
- Ortega y Gasset, J. (2004b), “La pedagogía social como programa político”, en: *Obras completas*, vol. II, Madrid: Taurus, pp. 86-102.
- Ortega y Gasset, J. (2006), “En cuanto al pacifismo”, en: *Obras completas*, vol. IV, Madrid: Taurus, pp. 506-530.
- Payne, S. G. (1961), *Falange: A History of Spanish Fascism*, Stanford: Stanford UP.
- Pérez Pérez, J. (1999), “La razón de la sinrazón: Unamuno, Machado, and Ortega in the Thought of María Zambrano”, *Hispania*, 82.1, pp. 56-67.
- Pino Campos, L. M. (2004), “María Zambrano, discípula de Ortega”, en: Ortega Muñoz, J. F. (ed.): *María Zambrano: Raíces de la cultura española*, Madrid: Fundación Fernando Rielo, pp. 187-308.
- Pino Campos, L. M. (2005), *Estudios sobre María Zambrano: El magisterio de Ortega y las raíces grecolatinas de su filosofía*, La Laguna (Santa Cruz de Tenerife): Servicio de Publicaciones.
- Robles Carcedo, L. (1991), “A propósito de tres cartas de María Zambrano a Ortega”, *Philosophica Malacitana*, IV, pp. 231-247.
- Savignano, A. (2004), “María Zambrano: de la razón vital a la razón poética”, en: Cerezo Galán, P. (ed.): *Actas del Congreso Internacional del Centenario de María Zambrano: I. Crisis y metamorfosis de la razón en María Zambrano*, Vélez-Málaga: Fundación María Zambrano, pp. 348-360.
- Sánchez Cuervo, A. (2017), “Dos interpretaciones del fascismo: Ortega y Gasset y María Zambrano”, *Bajo palabra: Revista de filosofía. II Época*, 13, pp. 61-75.
- Tejada, R. (2011), “Introducción”, en: Tejada, R. (ed.): *María Zambrano. Escritos sobre Ortega*, Madrid: Trotta, pp. 9-59.
- Velázquez Delgado, J. (2007), *Fragmentos de la modernidad. Filosofía de la historia e imperativo de la modernidad en José Ortega y Gasset y María Zambrano*, Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Zambrano, M. (2002), *Cartas de La Pièce: (Correspondencia con Agustín Andreu)*, Andreu Rodrigo, A. (edición, introducción y notas), Valencia: Pre-Textos.
- Zambrano, M. (2014), “España, sueño y verdad”, en: Moreno Sanz, J. (ed.): *Obras completas*, vol. III, Barcelona: Galaxia Gutenberg, pp. 677-825.
- Zambrano, M. (2016), “Hacia un saber sobre el alma”, en: Moreno Sanz, J. (ed.): *Obras completas*, vol. II, Barcelona: Galaxia Gutenberg, pp. 421-578.

¿Perdidos en el laberinto? Husserl, Ortega y Gaos ante los desafíos de la diversidad cultural

Lost in the Labyrinth? Husserl, Ortega and Gaos confront the Challenges of Cultural Diversity

JESÚS M. DÍAZ ÁLVAREZ*

Resumen: Este artículo trata de mostrar la forma en que tres destacados filósofos del siglo XX — Edmund Husserl, José Ortega y Gasset y José Gaos— han lidiado con la diversidad cultural. Ligados entre sí por fuertes vínculos intelectuales, los protagonistas del texto plantean tres modos diferentes de acercarse a este crucial y espinoso asunto en donde el papel asignado a la razón resulta de especial relevancia. Husserl confiará plenamente en ella. Ortega, incluso el Ortega más husserliano, abajará considerablemente tales pretensiones. Y Gaos, radicalizando las tesis perspectivistas de su maestro, considerará que es mejor asumir su impotencia. El juego de espejos que el ensayo pretende crear con el cruce de las tres propuestas quiere poner en valor la pertinencia de la filosofía hecha en español en los debates más acuciantes del presente.

Palabras clave: Diversidad cultural, racionalidad, razón histórica, Europa, Husserl, Ortega, Gaos.

Abstract: This article tries to show how three leading philosophers of the twentieth century — Edmund Husserl, José Ortega y Gasset and José Gaos— have addressed the issue of cultural diversity. Linked to each other by strong intellectual relations, the protagonists of the text will offer three different ways of approaching this crucial and thorny issue where the role assigned to reason is of special relevance. Husserl will fully trust her. Ortega, even the most Husserlian one, will lower such claims considerably. And Gaos, radicalizing the perspectivist theses of his teacher, will consider that it is better to assume her impotence. The game of mirrors that the essay tries to recreate with the crossing of the three proposals wants to value the relevance of the philosophy made in Spanish in the most pressing debates of the present.

Keywords: Cultural Diversity, Rationality, Historical Reason, Europe, Husserl, Ortega, Gaos

Recibido: 19/06/2019. Aceptado: 11/09/2019.

* Profesor Titular de Filosofía Moral y Política en la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Educación a Distancia, UNED (jdiaz@fsof.uned.es). El presente trabajo tiene su origen en la versión inglesa de una conferencia impartida el 18 de abril de 2011 en el *The History of Philosophy Workshop* de la Rice University. Quiero agradecer a los profesores Lane Kauffmann y Steven Crowell su amable invitación, y a todos los allí presentes sus punzantes y lúcidos comentarios. Tampoco puedo olvidarme de Jorge Brioso, quien ha sido durante tantos años compañero de discusión en muchos de los temas aquí abordados. Con Agustín Serrano de Haro sigo “disputando” amigablemente sobre la filosofía de José Gaos. Y me parece que, afortunadamente, queda para rato, porque la parte que a mí más me atrae y definiendo es la que a él le resulta más problemática y, en cierto modo, inasumible. José Luis Villalaín siempre está dispuesto a leer los textos que le envío con más paciencia de la que merezco, haciéndome sugerencias y correcciones pertinentes. Por último, y como no podía ser de otro modo, mi impagable gratitud a Gema y Antón. Este ensayo se ha elaborado en el marco del proyecto de investigación FFI2016-77009-R.

Introducción. Mapas para el laberinto

En el año 2001, la Conferencia General de la UNESCO aprobó la *Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural*. En ella, y en analogía con el concepto de biodiversidad, se establecía en su artículo 1 —*La diversidad cultural patrimonio común de la humanidad*— que “[...] la diversidad cultural es tan necesaria para el género humano como la diversidad biológica para los organismos vivos”¹. Más allá de las dudas teóricas que pueda sugerir la analogía entre diversidad biológica y diversidad cultural, semejante declaración tiene importancia porque no hace otra cosa que plasmar claramente el triunfo de la idea de diversidad en las sociedades contemporáneas. Tras siglos de predominio del monismo cultural, de asumir la idea de que solo se puede ser plenamente humano de una sola forma, es preciso reconocer que el pluralismo se ha abierto paso como creencia común, al menos en occidente y en la teoría.

El problema es que el estallido del monismo y la celebración de la diversidad ha producido, junto a enormes e indudables beneficios, ciertos “daños colaterales”. En efecto, aceptar el hecho de que la humanidad se declina irremediabilmente en plural ha dado paso, no pocas veces, a una cierta ideología difusa que Fernando Savater ha denominado *idolatría de la diversidad* (https://elpais.com/diario/2004/07/01/opinion/1088632807_850215.html). Tal idolatría no es otra cosa que la penúltima enunciación de una vieja doctrina, el relativismo. El idólatra profesante sostiene que la diversidad cultural es un valor en sí mismo. Pero si esto es así, se incapacita, en principio, para distinguir entre, si se me permite la expresión, la buena y la mala diversidad. Y es que existen muchas prácticas culturales que nos resultan profundamente inmorales porque violan la igualdad, la libertad y la dignidad de las personas. La mutilación genital u otras discriminaciones por razón de sexo, color de la piel o religión son muy comunes en todas las culturas. Son prácticas que tienen sentido, “buen” sentido, dentro de los sistemas de creencias que las sustentan, pero no por ello pensamos que deberían ser asumidas o toleradas. Desde esta perspectiva, si lo que el idólatra cultural está pretendiendo hacer con su celebración irrestricta de la diversidad es defender una comunidad de humanos tolerantes y respetuosos, debería abandonar el relativismo como compañero de viaje. La exaltación pura de las diferencias es un camino tan recto hacia la barbarie como el monismo más dogmático, al no permitirnos hacer juicios razonables sobre qué diferencias son buenas o, cuando menos, inocuas, y cuáles no.

Dado el panorama anterior, creo que en nuestras crecientes sociedades multiculturales nos enfrentamos, pues, a la siguiente situación. La mayoría de nosotros somos pluralistas —o al menos nos tenemos por tales—, pensamos que la diversidad cultural es una riqueza que debemos preservar porque no existe una única forma de vivir una vida plena. Pero también somos conscientes de que hay muchas prácticas culturales degradantes e inaceptables. El problema es que tanto sobre lo primero como sobre lo segundo hay una gran disparidad de opiniones que muchas veces son contradictorias. No es fácil ponerse de acuerdo ni sobre las diversas formas de vida buena asumibles ni sobre aquello que debemos descartar como intolerable; y más teniendo en cuenta que la cultura occidental ha estado plagada de imposiciones y violencia ejercidas en nombre de la Verdad, la Libertad, el Bien, la Justicia o

1 Sobre la totalidad de la declaración, incluido el presente artículo, cf., http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=13179&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html

Dios, con mayúsculas². ¿Cómo saber, entonces, que cuando estamos tildando algo de “mala diversidad”, de intolerable, no estamos proyectando nuestros prejuicios más acendrados e insostenibles o, simplemente, nuestras propias creencias particulares, y conculcando la libertad de los demás? ¿Cómo evitar que la necesaria defensa de la riqueza y variedad culturales se solape con el puro e insostenible relativismo? ¿Cómo orientarse, en fin, en el creciente laberinto cultural en el que se han convertido nuestras sociedades tardomodernas?

En las páginas que siguen, trataré de mostrar algunos de los mapas que para moverse en este laberinto dibujaron tres importantes filósofos del siglo XX: Edmund Husserl, José Ortega y Gasset y José Gaos. Tales mapas tendrán como protagonista a la razón y las posibilidades que ella nos ofrece para andar nuestro camino. Husserl confiará plenamente en su poder. Ortega, por lo menos hasta los años 30, tocará una melodía de tonalidades husserlianas, aunque abajará su fuerza con grandes dosis de historicidad y contingencia. Y Gaos desarrollará de modo radical algunas de las tesis perspectivistas de su maestro y proclamará, en una línea que se me antoja en ciertos aspectos muy parecida a la emprendida por Rorty o Vattimo, que es mejor asumir su impotencia³.

Edmund Husserl. El proyecto de Europa y la diversidad cultural

En la fenomenología husserliana, el concepto de mundo de la vida ocupa un lugar central. Tal concepto, que ha hecho fortuna en la filosofía y sociología contemporáneas y que, en contra de una creencia bastante generalizada, no procede de lo que se ha dado en llamar el “último Husserl”, está atravesado, como otros igualmente esenciales en esa filosofía, por amplias tensiones, distando mucho de ser unívoco⁴. Una de sus acepciones fundamentales, que es la que ahora me interesa resaltar, entiende el mundo de la vida como *Kulturwelt*, es decir, como mundo cultural. Y no hace falta más que echar un somero vistazo a semejante mundo para ver que no es uno, sino muchos. La cultura se declina en plural —las culturas— y así lo atestiguan no solo nuestra más inmediata experiencia, sino la ingente producción

2 El muy querido y recientemente fallecido Javier Muguerza insistió en numerosas ocasiones en la necesidad de “*apear de las mayúsculas* a esas grandes palabras heredadas”. En su opinión, que hago mía, esa era, quizá, la gran enseñanza que nos habían dejado las múltiples y sin par atrocidades del siglo XX. A este respecto, creo que cabe decir sin forzar mucho las cosas, que todo el pensamiento de este decisivo filósofo de la España contemporánea ha girado sobre cómo es posible seguir hablando razonablemente y a escala humana, es decir, en *minúsculas*, de las grandes palabras de la filosofía. Para estos asuntos, cf., Muguerza, 1998b, 207-208, y de modo más específico, Muguerza, 1991, 9-36.

3 La progresión historicista del autor de *Meditaciones del Quijote* me parece que es clara a medida que baja, entre otras cosas, su influencia husserliana. En este sentido, y teniendo en cuenta que no es fácil establecer períodos rígidos a la hora de leer su obra —por eso prefiero hablar de ‘preponderancias’—, creo que es posible defender que por lo menos desde mediados de los años 30 en adelante cabe hablar de un giro historicista en su pensamiento que lo acercará en muchos aspectos a Gaos. Sobre el mencionado giro, que supone un alejamiento de la fenomenología husserliana y una aproximación a tesis hermenéuticas, ver Díaz Álvarez/Brioso, 2018, 373-386.

4 Sobre este asunto y sobre la temática de esta parte he escrito unos cuantos trabajos. De modo general me permito remitir a Díaz Álvarez, 2003 y Díaz Álvarez, 2015, 81-105. También se leerán con gran provecho, y me limito solo al ámbito español, los trabajos de Javier San Martín, Agustín Serrano de Haro, Miguel García-Baró, Francesc Pereña, Carmen López o Alicia de Mingo. Cf., por ejemplo, y entre muchos otros, San Martín, 2007; Serrano de Haro, 2011, 9-22; García-Baró, 2015, 7-84; De Mingo, 2017; Pereña, 2012, 177-191; López Sáenz, 2015, 117-138.

histórica y antropológica. La variabilidad cultural es enorme y va desde nuestra manera de vestir o el modo en que nos comportamos en la mesa hasta nuestros sistemas de valores o los dioses en los que creemos. Fácticamente nos enfrentamos, por tanto, a la pluralidad cultural. Y tal cosa es reconocida y asumida sin ambages por Husserl. Pero una vez constatada la diversidad de mundos, el padre de la fenomenología dará un paso más y se preguntará si la diferencia radical entre ellos es la última palabra que podemos decir con sentido sobre los mismos, no quedándonos más remedio que asumir necesariamente que todos tienen igual valor, que todas las culturas son igualmente legítimas.

Como es de sobra conocido, esa es la tesis que mantienen los relativistas o idólatras culturales, por usar la expresión de Savater. Según ellos, señala Husserl certeramente en un texto del *Origen de la geometría*, “todo pueblo o grupo tiene su mundo en el que todo concuerda, tanto si es en la forma mágico-mítica como en la racional-europea, y todo se deja explicar completamente. Todo <pueblo> tiene su “lógica” y, según eso, si esta se explicitara en proposiciones, ‘su’ a priori” (Husserl, 1976, 382). Desde esta perspectiva no es posible, en efecto, establecer ninguna jerarquía racional entre mundos. Cada pueblo o grupo humano, como bien se nos dice, tiene *su* lógica, *su* a priori, en suma, *su* propia racionalidad a todos los efectos, su cultura, que nunca puede ser evaluada desde un tipo de horizonte ajeno al propio campo cultural. En este sentido, y como se nos manifiesta claramente en el fragmento anterior, la forma “racional-europea” no es, valorativamente hablando, ni mejor ni peor que la “mágico-mítica”. Tampoco desvela más o menos verdades teóricas sobre los humanos y el mundo que les rodea. Y es que desde esta posición, cualquier sentido que le queramos atribuir a nociones como las de verdad, justicia, bien o belleza —por citar solo algunas de las que entendemos como cruciales en la mayoría de las culturas— solo adquiere validez dentro de cada uno de los mundos en los que emerge.

Pues bien, no es en absoluto exagerado decir que la fenomenología husserliana es una de las respuestas más potentes que la filosofía del siglo XX ha dado al escepticismo y sus aliados más o menos naturales, el relativismo y el historicismo. Veámoslo de modo rápido en una de las múltiples narraciones que Husserl hace al respecto.

Según la cita del *Origen de la geometría* recogida más arriba, el autor de *La crisis de las ciencias europeas* va a dividir las culturas en dos grandes bloques. A un lado colocará aquellas que caen bajo el rótulo de “racionalidad europea”. Al otro, las subsumidas en eso que de forma un tanto amplia e imprecisa denomina “racionalidad mágico-mítica”, y que en otros lugares, por ejemplo en su justamente celebrada *Conferencia de Viena*, tilda como racionalidad de carácter práctico, mítico-religiosa o pre-filosófica (cf., Husserl, 1976, 329). Con semejante macrodivisión, su intención profunda es resaltar el carácter singular, distintivo, específico de la racionalidad europea frente a cualquier otra. Y la pregunta lógica es, entonces, ¿cuál es propiamente esa peculiaridad que definiría de modo tan pregnante y claro a la cultura y racionalidad europeas? O puesto de otra forma, ¿qué constituye de manera tan radical la identidad de la cultura europea para separarla absolutamente del resto, cuajando un tipo verdaderamente único en su especie?

Antes de ver la respuesta husserliana a esta crucial cuestión o, mejor dicho, como preámbulo necesario para hacerse cargo de la respuesta, es preciso tener en mente que cuando el fundador de la fenomenología habla de Europa, o de cultura y racionalidad europeas, no designa un lugar geográfico. Europa, y por tal hay que entender el conjunto de occidente,

es lo que comúnmente se comprende como una *categoría espiritual*, una forma peculiar de mirar el mundo que, en efecto, nació en semejante zona geográfica, de la que recibe su nombre, pero que en absoluto es exclusiva, propia o solo representativa del humano europeo. Pero, ¿qué puede ser aquello que ha nacido en Europa y, a la vez, no representa solo un modo de vivir particularmente europeo? ¿Qué mirada “europea” trasciende la particularidad de Europa? A juicio de Husserl, la que inaugura la filosofía alrededor del siglo VI antes de Cristo. Para el autor de *Meditaciones cartesianas*, igual que para muchos otros filósofos antes que él, filosofía y Europa, como categoría espiritual, van íntimamente ligadas porque el surgimiento de aquella en el viejo continente opera una transformación radical en la manera de vivir y pensar que llevaban hasta la fecha los europeos —tan particular por entonces como cualquier otra. ¿Y qué incorpora la mirada filosófica que la hace absolutamente nueva? Pues algo muy sencillo de enunciar y complicado de articular: conducir la vida según un ideal de racionalidad universal, de razón común válida para cualquiera por el mero hecho de ser un humano. En suma, al decir de Husserl, es esa idea de racionalidad que se quiere “neutra” e inclusiva de todo lo verdaderamente humano, que supuestamente descarta cualquier tipo de apellido o particularidad, lo que emerge de modo inaugural en Grecia de la mano de la filosofía y lo que distingue a la cultura europea de cualquier otra, pues solo en ella se ha convertido en tradición, bien es verdad que de modo quebrado y a veces con grandes retrocesos, este afán “ilustrado-racional”.

Contemplado de esta forma, el *Kulturwelt* europeo sería el único en el que se daría, en efecto, la curiosa paradoja de pretender trascender de modo absoluto y hasta sus últimas consecuencias el propio marco espacial y temporal, al querer descartar todo lo particular, todo lo que está ligado al tiempo (*Zeitgebunde*). Encarnaría, así, un tipo peculiar de tradición hasta ese momento desconocida, “la tradición de la in-tradición”, como señala Ortega en una bella y lúcida frase (Ortega y Gasset, 2006b, 159). Por eso, en esta *forma mentis* algo no adquiere validez por ser tildado de europeo sin más. El criterio de legitimidad no está vinculado a un grupo, época o conjunto de creencias no sometidas a examen en las que se vive de modo más o menos confortable y tradicional, sino que algo se valida como verdadero, bueno, bello o justo porque es el fruto de los mejores argumentos que pueden ser asumidos por cualquiera en el ejercicio honesto y público de la razón, como diría Kant. En tal sentido —y permítaseme que insista en esta idea ya esbozada, pues es capital en la argumentación husserliana— la cultura europea no se ajustaría al patrón observado en cualquier otra y se diferenciaría completamente del resto. Su modo de articularse, al menos en un sentido ideal, no sería hacia dentro, hacia el grupo, pueblo, nación o colectividad que posee de modo reverencial un conjunto de creencias, sino hacia afuera. Es decir, no se trata de proteger o apuntalar a toda costa los “dogmas” heredados, sino de mantenerlos abiertos y en permanente revisión, dejando persuadirse por un constante dar y recibir razones, un permanente *logon didonai* nunca cerrado pero que tesaurizaría saberes teóricos y prácticos y desvelaría de modo asintótico un *telos* sobre la totalidad normativa y veritativa de lo humano.

Por lo visto hasta aquí, no es de extrañar que Husserl designe a la cultura europea —en este sentido normativo, categórico-espiritual— no sólo como cultura de la idealidad, de aquello que no está ligado al tiempo, de la *theoria* o la crítica, sino también, y en íntima relación con ello, como la cultura de la autonomía y la absoluta responsabilidad del sujeto (cf., Husserl, 1976, 314-348).

En conclusión, y resumiendo la posición del fundador de la fenomenología con respecto a la diversidad cultural, tenemos lo siguiente. Para Husserl, la cultura europea, occidente —en ese sentido peculiar que he explicitado— es la norma desde la que evaluar el resto. La razón fundamental estriba en que con ella nos hallamos frente a lo que James Hart ha llamado, siguiendo la estela del autor de *La crisis*, el paso de *la racionalidad de las culturas a la cultura de la racionalidad* (cf., Hart, 1992, 643-664)⁵. En efecto, el occidente del que habla Husserl, más que un conjunto de prácticas culturales, es una actitud, una nueva forma de ver el mundo que se basa en la razón como ideal. Sólo desde esta posición intelectual y vital es posible asistir a la verdadera escucha del diferente en pie de igualdad y dirimir nuestros conflictos culturales o de cualquier otro tipo sin recurrir a la imposición o la violencia. Por eso calificará a Europa de proyecto y lo presentará como *telos de la humanidad*, un viaje infinito al que deberían contribuir y sumarse las demás culturas⁶.

José Ortega y Gasset. La diversidad cultural ante los dos movimientos de la razón histórica (lectura mínima de *Las Atlántidas*)

En un excelente texto de 1924 titulado *Las Atlántidas*⁷, José Ortega y Gasset sigue una estrategia parecida a la de Husserl a la hora de enfrentarse a la diversidad cultural. Tal estrategia consiste en abordar este tema a partir de la realización de un diagnóstico de la cultura, “alma” o identidad europea.

Según el pensador madrileño, en los siglos XVIII y XIX, y de la mano del racionalismo en sus diferentes variantes, se impone la idea de que la cultura europea es la encarnación de lo humano y que el resto de formas de vida son sólo relevantes en la medida en que han contribuido a llegar al cenit europeo. Los siglos XVIII y XIX son, dice Ortega, “*unitaristas*” (Ortega y Gasset, 2005, 762), sin sensibilidad para la diferencia y la pluralidad. Esto es tan así, que una ciencia como la historia, destinada, entre otras cosas, a registrar los cambios, fracasó completamente en ese empeño porque los historiadores estaban imbuidos de una idea que el filósofo va a tildar como *falsa*. A saber, que la humanidad se declina en singular, que existe algo así como un concepto homogéneo y *a priori* de lo que sea la humanidad y que Europa está en posesión del mismo. La radicalidad orteguiana en este punto es tal que llega

5 Sobre este punto ha insistido mucho, entre nosotros, Javier San Martín. Ver, por ejemplo, San Martín, 2007, 221-238.

6 El ‘Proyecto de Europa’ ha sido tildado de eurocéntrico e incluso de racista. Jacques Derrida en su obra *De l’esprit: Heidegger et la question* lanzó un fortísimo ataque a la idea husserliana en este sentido. En España, Reyes Mate recogió la tesis en su libro *Heidegger y el judaísmo. Y sobre la tolerancia compasiva*. Por mi parte me ocupé del tema en varios textos (cf., por ejemplo, Díaz Álvarez, 2007, 157-169). En el momento presente, sigo pensando que, pese a los problemas que pueda presentar la idea de Europa como categoría y poder espiritual —entre ellos, por ejemplo, el que afecta a su supuesta neutralidad o a su también supuesta capacidad de totalización de lo humano—, es profundamente injusto acusar a Husserl de eurocéntrico, no digo ya de racista, si por tal se entiende un tipo de ideología que podría amparar o legitimar de algún modo el dominio sobre los no occidentales o cualquier negación o minusvaloración de su humanidad.

7 La reflexión que ahora realizo sobre la diversidad cultural en Ortega se centrará exclusivamente en una lectura interpretativa y bastante libérrima de *Las Atlántidas*. En otros lugares he ofrecido narraciones sobre el particular articuladas de un modo diferente, aunque complementario. Cf., Díaz Álvarez, 2012, 109-128. Para una edición reciente, informativa y recomendable del escrito orteguiano cf., Ortega y Gasset/Carriazo, 2016. Resulta también de interés, De Haro Honrubia, 2012, 217-240.

a sostener que el gran fallo de los pensadores liberales, marxistas o darwinistas, es decir, de aquellos que han acuñado las creencias matriz de la cultura europea del momento, consiste en sostener que “la estructura esencial de la vida humana ha sido siempre idéntica” (Ibíd., 768), que las categorías de la mente humana han sido siempre las mismas (cf., Ibíd., 770); en suma, que el africano, el hindú o el habitante de la antigua Roma son esencialmente igual que nosotros, sólo que en un estadio inferior de desarrollo técnico y moral. Pensar de tal modo es un profundo error y renunciar a entender verdaderamente al otro.

Parece, pues, que Ortega igual que alguna de la mejor filosofía contemporánea⁸, no nos quiere ahorrar la incomodidad del diferente, el confrontarnos con la perplejidad que supone que una cultura distinta impugne de modo radical nuestras creencias más profundas y evidentes. En fin, no quiere pasar de puntillas sobre el hecho bruto de la diversidad humana, cuya negación ha estado no pocas veces en la raíz de la violencia que hemos ejercido sobre los no occidentales. El caso del colonialismo y sus desastrosas consecuencias así lo atestigua. Semejante posición le lleva a propugnar el interesante concepto de “historia universal policéntrica” (Ibíd., 764-766), una nueva forma de practicar esta ciencia que se encargaría, al modo que lo hace la antropología cultural en la actualidad, de reconstruir el sentido producido por las culturas no europeas. O lo que es lo mismo, de entender sus sistemas de creencias desde sí mismas y no como un medio *para* o un escalón *hacia* el tipo superior de cultura que sería occidente.

Hay que reconocer sin ambages que esta *historia universal policéntrica*, esta reconstrucción del sentido, que también calificará como *primera dirección* o *movimiento de la razón histórica*, dignifica, ciertamente, a las otras culturas, las trata de igual a igual; es, ciertamente, *policéntrica*. Es decir, no hay aquí jerarquías; no hay unas producciones de sentido que se juzguen como mejores que otras; simplemente son diferentes. Las diversas tradiciones mandan, constituyen las identidades de los individuos y los pueblos y sólo desde ellas es posible emitir juicios. Este movimiento de la razón histórica, el propio Ortega así lo expresa, es claramente relativista (cf., por ejemplo, Ibíd., 769).

Sin embargo, el interés que presenta el planteamiento de Ortega, igual que el de Husserl, es que, tras este reconocimiento irrestricto de la diversidad, no se queda en ese primer movimiento reconstructivo de la razón histórica, sino que intenta desarrollar una *segunda dirección de la misma*, un *segundo movimiento* que aun haciéndose cargo del carácter contingente e histórico de los humanos, de ese estar enmarcados en diversas culturas y tradiciones, trata de superar la pura relatividad, la pura diferencia, la mera pluralidad que iguala sin más a todas las culturas.

En *Las Atlántidas*, Ortega enuncia el *segundo movimiento de la razón histórica* del siguiente modo: “Pero no basta, para acercarse a su plenitud, con que el sentido histórico perciba esas profundas diferencias que ha presentado el alma humana a lo largo del tiempo. Cuando hayamos entendido agudamente cada época y cada pueblo en su personalidad diferencial, no habremos agotado la posible perfección de la sensibilidad histórica. Es menester

8 Cf., al respecto, Muguera, 1998a, 7-41. Este escrito de Muguera, que lleva por significativo título *El puesto del hombre en la cosmópolis*, es una brillante discusión propositiva de algunas de las tesis filosóficas contemporáneas más relevantes sobre la “incomodidad del otro”. A este respecto, y del mismo autor, es también muy recomendable, Muguera, 2009, 9-25. Sobre Muguera y Ortega, con José Gaos entre medias, cf., Muguera, 2010, 56-81.

que de esta fina comprensión se saquen consecuencias de orden estimativo. [Y un poco más adelante sostiene enfáticamente] La valoración de las distintas culturas, su jeraquización en una escala de rangos, supone la previa comprensión de todas ellas” (Ibíd., 771).

Tenemos entonces que estimar, que emitir un juicio sobre las diferentes culturas, pero, ¿cómo hacerlo, desde dónde? ¿Cómo evaluar desde una perspectiva —en el fondo una manifestación particular de lo humano— el resto de puntos de vista? ¿No se está postulando con ello algo de lo que Ortega siempre renegó, a saber, el ojo de Dios, la para él imposible perspectiva absoluta? En este punto, la apuesta del pensador madrileño pasa —y en esto muestra, como en muchos otros aspectos centrales de su filosofía, ser un buen fenomenólogo— por mirar detenidamente la realidad, mejor dicho, las diversas realidades que nos muestran las diferentes culturas. Y qué descubrimos cuando hacemos tal ejercicio. Primero, que “cada cultura ha gozado de alguna genialidad sobresaliente para algún tema vital” (Ibíd., 771). Las culturas asiáticas, por ejemplo, han desarrollado un profundo sentido de la compasión y técnicas para el control y ordenamiento de los deseos que no tienen parangón en occidente. Su aspiración a la eliminación del individuo, siendo un proyecto completamente opuesto al europeo, no deja de tener aspectos positivos de los que deberíamos aprender en sociedades, las nuestras, en las que el paroxismo individualista se ha transformado muchas veces en puro e irracional capricho. Destacando la genialidad de las diferentes culturas, Ortega vaticinará un “nuevo clasicismo” (Ibíd., 771), uno de verdad y no impostado, construido con las aportaciones de las diferentes tradiciones. Cada pueblo, sostendrá, se convertirá en un clásico al tocar de modo verdadero sucesivas porciones de lo real.

Ahora bien, teniendo esto presente, una pregunta se hace inevitable, ¿cuál es la característica más sobresaliente de Europa en esa mirada policéntrica?, ¿cuál es la gran aportación de occidente al mundo? Pues precisamente *el reconocimiento de la pluralidad y lo que ella supone*. Dice el pensador madrileño: “La Historia [y aquí hay que tener en mente que historia es razón histórica] al reconocer la relatividad de las formas humanas, inicia una forma exenta de relatividad. Que esta forma aparezca dentro de una cultura determinada y sea una manera de ver el mundo surgida en el hombre occidental no impide su carácter absoluto. El descubrimiento de una verdad es siempre un suceso con fecha y localidad precisas. Pero la verdad descubierta es ubicua y ucrónica. La Historia es razón histórica, por tanto, un esfuerzo y un instrumento para superar la variabilidad de la materia histórica” (Ibíd., 772). ¿Pero por qué es el descubrimiento de la pluralidad humana el inicio de un tipo de mirada exenta de relatividad? Pues porque sólo a partir de ella, sólo sintiendo la punzada del otro, puedo darme cuenta de los límites de mi propia tradición; puedo empezar a pensar que quizá yo o mi comunidad estemos equivocados, en suma, puedo experimentar el filosófico fastidio de que para una misma pregunta las múltiples tradiciones hayan dado diferentes respuestas no compatibles entre sí. Para llegar a eso, es necesario hacerse cargo de la pluralidad. Esto es, por otra parte, lo que jamás podrá experimentarse desde una posición netamente relativista. El representante de esta tradición no parece sentirse perplejo o mostrar inquietud ante la diversidad; no tiene ningún problema con ella, y Ortega, muy lúcidamente, parece decir que ello es así porque este tipo de mirada no es sino un unitarismo dogmático multiplicado por el número de culturas que podamos encontrar. Desde esta óptica, cada cultura se considera *la* cultura que siempre verá a las demás exclusivamente en función de sí misma.

Occidente ha cometido muchas veces ese error, asume el autor español, pero hasta donde sabemos parece ser la única perspectiva que ha intentado trascender de modo sistemático y articulado esa limitación y acoger la incómoda mirada del otro. Y eso, precisamente, es lo que la haría “superior” a las demás. El pensador madrileño lo expresa de la siguiente forma: “Hay una cultura china y una cultura malaya y una cultura hotentote, como hay una cultura europea. La única superioridad definitiva de ésta habrá de ser reconocer esa esencial paridad antes de discutir cuál de ellas es superior. El hotentote, en cambio, cree que no hay más cultura que la hotentote” (Ibíd., 757).

En definitiva, la inteligente tesis que Ortega está sosteniendo es que no tenemos que salir del ámbito de la experiencia para iniciar ese segundo movimiento de la razón histórica, el que se ocupa con la jerarquización de las culturas. Sin recurrir, en principio, a supuestos metafísicos, seríamos capaces de percibir que el genio del mejor occidente termina siendo una *actitud*, una perspectiva que se muestra más englobante que las anteriores porque acoge de un modo peculiar el resto de perspectivas —y la suya propia— y las termina poniendo en diálogo, en fricción; es decir, las termina considerando desde un punto de vista crítico.

Resumamos lo esencial. Tenemos en Ortega dos movimientos, o como él manifiesta, dos direcciones de la razón histórica. El primero es de reconocimiento de la pluralidad, la famosa “historia universal policéntrica”, en la que reconstruimos sin jerarquizarlo el sentido humano de todas las culturas. El segundo tiene carácter estimativo, jerarquizador, evaluativo, y se construye a partir de la puesta en práctica de ese primer movimiento y de la actitud que lo alienta. Si en un primer momento la razón histórica es “relativista”, en el segundo es propiciatoria de una tensión necesaria y constante entre la unidad y la pluralidad.

Si reparamos brevemente en lo dicho por Ortega, su melodía suena en pasajes importantes parecida a la husserliana. Ambos consideran a occidente una vara con la que medir la diversidad cultural. Pero una vez más, el occidente del que hablamos es un occidente filosófico, un occidente que cuaja en una actitud, en una forma de mirar el mundo que se asienta en la posibilidad de razonar, de argumentar, en la crítica, en la autonomía, en la libertad. Dejo alguna de las diferencias entre la racionalidad husserliana y la orteguiana, incluso la del Ortega más fenomenólogo, para el apartado final de este ensayo.

José Gaos. De la soberbia filosófica a la filosofía de la melancólica serenidad. El debilitamiento del pensar frente a la diversidad cultural

José Gaos, como es de todos conocido, ha sido uno de los más destacados discípulos de Ortega y Gasset y uno de los integrantes, junto con Manuel García Morente, Xavier Zubiri, María Zambrano, Manuel Granell, Antonio Rodríguez Huescar o Julián Marías, entre otros, de la así llamada ‘Escuela de Madrid’, una generación de brillantes filósofos españoles que se constelaron entorno a la figura de Ortega y que quedó trágicamente rota por la cruel y desgraciada Guerra Civil española de 1936. Esta ruptura impidió una recepción normalizada de sus respectivos pensamientos en las generaciones posteriores —como le sucedió al mismo Ortega—, algo que parece que empieza a paliarse, aunque de un modo más lento del que sería deseable. Y digo esto porque la lectura de estos clásicos hispanos encierra tesoros inesperados sobre algunos de los debates más importantes de la filosofía contemporánea. Ese es el caso, me parece a mí, de la posición que cabe atribuir a José

Gaos en el asunto de la diversidad cultural, al menos en la forma, probablemente peculiar, que tengo de leerlo y, si se me permite la expresión, “actualizarlo”.

En efecto, creo que el interés del planteamiento gaosiano con respecto al asunto del que se ocupa este trabajo reside en que se aleja en algunos aspectos muy relevantes tanto de Ortega, por lo menos del Ortega que podría considerarse más husserliano, como, desde luego, del propio Husserl. Si en los dos primeros, aunque con matices claramente diferenciados, es la fuerza más o menos temperada de la racionalidad filosófica la que otorga identidad a la cultura europea y sirve para discriminar entre culturas, en Gaos se produce un giro de hondo calado sobre las posibilidades de ésta y piensa, igual que los representantes actuales del pensamiento débil —Rorty o Vattimo—, que solo asumiendo conscientemente la debilidad de la razón, la impotencia de la filosofía, es posible discriminar entre buena y mala diversidad y convivir libremente en una sociedad tolerante⁹.

La confrontación de José Gaos con la diversidad humana está relacionada, en primer lugar, no tanto con la diversidad cultural en sí, sino con un hecho radical que afecta a la propia filosofía: su inquebrantable pluralidad e historicidad. Para Gaos, la línea medular de la filosofía desde su nacimiento en Grecia está conformada por la metafísica, un tipo de discurso cuyo objetivo último es alcanzar mediante la razón el fundamento último de todo cuanto hay con el propósito de poder orientar nuestras vidas. Sin embargo, si echamos un vistazo a la historia de la filosofía, el espectáculo poco edificante al que asistimos es la anarquía de los sistemas filosóficos, su discrepancia e incompatibilidad manifiesta a la hora de fijar los primeros principios supuestamente evidentes de lo real. Tal anarquía parece indicar la impotencia de la razón para alcanzar el fundamento, parece desmentir el viejo y querido lema racionalista según el cual el correcto y lúcido ejercicio de la facultad racional habría de llevar por fuerza al establecimiento incontestable de una serie de principios en los que todos deberíamos estar de acuerdo (cf., por ejemplo, Gaos, 1982a, 60-65).

Pero si la metafísica no puede cumplir su función fundamentadora, ¿qué nos muestran los sucesivos y radicalmente diferentes relatos de los filósofos sobre el fundamento más allá de la imposibilidad de llevarlo a cabo? La desconcertante y provocadora respuesta de Gaos es que tales narraciones no son otra cosa que “confesiones personales” (Gaos, 1982b, 416-429), visiones o perspectivas de sentido destiladas por la intimidad de cada pensador y traducidas en conceptos; relatos de vida más o menos coherentes que muestran, hasta donde es posible, la individualidad de cada uno de sus hacedores y el sentido con el que han afrontado la existencia¹⁰. Lo mismo, dice el pensador transterrado, sucede con las diferentes

9 He tratado de hacer una lectura “debilitante” de Gaos en Díaz Álvarez, 2016, 137-156. Sobre la relación Gaos-Ortega, cf., Lasaga, 2013, 9-55. Esa misma relación, en una perspectiva distinta, en Díaz Álvarez, 2018, 37-53. Para una breve presentación canónica de la filosofía de Gaos, cf., Ziri6n, 2009, 535-544. Otra apretada s6ntesis de la obra gaosiana, pero que incide en la l6nea del debilitamiento de la raz6n que aqu6 se defiende, puede verse en D6az 6lvarez, 2011b, 55-66. Una biograf6a intelectual imprescindible es la de Aurelia Valero, *Jos6 Gaos en M6xico. Una biograf6a intelectual 1938-1969* (cf., Valero, 2015). Y un libro que conserva una gran fuerza es el de Vera Yamudi, *Jos6 Gaos. El hombre y su pensamiento* (Yamudi, 1980). Para una penetrante reactualizaci6n de su pensamiento llevada a cabo por uno de nuestros mejores fil6sofos contempor6neos recientemente fallecido ver, Mugerza, 2001, 183-218 y el ya citado Mugerza, 2010, 56-81. Por 6ltimo, una buena colecci6n de art6culos sobre diversos aspectos del pensamiento del ilustre transterrado en Sevilla, 2008.

10 Sobre esta crucial tesis del pensamiento gaosiano es preciso recomendar el texto de Agust6n Serrano de Haro “Autobiograf6a e r6cerca filos6fica. El caso de Jos6 Gaos” (Serrano de Haro, 2016, 125-135).

culturas. El mundo es en realidad una pluralidad de mundos, o mejor dicho, la realidad y la verdad son plurales, responden a aperturas de sentido o perspectivas diferentes y por eso se constelan en sistemas de creencias también distintos que no pueden ser unificados por la facultad de la razón (cf. Gaos, 2009, 47).

¿Pero si tal facultad no puede alcanzar una unificación última del sentido, si la imposibilidad del fundamento lo que hace es proclamar la diseminación de las opiniones y visiones del mundo, no nos condena Gaos al más absoluto escepticismo, al relativismo, a la arbitrariedad más grosera? ¿No le incapacita su posición para distinguir entre la buena y la mala diversidad?¹¹ Creo que el pensador hispano se sorprendería mucho ante la acusación de relativismo. Su asunción de la quiebra de la metafísica y el subsiguiente estallido de la pluralidad no es una celebración irrestricta de las diferencias, sino la constatación de lo que él entiende como un dato fenomenológico radical. En el principio no fue el *logos*, sino la pluralidad, y la razón no tiene potencia suficiente para remontarla. En efecto, lo que cabalmente hace el filósofo con su crítica al discurso metafísico es asumir la fragilidad y limitación del conocimiento humano, nuestra contingencia. Para Gaos, como para su maestro Ortega, hoy ya no es posible aceptar que tenemos acceso al punto de vista de Dios, ni siquiera de modo asintótico. Somos humanos, no dioses, y no podemos imbuirnos de los atributos que no son propiamente nuestros. Se trata, pues, de asumir, de una vez por todas, nuestra humanidad, y de la mano de ella, que todas las perspectivas o creencias que configuran el sentido personal o comunitario son contingentes. Es precisamente la experiencia y la conciencia de esta contingencia la que podría permitir un verdadero diálogo y encuentro con el otro, la que quizá podría facultarnos, apunta Gaos, para una conversación verdaderamente humana. Enredados en ella podríamos rebajar el grado de violencia y contemplar el espectáculo del mundo y la pluralidad que le es propia sin angustia, con una, y es expresión suya, “indulgente y melancólica serenidad filosófica” (Ibídem., 47). A la filosofía de la soberbia, la metafísica, “cabe oponer una ‘filosofía’ de la *melancólica* serenidad” (Ibídem., 47). Una filosofía que ante la diversidad del mundo trata de volver “a los hombres más juiciosos de lo que han sido hasta aquí” (Ibídem., 49) porque les hace reparar en lo poco razonable que resulta intentar imponer una perspectiva que cree llevar en su seno los principios últimos de lo real¹². Puesto que todas ellas son contingentes, todos deberíamos ser tolerantes y gestionar nuestras diferencias teniendo presente que las ideas sobre el mundo y los humanos son siempre penúltimas. En un contexto semejante, de lo que se trata es de llegar a pactos razonados y siempre revisables que nos permitan desarrollar del modo más amplio posible nuestros diversos y muchas veces incompatibles modos de entender la plena humanidad. En

11 Eso es lo que pensaron muchos de sus más destacados discípulos. Un documento enormemente esclarecedor de lo que acabo de afirmar es la introducción que Alejandro Rossi pone a la antología de Gaos que él mismo edita y que lleva por título “Una imagen de José Gaos” (Rossi, 1989, 11-17).

12 No puedo entrar en el presente texto en la genial vinculación que Gaos hace entre filosofía, en sentido metafísico —fundacionalista—, y violencia. Simplemente me gustaría señalar que para el pensador hispano el origen de aquella hay que situarlo en la soberbia, en el afán arcóntico de dominio derivado, en el fondo, de la idea de que podemos superar la finitud y la contingencia y alcanzar, o estar en disposición de alcanzar —aunque sea de modo ideal—, un saber “científico” sobre la realidad. Pero si la soberbia se conecta con la superación de la finitud, la razón última para querer superarla y no convivir con ella es la angustia que nos genera asumir nuestra inalienable individualidad, la radical soledad que es nuestra vida. Sobre estos asuntos y sobre una posible lectura debilitante del filósofo hispano pueden verse los textos del presente autor recogidos en la nota 9.

definitiva, para Gaos, el límite a la diversidad cultural estaría en el respeto que nos debemos unos humanos a otros, un respeto derivado de la conciencia de nuestra propia finitud: “Y contra la voluntad de poder [de la soberbia metafísica] cabe sentir en la luminosidad de la evidencia el valor de la plural riqueza del universo, comprensiva de la rica pluralidad de las personalidades individuales y colectivas, razas, pueblos, culturas. Quien siente tal valor no puede menos de sentir la repugnancia ante toda dominación de los demás y, muy en primer término la dominación de nadie por él mismo, correlativa en la complacencia de aquella rica pluralidad, y de aquella plural riqueza del universo, que siente que le enriquecen a él mismo por lo menos con el atisbo de las diferencias vagamente insinuadas en lo más hondo de las intimidades ajenas. Quien tal siente tampoco puede menos de concebir como ideal una única unanimidad en el valor del respeto de cada ser humano para cada uno de los demás, el gozo de todos en la comunión de tal unanimidad” (Ibídem., 47).

A modo de conclusión. Los mapas del laberinto. Entre el fundamento racional y la debilidad del pensar

En los apartados precedentes he intentado mostrar, espero que con una cierta fortuna, alguna de las formas en que tres grandes filósofos del siglo XX, con evidentes conexiones intelectuales entre sí, han tratado de hacer frente al laberinto de la diversidad cultural. Permítaseme, ya para terminar, hacer una pequeña valoración conjunta de los tres mapas que he pretendido dibujar.

Como indiqué en su momento, el modelo husserliano y el orteguiano contenido en *Las Atlántidas* tienen, en principio, bastantes cosas en común. No en vano Ortega estudió y conoció bien la fenomenología de Husserl, al que consideraba uno de sus maestros, y saludó la aparición de las dos primeras partes de *La crisis de las ciencias europeas*, las únicas que conoció, como un trabajo en la línea de lo que estaba haciendo con su filosofía de la razón histórica¹³.

En efecto, tanto Ortega como Husserl creen que la mirada crítica que nace con la filosofía es el meollo de “occidente” y que tal mirada, con sus ideales de libertad, autonomía y razonabilidad, coagula un aspecto esencial de lo humano que garantiza que podamos discriminar entre buena y mala diversidad. Nada que conculque, como diría Husserl, la *Urstiftung*, la fundación originaria de ese ideal podrá ser aceptado como válido. Sin embargo, Ortega, incluso el Ortega más husserliano, es un filósofo cuya idea de racionalidad está ampliamente horadada por la contingencia. Es una razón, podríamos decir, sometida a una amplia cura de adelgazamiento hecha a base de finitud e historicidad; es una razón *histórica*. Por eso le fascinó e influyó profundamente, como a tantos “discípulos” de Husserl, la lectura de *Ser y*

13 Sobre este asunto, cf., Ortega y Gasset, 2006a, 24-29. Para la relación de Ortega y la fenomenología husserliana son imprescindibles los trabajos de Javier San Martín. La *summa* de esa investigación se encuentra en San Martín, 2012. También es preciso mencionar los excelentes textos de Miguel García-Baró. Véase, por ejemplo, los recogidos en *Sentir y pensar la vida. Ensayos de fenomenología y filosofía española* (García-Baró, 2012). Asimismo, son de gran profundidad filosófica los múltiples y pioneros escritos de Pedro Cerezo. Ver, entre otros, el ya clásico *Voluntad de aventura* (Cerezo, 1984, 191-338). Por mi parte, he abordado la lectura orteguiana de *La crisis* en Díaz Álvarez, 2003, 44-46. Y la relación de Ortega y la fenomenología husserliana en Díaz Álvarez, 2013, 3-18 y Díaz Álvarez/Brioso, 2018, 373-386.

tiempo de Heidegger. Dicho de otro modo, la razón orteguiana se comprende como mucho menos poderosa que la del viejo maestro alemán. En el pensador madrileño no hay la asunción explícita, que parece haber en Husserl, de que la fuerza de la razón debería, idealmente al menos, deshacer las discrepancias o desacuerdos humanos si hacemos un ejercicio pulcro, cuidadoso y honesto de nuestro preciado don racional. En resumen, la razón común que descubre occidente con la filosofía es para Ortega una razón que discrimina entre buena o mala diversidad porque siempre rechazará las diferencias que conculquen el espacio en el que se desarrolla la propia labor de la vida racional, ese ámbito donde entran en conflicto razonado las diversas perspectivas sobre lo humano, pero tal razón carece de la dirección y la potencia teleológica que está presente en la *Vernunft* husserliana¹⁴.

En cuanto a Gaos, parece claro que todavía fue más allá que su maestro en el debilitamiento de la razón filosófica, por lo menos en lo que respecta al Ortega más influenciado por la fenomenología que aquí he contemplado. Si en el autor de *Las Atlántidas* podíamos ver una racionalidad mucho más trufada de contingencia que en Husserl, en Gaos no queda prácticamente nada de la vieja potencia de la razón como medio para orientarnos en la inmensa diversidad personal y cultural que nos rodea. Gaos radicaliza el perspectivismo de su maestro, la pluralidad últimamente no reconciliable. Por eso hace de la necesidad virtud, y convierte la impotencia de la razón o, mejor dicho, la *conciencia* de la impotencia de la razón, en el instrumento que establece la diferencia entre buena y mala diversidad.

Expresado de un modo muy simple, si Husserl pensaba que la razón podía trazar un mapa nítido y bien perfilado en el que la racionalidad filosófica iluminaría con claridad meridiana la resolución de los problemas planteados por la diversidad cultural, Ortega — incluso el más husserliano — creyó que tal mapa era bastante más difuso y la luz mucho menos fuerte de lo que pensaba su maestro. Quizá podríamos resolver bastantes conflictos con su ayuda, pero otros muchos quedarían sin esclarecer. En cualquier caso, la apertura del espacio de la vida racional y su no conculcación por ninguna de las perspectivas, era la garantía máxima que teníamos para descartar la mala diversidad. Por fin, para Gaos, el mapa iluminado por la razón no puede resolver, en el sentido estricto del término, prácticamente ninguno de los conflictos dignos de tal nombre. Pero es precisamente de aquí de donde extraemos la lección. La impotencia de la razón debería producir, paradójicamente, el salto evolutivo que Husserl achaca al descubrimiento del ejercicio de la racionalidad y volvernos más tolerantes.

La pregunta lógica después de la cartografía realizada es ¿qué mapa resulta más fiable?, ¿cuál permitirá alcanzar el objetivo para el que lo diseñaron sus autores? En suma, ¿cuál nos orientará mejor en el laberinto de la diversidad cultural? Después de años de claras simpatías husserlianas y de confianza en la potencia de la razón y la idea de fundamentación racional, me inclino cada vez más a pensar que el viejo y gran maestro alemán quizá subestimó la fuerza de la contingencia y la pluralidad. Cada vez albergo más dudas no sobre la idea de Europa como ejercicio crítico de la razón, como defensa de la libertad, la autonomía y el diálogo, sino sobre el hecho de que montados en su noble ejercicio los humanos honestos puedan alcanzar acuerdos incontestables en su “verdad”. Creo, al res-

14 Esta tendencia va a acentuarse más y más a lo largo de los años treinta con la aparición de lo que en la nota 3 he considerado como “giro historicista”.

pecto, que es bueno tener siempre presente la advertencia de Ortega, que Gaos radicaliza, de que no estamos hechos para lo eterno, de que no podemos alcanzar el punto de vista de Dios. Y que cuando lo hemos intentado las cosas nunca terminaron bien. De todas formas, y en tiempos cada vez más idolátricos culturalmente, no deberíamos dejar de darle vueltas a la propuesta husserliana, una propuesta, tampoco debe olvidarse nunca, que alcanza toda su profundidad y potencia con respecto a estos temas en la época en que los nazis dominan Alemania y arrastran al que probablemente fue el pueblo más culto del momento a la mayor ignominia moral de la historia de la humanidad. Un fiel y destacado discípulo de Husserl, Aron Gurwitsch, expresó en más de una ocasión que semejante barbarie se había podido producir precisamente por la renuncia de la filosofía —una filosofía dominada a la sazón por la obra de Martín Heidegger— a la idea de fundamentación racional¹⁵. Y aunque ya no creo en la alternativa o fundamento o barbarie, no seré yo quien desaconseje el volver a mirar una y otra vez el mapa husserliano.

Referencias

- Cerezo, P. (1984), *Voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, Barcelona: Ariel.
- De Mingo, A. (2017), *Ciencia objetiva y mundo de la vida. Husserl vs. Galileo y Copérnico*, Sevilla: Fénix Editora.
- Derrida, J. (1987), *De l'esprit: Heidegger et la question*, Paris: Galilée.
- De Haro Honrubia, A. (2012), “La antropología social en la obra de Ortega. Su contribución a la etnografía moderna”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 29, 1, pp. 217-240.
- Díaz Álvarez, Jesús M. (2003), *Husserl y la historia. Hacia la función práctica de la fenomenología*, Madrid: UNED.
- Díaz Álvarez, Jesús M. (2007), “¿Son todas las épocas y culturas humanas iguales ante los ojos de Dios. Husserl y el problema del eurocentrismo?”, *Phainomenon. Revista de fenomenología*, 14, pp. 157-169.
- Díaz Álvarez, Jesús M. (2011a), “Fenomenólogos en tiempos sombríos. La discusión de Aron Gurwitsch y Dorion Cairns sobre el nazismo”, *Investigaciones Fenomenológicas*, 3 Monográfico, pp. 119-139.
- Díaz Álvarez, Jesús M. (2011b), “Presentación y actualidad de José Gaos”, *Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán*, 6, pp. 55-66.
- Díaz Álvarez, Jesús M. (2012), “Más allá del relativismo y del racionalismo. Algunas consideraciones sobre la teoría de la perspectiva en *El tema de nuestro tiempo*”, en López Sáenz, C./Díaz Álvarez, Jesús M. (eds.). *Racionalidad y relativismo. En el laberinto de la diversidad*, Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 109-128.

15 Un documento ejemplar y especialmente revelador de la tesis gurwitschiana es el intercambio epistolar que este fiel seguidor de Husserl mantiene con otro fenomenólogo no menos cercano al maestro alemán, Dorion Cairns. Las cartas fueron recogidas en su día por el añorado Lester Embree, albacea de ambos en “Two Husserlians Discuss Nazism: Letters between Dorion Cairns and Aron Gurwitsch in 1941” (cf., Embree, 1991, 77-105). Por su parte, me he ocupado de este brillante y revelador intercambio en Díaz Álvarez, 2011a, 119-139.

- Díaz Álvarez, Jesús M. (2013), “José Ortega y Gasset and Human Rights”, en Embree, L./Nenon, T. (eds.), *Husserl's Ideen*, New York/London: Springer, pp. 3-18.
- Díaz Álvarez, Jesús M. (2015), “¿Una razón sin astucia? Revisitando el tópico fenomenología trascendental e historia”, *Escritos de filosofía-Segunda serie*, pp. 81-105.
- Díaz Álvarez, Jesús M. (2016), “La filosofía della serenità melanconica contro la superbia filosofica. Su José Gaos e l'indebolimento del pensiero”, en Parente, L. (ed.), *La scuola di Madrid. Filosofia spagnola del XX secolo*, Milano-Udine: Mimesis, pp. 137-156.
- Díaz Álvarez, Jesús M./Brioso, J. (2018), “El filósofo y sus filosofías. Ortega, la fenomenología y algo más”, en Díaz Álvarez, Jesús M./Lasaga Mediana, J. (eds.), *La razón y la vida. Escritos en homenaje a Javier San Martín*, Madrid: Trotta, pp. 373-386.
- Embree, L. (1991), “Two Husserlians Discuss Nazism: Letters between Dorion Cairns and Aron Gurwitsch in 1941”, *Husserl Studies*, 8, pp. 77-105.
- Gaos, J. (1982a), *Confesiones Profesionales. Aforística (Obras Completas)*, Tomo XVII, México: UNAM.
- Gaos, J. (1982b), *De la filosofía (Obras Completas)*, Tomo XII, México: UNAM
- Gaos, J. (2009), “Discurso de Filosofía”, en *Obras Completas*, Tomo XV, México: UNAM, pp. 35-50.
- García-Baró, M. (2012), *Sentir y pensar la vida. Ensayos de fenomenología y filosofía española*, Madrid: Trotta.
- García-Baró, M. (2015), *Husserl y Gadamer*, Barcelona: Batiscafo.
- Hart, J. (1992), “The Rationality of Culture and the Culture of Rationality: Some Husserlian Proposals”, *Philosophy East and West*, 42, No 4, pp. 643-664.
- Husserl, E. (1976), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Eileitung in de phänomenologische Philosophie (Husserliana VI)*, Den Haag: Kluwer.
- Lasaga, J. (2013), “Introducción”, en Gaos, J., *Los pasos perdidos. Escritos sobre Ortega y Gasset*, Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 9-55.
- López Sáenz, C. (2015), “Interculturalism as an Articulation of Diversity. A Generative Phenomenological Approach”, *The Yearbook on History and Interpretation of Phenomenology*, 3, pp. 117-138.
- Mate, R. (1998), *Heidegger y el judaísmo. Y sobre la tolerancia compasiva*, Barcelona: *Anthropos*.
- Muguerza, J. (1991), “Kant y el sueño de la razón”, en Thiebaut, C. (ed.), *La herencia ética de la Ilustración*, Barcelona: Crítica, 9-36.
- Muguerza, J. (1998a), *El puesto del hombre en la cosmópolis*, Madrid: UNED.
- Muguerza, J. (1998b), “El tribunal de la conciencia y la conciencia del tribunal”, en Vázquez, R. (ed.), *Derecho y moral. Ensayos sobre un debate contemporáneo*, Barcelona: Gedisa, 183-211.
- Muguerza, J. (2001), “Individualidad y filosofía. (Variaciones sobre un tema de José Gaos en homenaje a Fernando Salmerón)”, en Rodríguez de Lecea, T. (ed.), *En torno a José Gaos*, València: Institució Alfons el Magnànim, pp. 183-218.
- Muguerza, J. (2009), “Verdad, consenso y tolerancia. La incomodidad del ‘lugar del otro’”, en VV.AA., *La audacia de la libertad. Homenaje a Agustín Andreu*, Valencia: Universidad Politécnica de Valencia, pp. 9-25.

- Muguerza, J. (2010), “Ortega en Latinoamérica: El legado filosófico de José Gaos”, en Sánchez Cuervo, A./Hermida de Blas, F. (Coords.), *Pensamiento exiliado español. El legado filosófico del 39 y su dimensión iberoamericana*, Madrid: Biblioteca Nueva/CSIC.
- Ortega y Gasset, J. (2005), “Las Atlántidas”, en *Obras Completas*, Tomo III, Madrid: Taurus, pp. 743-774.
- Ortega y Gasset, J. (2006a), “Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia”, en *Obras Completas*, Tomo VI, pp. 3-41.
- Ortega y Gasset, J. (2006b), “Prólogo a *Historia de la Filosofía* de Émile Bréhier”, en *Obras Completas*, Tomo VI, pp. 135-171.
- Ortega y Gasset, J. (2016), *Las Atlántidas y otros textos antropológicos (Edición de José Ramón Carriazo Ruiz)*, Madrid: Tecnos.
- Pereña, F. (2012), “Racionalidad universal y diversidad cultural”, en López Sáenz, M./Díaz Álvarez, J.M., *Racionalidad y relativismo. En el laberinto de la diversidad*, Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 177-191.
- Rossi, A. (1989), “Una imagen de José Gaos”, en Gaos, J., *Filosofía de la filosofía* (Antología y presentación de Alejandro Rossi), Barcelona: Crítica, pp. 11-17.
- San Martín, J. (2007), *Para una filosofía de Europa. Ensayos de fenomenología de la historia*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- San Martín, J. (2012), *La fenomenología de Ortega y Gasset*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- Savater, F. (2004), “Idolatría de la diversidad”, *El País*, 1 de julio de 2004. Disponible en: https://elpais.com/diario/2004/07/01/opinion/1088632807_850215.html
- Serrano de Haro, A. (2011), “Husserl y el sentido de la historia a la altura de 1923”, *Laguna*, 28, pp. 9-22.
- Serrano de Haro, A. (2016), “Autobiografía e ricerca filosofica. Il caso di José Gaos”, en Parente, L. (ed.), *La scuola di Madrid. Filosofia spagnola del XX secolo*, Milano-Udine: Mimesis, pp. 125-135.
- Sevilla, S. (2008), *Visiones sobre un transterrado. Afán de saber acerca de José Gaos*, Madrid: Iberoamericana.
- UNESCO (2001), “Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural”, UNESCO, 2 de noviembre de 2001. Disponible en: http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=13179&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html
- Valero, A. (2015), *Jose Gaos en México. Una biografía intelectual 1938-1969*, México DF: El colegio de México.
- Yamudi, V. (1980), *José Gaos. El hombre y su pensamiento*, México: UNAM.
- Zirión, A. (2009), “José Gaos (1900-1969)”, en Garrido, M./Orringer, N./Valdés L./Valdés, M. (coords.), *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, Madrid: Cátedra, pp. 535-544.

La rebelión contra el tiempo: una metáfora de los exilios de Antonio Rodríguez Huéscar

Rebellion Against Time: A Metaphor for Antonio Rodríguez Huéscar's many exiles

JOSÉ LASAGA MEDINA*

Resumen: Se trata de reflexionar sobre la experiencia de los exilios que vivió Rodríguez Huéscar desde el final de la guerra civil. Para ello llevo a cabo el análisis de un texto redactado en 1951 sobre el paisaje de su tierra manchega, interpretado como metáfora de su vivencia ante un paisaje devastado por una guerra. Y, en paralelo, se narran las circunstancias de la vida de Huéscar que justifican el uso de la expresión “exilio interior” junto al exilio o emigración a Puerto Rico que llevó a cabo desde 1956 a 1971.

Palabras clave: Exilio interior, paisaje, Ortega y Gasset, don Quijote,

Abstract: This essay is a reflection about the many exiles that Rodríguez Huéscar lived since the end of the Spanish Civil War. This reflection is done through an analysis of one of his texts from 1951 where Huéscar writes about the Manchegan landscape which he interprets as a metaphor for his experience against a landscape devastated by a war. At the same time, I explore the circumstances in Huéscar's life that justify the use of the expression “interior exile” along with his exile or immigration to Puerto Rico that lasted from 1956-1971.

Keywords: interior exile, landscape, Ortega y Gasset, Don Quixote.

El exilio no es más que el nombre elegante de una gran derrota¹

1. Paisajes para después de una guerra

1951 no fue un año con una significación especial en la vida de Rodríguez Huéscar. Por el contrario, las fechas que despuntan en su trayectoria biográfica en relación con los exilios o destierros o emigraciones, de que me propongo hablar, son 1938, 1956, 1971 y 1990.

¹ Afirmación de un personaje de la novela *Turcos en la niebla* de Enrique del Risco.

Recibido: 24/07/2019. Aceptado: 18/09/2019.

* Profesor de Filosofía de la UNED. Publicaciones recientes: *Hannah Arendt. Un ensayo biográfico* Madrid, Eila eds., 2017. Mis líneas de investigación: Filosofía española contemporánea. jlasingam@gmail.com

Y son estas porque marcan los hitos de sus alteraciones existenciales: 1937: herido en el frente republicano, una convalecencia prolongada le permite no reincorporarse. El final de la guerra civil le sorprende en un pequeño pueblo de Ciudad Real, Torre de Juan Abad, donde era maestro. 1955 es la del comienzo de su emigración a Puerto Rico. Debió empezar a dar clase en enero del 56. 1971, es la fecha de su regreso a España y de su incorporación como catedrático de instituto de enseñanzas medias. 1990, el año de su muerte².

1951, sin embargo, me interesa porque es el año en que redacta “Homo Montielensis. La rebelión contra al tiempo” aunque no será publicado, y fuera de España, hasta 1958³.

Aunque la guerra civil está lejos cronológicamente, algo más de una década, quizá no esté del todo ausente en la intencionalidad de su autor, aunque el asunto en principio no lo sugiere: una reflexión sobre el paisaje y el hombre que lo habita. El paisaje es su paisaje, el del Campo de Montiel, al sur de la Mancha, cerca ya de las estribaciones de Sierra Morena. El autor es consciente de que va a decir cosas intensas, duras, provocadoras y se disculpa por ello. Habla de

unas líneas desordenadas, expresión de ideas y sentimientos que me asaltaron atropelladamente, hace ya tiempo, vagando por este dramático paisaje manchego que tan profundamente amo y cuya entraña significativa tan acendradas esencias de españolidad traduce.

La lectura que me propongo hacer del ensayo sobre el hombre de Montiel se articula en tres niveles: el biográfico, el político y el metafísico. Espero mostrar que la diferencia analítica de los planos mencionados queda subsumida en una única perspectiva sintética que, a mi juicio, refleja exactamente el punto de vista desde el que fue contemplado el paisaje manchego, un día del verano de 1951, a una hora determinada que obviamente no puedo precisar: desde el extrañamiento de un exilio no solo material o político sino metafísico.

Es el paisaje de la infancia y la juventud definitivamente dañado por una guerra que destruyó no solo oportunidades vitales y esperanzas razonables, sino el ser mismo de aquel mundo al que ya nunca se podría volver, por más que uno hiciera el gesto de regresar. Acaso el verdadero desastre de una guerra no es destruir el futuro, que de alguna forma se rehace, sino el pasado, y no el pasado lejano, sino el más próximo a la circunstancia presente, el que, en condiciones normales, le sirve de suelo desde el que poder vivir. Porque el superviviente descubre pronto que el mundo para el que vivía y para el que forjó planes, ha dejado de existir.

Comenzaré por el plano biográfico: se trata del paisaje familiar de su infancia y primera adolescencia hasta que marcha a estudiar a Madrid, de donde vuelve periódicamente a la casa familiar, en Fuenllana, a pocos kilómetros de Villanueva de los Infantes. Este pueblo, donde terminó sus días Francisco de Quevedo, aparece mencionado en su escrito. El plano metafísico es la razón de ser del texto, y donde se resuelve su intención más profunda, como espero mostrar. Huéscar desarrolla una teoría del tiempo vital basado en

2 Agradezco a Eva Rodríguez Halfter la lectura del manuscrito y la precisión sobre algunas de las fechas mencionadas.

3 Primera edición en *La Torre*, Revista de la Universidad de Puerto Rico, año VI, n° 22, abril-junio, 1958. Citamos por Rodríguez (1964, 311-336), con las siglas HM seguidas del número de página.

la metafísica de su maestro Ortega. Merece la pena señalar que no estamos ante un mero ejercicio escolar, pues no se limita a presentar una teoría ya envasada, sino que realiza un aventurado ejercicio de especulación a medio camino entre la metafísica y la filosofía de la historia y, apurando un poco, la psicología de los pueblos. En cuanto al plano de lo político, es lo que no se declara, presencia aludida e implícita. El texto permanecerá inédito hasta que pueda ser publicado lejos del paisaje físico y humano que lo inspiró, al otro lado de un océano.

Quien escribe es alguien implicado, incluso afectado, por el paisaje, al que reacciona no solo de forma intuitiva y sensible, sino sobre todo intelectual. Quien escribe es un filósofo o espera serlo. Si, como se suele decir, el estilo revela al hombre, detengámonos un momento en las pocas líneas citadas al comienzo: el paisaje contiene una *entraña*, es decir una *intimidad* que lo es de significados, esto es, de sentidos que le corresponde al filósofo desvelar; y lo que habrá que desvelar son *esencias* de españolidad traducidas, es decir, trasladadas desde el particular paisaje manchego hasta un sentido general sobre el ser de España, su realidad histórica.

Reparamos en que Rodríguez Huéscar se preocupa por usar con precisión el lenguaje, con una voluntad que promete no quedarse en la superficie de las cosas. Por eso, porque ha sido siempre la tarea de la filosofía ir al fondo de las cosas, comencé por señalar que el autor del texto era o pretendía ser filósofo. Es cierto que en cada época ha sido distinta la forma en que se ha enfrentado esa tarea de desvelar lo oculto. Pero la tarea ha sido la misma desde que la emprendieron los presocráticos y que aquí retoma nuestro autor con toda humildad pero también con toda decisión.

¿Estamos ante una confesión? ¿Habla Huéscar consigo mismo sobre la mitad de su constitución vital, lo otro de su yo, un paisaje habitado? Es la mitad que no ha elegido, el lote que le ha tocado en suerte para hacer su vida, como lo fue su cuerpo, su lengua y su familia, y la fecha de su nacimiento, que determinaría que al cumplir 24 años estallaría una guerra, es decir, lo que llama Ortega “circunstancia”.

Estamos pues ahora en Fuenllana, entre Montiel y Alhambra. Salgamos al campo por el lado de Montiel. Ante nosotros se extiende una amplia llanura que ondula suavemente: barbecheras sombrías, misteriosas, y rastros crueles ocupan toda la tierra, caprichosamente parcelada. Todo verdor ha sido abolido por la terrible solanera y la piel de la tierra parece cauterizada y en suplicio, llena de desgarraduras y pústulas. Solo tres chopos como tres esbeltas plumas, se yerguen allá lejos, entre la horizontal geometría de los predios resecos, aspirando heroicamente al verde utópico (HM, 313).

Es verano, probablemente agosto, y eso explica que el paisaje padezca bajo la “terrible solanera”, pero no es difícil advertir que hay una segunda intención en la descripción. Huéscar piensa ya en el hombre que habita el paisaje y lo que es más importante, piensa en el sentido oculto de ese paisaje manchego que es parte de España. Declara la intención: ha tomado la pluma para evocar su paisaje familiar acuciado –para emplear su término– “por esa necesidad que cada español padece de desentrañarse su propia sensación de España” (HM, 311).

2. ¿Quién es Antonio Rodríguez Huéscar en 1951?

Un profesor que enseña filosofía en un colegio privado, el colegio *Estudio*⁴, que terminó unos brillantes estudios de filosofía en la mejor Facultad de Filosofía y Letras de la historia de España, que aprobó un curso-oposición a cátedras de instituto en junio de 1936; que fue movilizado como soldado de la Segunda República, que terminó la guerra convaleciente en un hospital de Valencia de una herida en la pierna y que tardó en curar, más de las heridas del alma que de las del cuerpo⁵.

Después de la guerra no se le reconoció la oposición y con escasos medios de vida marchó de Madrid a Tomelloso para hacerse cargo de la dirección de un colegio de segunda enseñanza y de un montón de materias. Así las cosas, no podía retomar sus estudios de filosofía. Su ambición era iniciar un doctorado para profundizar en la filosofía de Ortega. Pero con los profesores de su facultad o muertos o exiliados, con los compañeros, aislados unos de otros, era prácticamente imposible pensar en reanudar estudios. Por otro lado estaban las necesidades familiares. Antonio estaba casado y tenía una hija, Elena. Conocemos algunos detalles de la cotidianidad de Antonio y su familia en los cuarenta por una carta que dirigió a Ortega cuando le llegó la noticia de su regreso a Europa y su instalación en Lisboa:

Creo que esta es la primera vez que acudo a Vd. en actitud casi de suplicante; por lo menos, en actitud de desnuda angustia, presentándole abierta mi intimidad personal. (...) Han transcurrido años preñados de acontecimientos que han modificado profundamente la posición en el mundo, la vida de cada cual. Y después de todo esto sería ridículo que yo intentase ahora reanudar una de aquellas conversaciones de “discípulo”. (...) Si quisiera expresarle con una sola palabra el precipitado vital que han dejado en mí estos años azarosos y terribles, creo que la más adecuada sería ésta: descenso. Así es como siento este trozo de mi vida: como un descenso o una depresión. Estos años no han tenido para mí ninguna fecundidad; los siento tan estériles que propendo siempre a pensarlos bajo la imagen de un paréntesis — paréntesis que todavía no se ha cerrado —, imagen que comprendo que no puede ser exacta. (...) Mi temple, que no debe ser muy

4 “El Colegio *Estudio* quiso ser y fue en efecto, en el Madrid de la posguerra continuador de las tradiciones educativas de la Institución Libre de Enseñanza. (...) A comienzos de 1940, tres mujeres, Jimena Menéndez Pidal, Ángeles Gasset —sobrina de Ortega— y Carmen García del Diestro, pusieron en pie, al principio con dimensiones modestísimas, el Colegio Estudio. La misma modestia del proyecto hizo que durante bastante tiempo pasara desapercibido.

(...) Estudio fue de hecho durante muchos años un islote de liberalismo, al que un número cada vez mayor de intelectuales y familias cultas de clase media enviaban a sus hijos, y al que en muchos casos proporcionaban también profesores. Muchos y muy destacados dirigentes estudiantiles de los años 50 y 60 pasaron por sus aulas. No es extraño pues que durante los altercados estudiantiles de febrero de 1956 el Colegio Estudio fuera saqueado por un grupo de falangistas” (Padilla, 2004: 41).

5 Un testimonio indirecto de la convalecencia de Antonio en la entrevista con A Mindán (2001: 68). Evocando el regreso de José Gaos a España cuando hubo terminado su misión como director del Pabellón de España en la Exposición internacional de París, escribe: “Volvió a España desilusionado sobre la suerte de la guerra. Su pesimismo sobre la guerra se hizo definitivo en una conversación que tuvo en Valencia con el amigo Antonio Rodríguez Huéscar. Este había sido herido en el frente republicano y fue a convalecer a Valencia. En la visita a Gaos le transmitió su convicción de que la guerra estaba perdida; le aseguró que en los frentes no había moral de lucha, ni siquiera de resistencia”. Esta conversación, precisa Mindán, tuvo lugar en la primavera de 1938.

fuerte, acusa el clima de violencia, invariablemente, como un aire catastrófico y letal; en él siento que se paralizan todos los resortes de mi actividad. No sé hasta qué punto soy responsable, culpable, de esta incapacidad de reacción vigorosa. Muchas veces percibo, en efecto, la mordedura de esta culpabilidad (...) Durante nuestra guerra, mi suerte no puedo decir que fuera muy mala, puesto que vivo, y esto de vivir, era por entonces máxima aspiración de las gentes. Sin embargo, durante aquellos tres años viví casi exclusivamente bajo las sensaciones de un animal perseguido (...) En fin, hube de pasar por miserias, sobresaltos y conmociones que dejaron mis nervios maltrechos. Yo no fui de los afortunados que encontraron una embajada acogedora o una “protección” oficial o extraoficial en que escudarse y a cuya sombra seguir más o menos tranquilamente sus actividades, sino que tuve que hacer frente al vendaval atenido exclusivamente a mí mismo (...).

Después de la guerra me encontré frente a la necesidad de ganarme la vida —una vida de día en día más encarecida— dando clases; y esto es lo que he hecho y sigo haciendo. Pero este trabajo es enojoso y no deja suficiente tiempo libre para hacer otras cosas; además, la vida es áspera y difícil; de modo que no he hecho nada de provecho en todo este tiempo. En realidad, mi crisis nerviosa no ha pasado todavía, aunque voy logrando reponerme poco a poco (...). Además, las pequeñas ventajas materiales conseguidas sobre Madrid son demasiado caras, pues valen el precio de una soledad de desierto. Esta soledad, esta falta de aire intelectual, son aquí absolutos y asfixiantes. Por lo demás, tampoco en otros sitios —incluso en Madrid— ocurre algo muy diferente (...).

¿Ha tenido la culpa la guerra de esta especie de derrumbamiento de nuestra generación? Esto Vd. lo sabrá mucho mejor que yo. Quizá no pueda hablarse todavía de derrumbamiento, quizá no ha ocurrido todavía nada definitivo, pero indudablemente aquí ha fallado algo, se ha roto algo fundamental. Esa es, por lo menos, mi impresión⁶.

El lector apreciará que el interés de la cita justifica su extensión. En efecto, pocas veces es posible concretar una fórmula abstracta, como todas las que remiten a experiencias de vida, en sus contenidos más reales y auténticos. Ahora es posible hacerse una idea de qué puede significar la expresión “exilio interior”, si no como experiencia universal, sí en el caso de la generación de los que perdieron la guerra y se quedaron en España. Inseguridad, interinidad, auto-desprecio y mala conciencia, vacío existencial, aislamiento, más que soledad, resentimiento, impresión de fracaso... Pero está el hecho mismo de la carta y de que esta fuera enviada; es decir, está la voluntad de hacer algo para poner fin a la situación de frustración e indefensión. Como observa Eva Rodríguez Halffter, el tono de la carta es de firmeza, y hasta conminatorio...⁷. Ello solo puede significar que Antonio se dispone a dar la batalla a pesar de la inhospitalidad del panorama que tiene ante sí.

6 La carta fue editada por mí y José E. Esteban en el monográfico “Antonio Rodríguez Huéscar: una vocación filosófica” (Esteban, Lasaga, 2015: 26-36). En rigor se trata de tres cartas: una primera, de donde hemos tomado las citas, sin fecha, aunque con toda probabilidad remitida en la primavera de 1942; la respuesta de Ortega a Huéscar fechada en Lisboa, 21 de marzo, 1943; y una segunda de Antonio a Ortega desde Tomelloso, 24 de abril 1943. Véase para más detalles la introducción.

7 “Pero a mí me sorprende el tono (...) que es a veces hasta conminatorio. Y modifica en cierto modo mi imagen de mi padre con respecto a Ortega. Antonio, en principio, se dirige a Ortega como «un ánclora de salvación»,

En efecto, no era fácil ser orteguiano en la posguerra franquista⁸. Podríamos evocar el hecho de que a Julián Marías se le suspendiera una tesis de doctorado, sobre un clérigo francés, el Padre Gratry, dirigida por Xavier Zubiri para hacernos una idea de cómo estaban las cosas. Pero Ortega estaba ahí, gravitando con su prestigio relativamente intacto. Las contadas ocasiones en que Ortega hizo acto de presencia en público fueron ninguneadas por la prensa. No debe engañarnos el hecho de que, durante algún tiempo, antes de que perdieran el poder cultural que detentaban los llamados “falangistas liberales”, Ortega, Unamuno, y hasta Antonio Machado fueran autores leídos y citados⁹. El fondo del asunto estaba, sin embargo, en la inequívoca superioridad intelectual de la filosofía de la razón vital sobre las entelequias neo-escolásticas que habían tenido que recuperar apresuradamente los nuevos usufructuarios de las cátedras detentadas gracias a su condición de vencedores de una guerra. Esto era tan evidente que hubo que inventarse un fantasma, el de una supuesta “escolástica orteguiana”, a la que había que cerrarle el paso.

Cuando ya no pudo impedirlo porque estaba muerto, se celebró en su Facultad de Filosofía y Letras un acto de homenaje a la memoria del que había sido su catedrático de metafísica desde 1910. Con la salvedad de alguna intervención como la de Gregorio Marañón, lo verdaderamente significativo del acto fue el intento, hasta cierto punto exitoso en aquella universidad, de declarar amortizada la filosofía de Ortega. Lo expresó claramente Ángel González Álvarez (1955: 28), que a la sazón ocupaba la mencionada cátedra, en su discurso:

Se cierra el ciclo de la modernidad, que en el pensamiento de Ortega encuentra la justa revelación teórica de los supuestos vitales que la hicieron posible como tarea. Así reconocida en su fundamental significación, la filosofía orteguiana se nos muestra hermética al ser y sin posibilidad de elaborar una ontología (...) La filosofía europea que en la actualidad se está gestando se libera ya de la modernidad y nos ofrece un futuro prometedor en el retorno a la metafísica (...) Estoy firmemente convencido de que una *escolástica orteguiana* destruiría lo mejor de Ortega, privaría a España de la incitación al futuro y la agostarí en un pretérito superado (énfasis añadido).

que no es poco. Pero también le dice «quiero salirme de mi papel de discípulo» y dirigirme a él como «hombre concreto»...” (Rodríguez, 2015: 38).

- 8 Santos Juliá (2004: 355) recuerda que a comienzos de la década de los 50 había cierta unanimidad sobre el hecho de que en España “todos los intelectuales eran católicos” y atribuye dicho acuerdo a Rafael Calvo Serer y a Aranguren. Este tomaba nota del cambio de clima que se había producido en España a raíz de la guerra civil. Las generaciones anteriores “habían creado obras admirables sin tomar en cuenta para nada a Dios”, a partir de la República las cosas cambiaron radicalmente. “Durante un cuarto de siglo España había asistido a una verdadera ‘primavera católica’. Prácticamente todos los escritores de su generación que se quedaron aquí después de la guerra, pero también muchos de los que se fueron ‘hemos sido católicos’”. La pregunta elemental es: ¿Qué espacio público podía quedar para aquellos que, orteguianos o no, no se sentían identificados con los ideales católicos? La respuesta es: ninguno. Huéscar podía escribir sus reflexiones sobre el hombre de Montiel pero no iba a tener donde publicar, al menos no aún por varios años.
- 9 Aunque el tono era “prudente”: Así se refería a la posible recuperación de Ortega uno de sus grandes adalides, Pedro Laín, (1955: 74) que deseaba “una España en que, bajo la suprema y consoladora verdad en Cristo (...) convivan de manera eficaz y amistosa el pensamiento de St. Tomás y el pensamiento de Ortega...”.

En su aislamiento manchego, Huéscar creía que era responsabilidad de su generación el haber fracasado. Al regresar a Madrid comprobó que todo estaba diseñado para que la parte de su generación que se encontró en el lado equivocado de la historia fracasara.

La universidad y con ella todo el sistema de centros de investigación, editoriales y revistas estaba cerrado a los orteguianos que, como Huéscar, no tuvieron ninguno de los dos salvoconductos que podían aminorar o evitar la condición de paria: el falangista o el católico. Laín o Aranguren tuvieron ambos. Marías, aun manteniendo en todo momento una decorosa distancia con el Régimen, estaba integrado en los circuitos culturales del catolicismo. Con la distancia puede parecer increíble que la gran cuestión de aquellos quince años que van del inicio de la posguerra a la muerte de Ortega (1940-1955) fuera la neutralización de la “escolástica orteguiana”. “Por más que cueste creerlo, el tema principal del debate intelectual de la segunda mitad de los 50 —resume Santos Juliá (2004: 387)— fue si Ortega había sido una agencia de fabricar ateos”. Autores como Aranguren con su *Ética de Ortega* o Antonio Maravall con su opúsculo “Ortega en nuestra situación” argumentaban que las ideas de Ortega no solo eran compatibles con las verdades cristinas, sino que “no conozco un solo caso de apostasía —argumentaba Maravall (1959: 14)— ni provocado ni relacionado con la influencia de Ortega”.

Huéscar no disponía de avales y había decidido no buscarlos. Pero afortunadamente recuperó su temple. Su regreso a Madrid, el empleo en un centro como el Colegio *Estudio*, la aparición de algunas oportunidades como la dirección de la colección de clásicos de historia de la filosofía, aquellos libritos de portada verdosa que editaba Aguilar, precedido el texto del clásico por un ajustado prólogo de Huéscar¹⁰. También estaba la proximidad del maestro, que pasaba largas temporadas en Madrid.

Disponemos de un retrato del profesor de filosofía del colegio *Estudio*, debido a Javier Muguerza (2004: 12):

Era un profesor sobrio y poco dado a apostolados ni proselitismos, con conciencia sin duda del absurdo de “enseñar filosofía” y un tanto escéptico acerca de la buena disposición de sus estudiantes para ‘aprender a filosofar’. En consecuencia, se limitaba a mostrar honestamente lo que era para él el ‘ejercicio’ de la filosofía y, a partir de ahí, dejaba en absoluta libertad a su auditorio. Pero dado que ni lo uno ni lo otro era demasiado común en la enseñanza de la filosofía en aquellos años, el impacto de una actitud como la de Rodríguez Huéscar podía llegar a ser muy grande¹¹.

A comienzos de los cincuenta, Huéscar comenzó a recibir invitaciones para trabajar en universidades americanas, pero tomó la decisión de no irse de España mientras Ortega viviera. Y, en efecto, un año después de su fallecimiento en octubre de 1955, acepta la solicitud de una de las mejores universidades de habla española, fundada además por un discípulo de Ortega, Jaime Benítez, la Universidad de Puerto Rico en Río Piedras, donde por cierto se encontraban ya impartiendo docencia otros españoles como Manuel García-Pelayo, futuro presidente del

10 Él mismo reunió dichos prólogos en un volumen titulado *Del amor platónico a la libertad* que ha sido reeditado recientemente en Madrid, Biblioteca Nueva, 2009.

11 El propio Muguerza atribuye a Huéscar el haber sido atrapado por la vocación filosófica. Valga este recordatorio como recuerdo y homenaje ante su reciente fallecimiento.

primer Tribunal Constitucional de la nueva democracia, Francisco Ayala, Rodríguez Bachiller, un matemático buen amigo suyo o el poeta Juan Ramón Jiménez, que recibiría el premio Nobel residiendo ya en Puerto Rico, el mismo año de la llegada de Antonio.

3. Lo subyacente en aquel paisaje

Prestemos atención a lo que sugiere el paisaje montielense a su espectador. Primero, las metáforas visuales: “barbechas sombrías”, “rastros crueles”, “verdor abolido por la terrible solanera”. Las metáforas parecen ordenarse en torno a la imagen de un cuerpo, si no torturado, sí lacerado y doliente: piel de la tierra cauterizada y en suplicio llena de desgarraduras y pústulas. Y cuando salimos al inmenso valle de Montiel lo que podemos ver sobre una colina es “la bárbara mutilación de lo que fue su castillo”, unos pedruscos grisáceos, unos restos carcomidos de muro izados en lo alto de empinadísimo cerro. Aunque al fondo, como una aparición, el verde intenso de unos chopos que rompen con la lógica del paisaje.

La impresión que a mí me transmite esta cadena de imágenes es la de estar ante el paisaje después de una batalla.

Pero lo que le interesa a Huéscar no es la materia del paisaje sino su espíritu y eso implica a los hombres que lo habitan y lo construyen. Porque es evidente: no hablamos de un paisaje natural, virgen, sino de uno con mucha historia. Y lo que ve Antonio detrás de la tierra, de la sequedad, de la aridez es “el aire que tiene todo de haberse detenido la vida”; los hombres y mujeres que pasan por sus caminos y habitan sus pueblos son tipos humanos “con una cantidad de raza que estremece”. La expresión resulta extraña y difícil de entender. Poco más abajo aclara lo que quiere decir:

En el fondo de esta raza de hombres hay un tamo turbio de disposiciones vivenciales, producto de la decantación secular de muchos pretéritos. Es, por excelencia, el pretérito indefinido, lo ‘antiguo’, lo inmemorial, casi lo legendario, el elemento en que hunden sus misteriosas raíces, estas vivas figuras de retablo (HM, 315).

Y llegamos, conducidos por esta afirmación, al plano metafísico del texto que por lo demás, Huéscar declara con precisión en el subtítulo: *la rebelión contra el tiempo*.

A primera vista tenemos que seguir extrañados. ¿Quién puede rebelarse contra el tiempo? ¿Acaso no está en la textura más íntima de nuestra vida? Es más, ¿no descubre Ortega que la realidad radical y última de las cosas depende de que aparezcan en nuestra vida?, ¿y no es la temporalidad lo más constituyente de ella? En algún sitio ha dicho Ortega que la fecha de nacimiento es media biografía de la persona. Huéscar no lo ignora. Pero precisamente porque sabe bien que la vida humana tiene en su entraña una estructura y una dinámica temporales, es por lo que, al ver a esos paisanos suyos del Campo de Montiel viviendo como figuras cuasi legendarias de un retablo anclado en el pasado, no puede por menos que extrañarse y, como él mismo explica en otro texto¹², en el extrañamiento está el origen de la filosofía.

¹² “Sobre el origen de la actitud teórica” (Rodríguez Huéscar: 1964). El autor fecha el trabajo en 1939 aunque no aparece publicado en la Revista *Theoria* (Madrid) hasta 1952. Es junto con “Aspectos del magisterio orteguiano” (1953) y el ensayo que nos ocupa, lo único que escribe Huéscar en este primer exilio interior.

La vida humana en su tensión dinámica hace que el presente, en el que cada uno de nosotros vivimos y estamos, sea no más que una tensión entre el pasado y el futuro, una fina arista en la que se cortan las dos dimensiones temporales que conforman la realidad de nuestra vida. Es más, el humano es el único viviente que experimenta el tiempo en sus tres dimensiones articuladas. El animal habita un presente circular ordenado por el ciclo de la necesidad. Por eso ha podido decir Milan Kundera que el animal no ha abandonado el paraíso: porque ignora el tiempo: apenas tiene pasado pero, sobre todo, carece de futuro y eso puede que se parezca a la eternidad¹³. El pasado es el ya-no y el futuro el todavía-no. Ambos son simultáneamente “irreales” pero lo que da su profundidad al presente actual. La vida es un perpetuo ir del pasado al futuro, del nacimiento a la muerte; sin marcha atrás: vivir es hacer cosas a partir de lo que somos y tenemos, en vista de lo que necesitamos, deseamos, queremos o aspiramos. Esto lo resume Ortega diciendo que la vida humana es proyecto y futurición. De ahí el asombro de Huéscar: “Imagínese entonces la extraña condición de una vida que intenta sustituir esta proyección hacia el futuro por una retro-yección hacia el pretérito” (HM, 316). Y a continuación saca las consecuencias de este absurdo, porque el sentido temporal de la vida

...queda así dislocado, invertido; se convierte en un repetir, en un perpetuar lo ya sido —gestos, acciones, actitudes, creencias—, en un tenaz permanecer adscrito a formas o fórmulas, a normas y usos inveterados, arcaicos; en fin, se torna un instalarse en el ámbito espiritual de los fantasmas, de los *revenants* (HM, 314).

De este análisis cuelgo mi lectura política del texto. ¿Pues no había sido el propósito de la dictadura legitimarse hablando de las grandezas del pasado después de 1945, cuando las fuerzas del Eje fueron derrotadas? ¿No se puso en marcha la operación de congelar el tiempo, de dislocar su estructura temporal? Pedro Laín Entralgo aún había escrito un libro titulado *España como problema*, lleno de citas de Ortega, de Unamuno, incluso de Antonio Machado. A lo que contestó Calvo Serer con otro titulado: *España sin problema*. ¿La solución? Traer al presente las glorias pasadas. Había que vivir en filosofía de Tomás de Aquino y de Suárez, es decir, de una filosofía que se llamó a sí misma —con orgullo— *philosophia perennis*. Habían refutado a Kant, a Hegel y no digamos a Marx. A Ortega lo había impugnado Menéndez Pelayo antes incluso de que comenzara a escribir *Meditaciones del Quijote* (1914). Y la mitología para consumo popular iba, como es sabido, de los Reyes Católicos y el Gran Capitán a Agustina de Aragón y, por supuesto, Santiago y cierra España. En efecto, cerrar España había sido el sueño del dictador. Ortega había diagnosticado el síndrome de decadencia en la España de los Austrias hablando de tibetanización, de una especie de aislamiento del resto del mundo que entonces había sobrevenido. Huéscar se sirve de la metáfora para aplicarla a su presente: segunda tibetanización entrevista en el paisaje del Campo de Montiel. El texto se puede leer como una alegoría del español que experimenta su exilio interior, en 1951, condenado a la alucinación o a la melancolía.

13 Aunque sea de pasada, observemos que Heidegger fue impreciso al deslindar la vida humana de la animal. El animal no es pobre en mundo (dimensión espacial de nuestra vida) sino pobre en tiempo, especialmente en la dimensión del tiempo que atañe a la libertad, el futuro.

Pero regresemos a lo que importaba a Huéscar, que no era sino el problema humano, histórico, metafísico de aquella forma de vida. No ignoraba una objeción obvia: ¿acaso no había llegado al Campo de Montiel la aspirina y el motor de explosión, es decir, no se habían hecho allí realidad los avances de la civilización técnico-industrial? La respuesta es que sí, pero que eso operaría en un plano de la existencia más bien superficial, que no afectaría a las zonas profundas del alma, descrita por Antonio como “alma hermética e inerte”, propicia a la alucinación que surge cuando la realidad es rechazada y negada, sustituida por el imposible de habitar en un pasado destruido precisamente por el trabajo del tiempo.

De la Mancha hablamos y eso significa que no puede estar lejos don Quijote, el gran alucinado.

Huéscar vincula el alma del hombre de Montiel con el alma quijotesca. El análisis del alma de don Quijote es quizá la parte más ambiciosa e interesante del texto. Nuestro autor reconoce en toda su amplitud la complejidad del problema. Por de pronto, hace una primera distinción: hablamos de don Quijote, el personaje, no de la novela, es decir, no de la perspectiva de Cervantes sobre su personaje; segunda: se trata de admitir en el alma de don Quijote dos dimensiones: la del alucinado incapaz de tocar la realidad que Huéscar interpreta como resultado de un alma inercial. Chocará esta descripción, opuesta a la usual interpretación romántico-idealista (y unamuniana) que juzga al Caballero por su esfuerzo, alma perpetuamente excitada por una voluntad que no se conforma con lo real en afirmación de un ideal. Pero atendamos al matiz: don Quijote va embalado por la inercia de su propio ensueño, incapaz de corregir la trayectoria, es decir, incapaz de interpretar los desafíos que la vida le impone. No se discute que se esfuerce y luche, pero siempre en el sueño. El efecto cómico de la novela reside precisamente en que don Quijote hace todo lo posible para defenderse de lo real, no importa lo violento y enérgico que se muestre ni el ridículo en que incurra. De ahí su conclusión anti-romántica: “Don Quijote es solamente el sueño de un héroe albergado en el cerebro de un loco” (HM, 323).

Esto no es incompatible con la intensa admiración que despierta don Quijote y que Huéscar no le regatea: “La gracia y la grandeza están en ese empeño trágico y honroso de imponer a la brutal realidad un canon de perfección ideal” (HM, 324). Pero es su voluntad lo heroico, no su razón enajenada. Y por eso está condenada a reconocer, cuando finalmente la terca realidad lo obliga a sanar, que es poca cosa lo que consigue con sus esfuerzos. El propio caballero parece darse cuenta cuando exclama: “Y yo hasta ahora no sé lo que conquisto a fuerza de mis trabajos”¹⁴.

Huéscar prueba la coincidencia entre un rasgo decisivo del alma del hombre montielense y don Quijote, el de su insania, el de su existencia alucinada. Pero, ¿qué pasa con la otra esencia la digna de admiración de don Quijote, su voluntad, su esfuerzo por aproximar este

14 La afirmación de don Quijote, tantas veces citada, anuncia la transformación del ímpetu de hazañas en melancolía realista, aunque Cervantes, en su infinita inteligencia, hará que esta le llegue poco a poco. Don Quijote acaba de encontrarse con unos labradores que llevan unos bultos cubiertos. La curiosidad del caballero le lleva a preguntar qué hay debajo de las sábanas. Y comprueba que son estatuas de santos. El Caballero manda que las vuelvan a cubrir y comenta: “Por buen agüero he tenido hermanos, haber visto lo que he visto, porque estos santos y caballeros profesaron lo que yo profeso, que es el ejercicio de las armas; sino que la diferencia que hay entre mí y ellos es que ellos fueron santos y pelearon a lo divino, y yo soy pecador y peleo a lo humano. Ellos conquistaron el cielo a fuerza de brazos, porque el cielo padece fuerza, y yo hasta ahora no sé lo que conquisto a fuerza de mis trabajos...” (Segunda parte, cap. 58).

mundo a su mundo de ideales? También la va a encontrar, escondida donde menos puede esperarse. Con una lógica que no admite réplica, afirma en relación al objeto de la voluntad: “ser menos vida quiere decir ser más muerte”.

Para entender el insólito giro que Huéscar da a su argumento notemos que su interpretación del héroe quijotesco tiene presente la superación o corrección de la figura moral del “héroe”, que Ortega lleva a cabo entre su primera lectura como *héroe de la voluntad*¹⁵ y la segunda en el prólogo “Lector” de la misma obra, redactado dos años después, en donde aparece un héroe próximo a la circunstancia, que ha de evitar la obsesión romántica que solo presta atención a “remotas empresas”, proyectada la voluntad “hacia la conquista de lejanas ciudades esquemáticas” (I, 754). Huéscar critica a don Quijote desde una concepción del ideal absolutamente no utópica, no idealista.

Pero tampoco está trabajando aquí el ser-para-la muerte de Heidegger, esa otra negación del idealismo. La razón vital de Ortega había vacunado a sus discípulos contra lo que otro de ellos, buen amigo de Antonio, José Gaos, llamaba con expresión mexicana “metafísica de velorio”. Huéscar reflexiona sobre lo que mueve al montielense a despreciar la vida y descubre que la razón es precisamente, que sea temporal, que sea escasa y pobre, que se termine pronto. Aspira nada menos a que la vida sea eterna y parece no conformarse con menos. De ahí la rebelión contra el tiempo, única forma de afirmar la eternidad en la vida corporal y finita. Entramos de lleno en el terreno de la paradoja y Antonio recurre al gran maestro español de las paradojas, Unamuno, que no pensaba en realidad de manera distinta a como lo hacía el hombre de Montiel. Huéscar asocia la actitud del hombre de Montiel con el tema barroco de la vida es sueño. De Calderón a Unamuno, la experiencia del paso del tiempo se vive como irrealidad: “aspira a que el tiempo pase ante ella, sin que ella misma deba, por eso, pasar” (HM, 331). Pero solo cuando se niega el presente, condenado a pasar, y se sueña en un presente continuo, es posible aliviarse en la ficción de la eternidad. Al precio de no vivir, de ignorar el imperativo de salvar la circunstancia. Y aún es posible que Huéscar esté pensando, no ya en el perfil del hombre del sur de la Mancha, sino del español en general y del español en una fecha determinada del siglo XX. En un momento dado, el sujeto de la reflexión no es el usual “hombre de Montiel”: “Tocamos con este tema —la actitud del hombre ibérico frente al tiempo— algo donde late uno de los más graves y profundos secretos del alma española” (HM, 331). ¿Qué vínculos, igual de secretos, podía haber entre ese fondo ibérico del alma española y la experiencia relativamente reciente de aquella guerra civil que no terminaba de pasar?

¿Qué significa una vida que quiere ser muerte, que siendo en su entraña tiempo se rebela contra el tiempo? Unamuno sabía que la vida humana solo tiene una dirección: “Como siempre se marcha al porvenir; el que anda, a él va, aunque marche de espaldas”¹⁶. Una-

15 En la “Meditación preliminar en el parágrafo titulado precisamente “El héroe” afirma Ortega (2004: I, 816): “¿Cómo hay modo de que lo que no es —el proyecto de una aventura— gobierne y componga la dura realidad? Tal vez no lo haya, pero 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. Estos hombres llamamos héroes. Porque ser héroe consiste en ser uno, uno mismo”.

16 Citado por Huéscar (HM, 329). La cita completa reza: “Toda supuesta restauración del pasado es hacer porvenir, y sí el pasado ese es un ensueño, algo mal conocido..., mejor que mejor. Como siempre, se marcha al porvenir...”.

muno comparte con el hombre de Montiel un cierto apetito de eternidad. Ese es el aspecto ideal y heroico de una existencia, sin embargo ciega para una dimensión constituyente de la realidad humana: la dimensión de la expectativa. Huéscar describe la vivencia de lo presente en el hombre de Montiel como “el pasado indefinido de *lo que siempre fue* o bien el futuro perfecto de la supervivencia ultramundana” (HM, 332).

Si lo comparamos con otra vivencia del presente, por ejemplo, la que escenifica Samuel Beckett en su famosa obra *Esperando a Godot*, advertimos que hay aquí también una especie de negación de la dinámica temporal, de la vida vaciada de futuro. La conversación interminable entre Vladimiro y Estragón va y viene sin llegar a ninguna parte. Es como si caminaran sobre una cinta móvil que se deslizara en sentido contrario al de sus pasos, de modo que siempre están en el mismo lugar, como ocurre en la representación. Por más que lo intentan no se pueden alejar del árbol muerto. Estamos ante una metáfora del nihilismo moderno. Nada tiene sentido, nada tiene valor. Sabemos que Godot, el dueño de los nombres de las cosas, no llegará. Pero no es el caso del hombre de Montiel, que no espera a nadie; por el contrario, sabe adónde va y lo que quiere. Solo que lo que quiere es imposible: la eternidad, la quietud. Y entonces la vida se le convierte en una larga serie de negaciones y silencios. El hombre de Montiel se vuelve místico.

El ensayo termina como empezó, sintiendo en palabras su paisaje:

Tempo lentísimo el de este paisaje del Campo de Montiel, como el de la vida de sus habitantes. Las agrias lomas calvas, cauterizadas; las glebas pardas, bermejas o cárdenas, tendiéndose apenas ondulantes, hasta remotas lejanías; los desiertos abertales; el reposo ensordecido de la unánime paramera, donde la soledad se cuaja en angustia de tierra pura; todo habla aquí con la voz del sueño, de la ausencia y de la muerte (HM, 335).

Pero no fue solo negación de este mundo lo que Huéscar entrevió ante el Campo de Montiel. Quizá el texto admita otra lectura. Quizá pueda ser interpretado como un metafórico conjuro contra aquel paisaje de posguerra. Por eso prefirió dejar colgando del gancho de una interrogación una esperanza: ¿de qué no será capaz este hombre de Montiel cuando despierte de su ensueño? (HM, 336).

4. Emigración¹⁷

Como dije, en 1956 Antonio se decide a probar suerte, como tantos españoles, antes y después de la guerra, en América. El destino elegido es la Universidad de Puerto Rico, en

(Unamuno, 2005: 504). La presencia de Unamuno en la parte final del texto es muy notable, hasta el punto de que puede afirmarse que la filosofía del “hombre de Montiel” y la del Unamuno que rechaza frontalmente la modernidad es una y la misma. Aunque Huéscar no la juzga, es evidente que considera necesario despertar. Ahora el sueño barroco del XVII se ha convertido en la modorra que la dictadura favorece en el español medio.

17 A mi juicio, Huéscar no se fue a Puerto Rico por razones políticas, independientemente de lo que pensara del régimen franquista y de la cultura nacional-católica, que había decretado la negación de cualquier cosa que sonara a “orteguismo”. No hay gran diferencia entre los términos “exilio” o “emigración” porque ambos consisten en que pierdes por una violencia exterior, sea política, económica o cultural, la oportunidad de ejecutar tu proyecto de vida en el lugar, en la tierra que habías elegido —o aceptado cordialmente. La diferencia es más bien de vivencia interior, salvo que lo político sea determinante, en cuyo caso, “exilio” viene a coincidir con “destierro”.

Río Piedras, fundada en 1942 sobre planta orteguiana por Jaime Benítez. Eso quiere decir que se prestaba especial atención a las Humanidades y se cuidaba la formación de especialistas —abogados, ingenieros, etc.— en materias ajenas a su campo como la filosofía o la historia, evitando así la figura del hombre-masa que Ortega identificó como “el especialista”. Huéscar impartió docencia en dicha Facultad de Humanidades. Entre sus cursos podemos citar “Las dimensiones ético-metafísicas del problema de la verdad”, “Los modos de acceso a la realidad”, “Tiempo y posibilidad”, “Ficción y realidad”, entre otros. Es fácil detectar la orientación que Huéscar imprimió a su docencia, en correspondencia con el sesgo que dio a su investigación y profundización en la teoría de la razón vital: la dimensión de lo real, es decir, la metafísica —entendida como filosofía primera— de la vida humana. La primera aproximación al núcleo de la metafísica orteguiana fue su tesis doctoral sobre *El problema de la verdad en Ortega* defendida en 1961 y dirigida por José Luis López Aranguren. Apareció publicada en 1966 con el título *Perspectiva y verdad* (Madrid: Revista de Occidente). Gaos (1999, 399), en una carta sin fecha, de 1969, acusa recibo del libro en los siguientes términos:

De *Perspectiva y verdad* le diré ahora una sola cosa de las muchas que me ha hecho pensar, pero que resume estas en un juicio de valor. La satisfacción que habría sentido nuestro común maestro al encontrar respondido de tal forma (...) aquella pregunta suya de si nos damos sus discípulos cuenta de todo lo que había entrañado en su razón vital¹⁸.

Los quehaceres propios de la docencia e investigación se combinaban con las funciones de secretario de redacción de *La Torre*, una de las mejores revistas de filosofía en lengua española de los cincuenta y sesenta. Estaban también las tertulias de los residentes como Juan Ramón Jiménez, Federico de Onís, Manuel García Pelayo, a los que se sumaban las visitas frecuentes y periódicas de José Gaos, David García-Bacca, Manuel Granell, Julián Marías, Pedro Salinas, Jorge Guillén y otros.

5. Segundo exilio interior

Huéscar decidió regresar en 1971. Mientras tanto se habían suavizado las formas de la dictadura, existía una cierta sociedad civil que podía hacer vida al margen de las instituciones. Juan Pablo Fusi (2017, *passim*) ha descrito en su *Espacios de libertad* los dos momentos en que se articuló la cultura española, primero bajo vigilancia de las instituciones franquistas y luego al margen de ellas y aun contra ellas, desde finales de los sesenta y principios de los setenta.

Un gesto de normalización fue el reconocimiento del curso-oposición que Huéscar aprobaba en 1936 y su ingreso en el cuerpo de catedráticos de Instituto de Enseñanza Media, lo que decidiría el principal de su actividad como profesor de filosofía hasta su jubilación.

18 Para apreciar el elogio conviene recordar que Gaos se refiere a una queja que Ortega (2004: V, 128) formulara a sus discípulos, observando que no se enteraban de todo lo que contiene su proyecto de razón vital: “¿Ha habido alguien que haya intentado, no ya extraer las consecuencias más inmediatas de esa frase, sino simplemente entender su significación? Se ha hablado siempre, no obstante mis protestas, de mi vitalismo; pero nadie ha intentado pensar juntas —como en esa fórmula se propone— las expresiones «razón» y «vital». Nadie, en suma, ha hablado de mi «racio-vitalismo». Y aun ahora, después de subrayarlo, ¿cuántos podrán entenderlo —entender la Crítica de la razón vital que en ese libro [*El tema de nuestro tiempo*] se anuncia?”.

Si cabe hablar de segundo exilio, aunque la España a la que regresó era muy otra que la que dejó en 1956, es porque su destino habría sido el de acceder a alguna institución universitaria o de investigación, o haber tenido expedito el campo para publicar en revistas y editoriales y recibir invitaciones a seminarios y congresos. Pero el orteguismo siguió siendo ajeno a la universidad, aunque ahora por otras razones, con otros sujetos, aunque con los mismos argumentos: Ortega no era filósofo; se quedaba en literato con ideas¹⁹. Y Huéscar siguió cantando su canción con lealtad inmovible. En un país en el que el más tonto se cree capaz de ser ministro, Huéscar tuvo el atrevimiento de declararse discípulo y aspirar a estudiar y esclarecer la obra de su maestro. Naturalmente su gesto fue ignorado cuando no despreciado. Prueba fehaciente de lo que digo es que tuvo muchas dificultades para publicar. Desde su vuelta, solo publicó un libro, *La innovación metafísica de Ortega* porque ganó un concurso convocado por el Ministerio de Educación para conmemorar el centenario del nacimiento de su maestro.

Con motivo de dicho centenario en 1983 hubo cierta actividad más social que intelectual en torno a Ortega. Me refiero a que se creó la Fundación José Ortega y Gasset gracias al empeño de doña Soledad, la hija del filósofo, y a la generosidad del gobierno socialista de Felipe González. Mi impresión es que aquella efeméride no cambió nada esencial en cuanto a la situación de Ortega en el horizonte de la filosofía en lengua española. Así lo percibió Huéscar que dejó constancia en varios artículos redactados aquellos años, cuyos títulos son suficientemente significativos: “Ortega clásico prematuro” o “Presencia y latencia de Ortega”. Lo que venía a constatar Huéscar es que la recepción anómala de una filosofía tan relevante, tan a la “altura de los tiempos”, seguía sin corregirse. Sí, se hacía de Ortega “un clásico”, pero a condición de no tener que leerlo. Al fin y al cabo se le entendía todo²⁰.

Tenía dos libros listos para publicar para los que no halló editor y que aparecerían póstumamente, *Semblanza de Ortega* y *Ethos y logos*²¹. El primero recogía todos los artículos que había dedicado a glosar la figura y la filosofía de su maestro; el segundo contenía su obra más ambiciosa y original, ya que trascendía los límites de la razón vital, ofreciendo una solución distinta al problema de la verdad.

En el momento en que le sorprende la muerte preparaba un curso de verano en El Escorial con Ferrater Mora sobre un tema que les había interesado mucho a ambos: las relaciones entre filosofía y novela²².

Referencias

Esteban, E. (2015) “Antonio Rodríguez Huéscar y José Ortega y Gasset: tres cartas” en *Bajo palabra. Revista de Filosofía*, 2015, época II n° 11: 19-39.

19 Me he ocupado a fondo de esta cuestión en (Lasaga: 2011 y 2015). Muy resumida, la cuestión reside en que la izquierda cultural compró, sin revisar ni criticar, los lugares comunes que sobre Ortega y sus discípulos había elaborado el nacional-catolicismo.

20 Huéscar mantenía el mismo juicio que había formulado en la “Carta abierta a José Antonio Maravall en el decenario de la muerte de Ortega en 1965, aparecido en *Cuadernos Hispanoamericanos*.

21 Rodríguez Huéscar 1994 y 1996.

22 La correspondencia que sirvió como inspiración al mencionado curso fue publicada póstumamente en “Correspondencia Ferrater Mora - Antonio Rodríguez Huéscar” (1993).

- Ferrater Mora – Rodríguez Huéscar, (1993), *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, Madrid, nº 16: 7-34, y nº 17: 7-32, 1993. (Edición de J. Lasaga).
- Fusi, J.P., (2017), *Espacios de libertad. (La cultura española bajo el franquismo y la reinención de la democracia, 1960-1990)*. Barcelona: Galaxia Gutemberg.
- Gaos, J., (1999) *Obras completas, Epistolario y papeles privados*, vol. XIX, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- González Álvarez, A. (1955) “El pensamiento de Ortega y el futuro de la filosofía”, en *Acto en memoria del catedrático José Ortega y Gasset*, Madrid: Universidad de Madrid.
- Juliá, S., (2004), *Historias de las dos Españas*, Madrid: Taurus.
- Laín, P. (1955), *Acto en memoria del catedrático José Ortega y Gasset*, Madrid: Universidad de Madrid.
- Lasaga, J., (2011) “Antonio Rodríguez Huéscar: el momento ‘escolar’ de una filosofía”, Calanda, *Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán*, VI, 107-120
- Lasaga, J., (2013), “La invención del orteguismo”, en *Circunstancia*, Revista electrónica de la Fundación Ortega-Marañón, Madrid, nº 30, enero
- Maravall, A., (1959) *Ortega en nuestra situación*, Madrid: Taurus.
- Mindán, M., (2001), “El magisterio de José Gaos en España”, en Teresa Rodríguez de Lecea (ed.), *En torno a José Gaos*, Valencia: Intitució Alfons el Magnanim.
- Muguerza, J. (2004), “Semblanza de Antonio Rodríguez Huéscar”, Prólogo a *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Ortega y Gasset, J., (2004-2010) *Obras completas*, Madrid: Taurus-Fundación José Ortega y Gasset.
- Padilla J. (2004), *Antonio Rodríguez Huéscar o la apropiación de una filosofía*, Madrid: Biblioteca Nueva – Fundación José Ortega y Gasset
- Rodríguez Huéscar, A. (1964), *Con Ortega y otros escritos*, Madrid: Taurus.
- Rodríguez Huéscar, A. (1964), “Sobre el origen de la actitud teórica” en *Con Ortega y otros escritos*, 93-114.
- Rodríguez Huéscar, A., (1994), *Semblanza de Ortega*, Ciudad Real: Anthropos-Diputación de Ciudad Real. (Edición de J. Lasaga).
- Rodríguez Huéscar, A., (1996), *Éthos y lógos* Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia. (Edición de J. Lasaga).
- Rodríguez, Eva, (2015), “Testimonio: “Cuando Antonio Rodríguez Huéscar, mi padre...” en *Bajo palabra. Revista de Filosofía*, época II nº 11, 37-39.
- Unamuno, M., (2005) *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid: Tecnos.

Manuel Granell: filósofo, discípulo y lector de Ortega. El camino fenomenológico de la Estimativa a la Ethología

Manuel Granell: philosopher, disciple and reader of Ortega.
The phenomenological path from Estimate to Ethology

NOÉ EXPÓSITO ROPERO*
IGNACIO QUEPONS RAMÍREZ**

Resumen: Nuestro trabajo persigue cuatro objetivos. Primero, recuperar la figura filosófica de Manuel Granell (Oviedo, 1906 - Caracas, 1993), uno de los grandes discípulos de Ortega, olvidada en la actualidad. Segundo, mostrar que la recuperación del pensamiento de Granell nos ofrece algunas claves fundamentales para una lectura alternativa de la obra de Ortega a partir de la tradición fenomenológica inaugurada por Brentano y Husserl, distanciándose así, en este punto, de otros eminentes discípulos de Ortega, como Antonio Rodríguez Huéscar o Julián Marías. Tercero, abordar esta problemática al hilo de la ciencia Estimativa propuesta por Ortega en 1916, mostrando, en cuarto lugar, la estrecha relación entre ésta y la Ethología de Granell.

Abstract: The aim of our work is to address four points. First, to recover the philosophical figure of Manuel Granell (Oviedo, 1906 – Caracas, 1993), one of the great disciples of Ortega, unfortunately, forgotten. Second, to show that the recovery of Granell’s work offers some keys for an alternative interpretation of Ortega’s work considering the phenomenological tradition started by Brentano and Husserl, as a counterpart from the interpretation of other eminent disciples of Ortega like Antonio Rodríguez Huéscar or Julián Marías. Third, to address such problem following the Science of Estimation developed by Ortega in 1916, and forth, to show the close relation between such science and the so called “Ethologia” developed by Granell.

Recibido: 30/05/2019. Aceptado: 15/11/2019.

* Noé Expósito Ropero ha sido beneficiario del Programa de Formación de Profesor Universitario (FPU) 2015-2019 del Ministerio de Educación y Ciencia, adscrito al Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política de la UNED, donde ha defendido su tesis doctoral sobre *La ética fenomenológica de Husserl y Ortega: del deber al imperativo biográfico* bajo la dirección del profesor Javier San Martín. Es miembro del proyecto de investigación “Fenomenología del cuerpo y análisis del dolor II” (FFI 2017-82272-P), dirigido por el doctor Agustín Serrano de Haro. Es autor, entre otras publicaciones, de “Lecturas de Ortega. A propósito de su fenomenología de los valores y su Estimativa”, *Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de Investigación filosófica y científica*, 4, 2019, pp. 57-102. Correo electrónico: nexposito@fsf.uned.es

** Ignacio Quepons, investigador titular de tiempo completo, Instituto de Filosofía, Universidad Veracruzana, México. iquepons@uv.mx. Su investigación se orienta por el estudio de la dimensión afectiva y práctica de la subjetividad en la fenomenología trascendental, así como la relación entre Husserl con la historia de la filosofía. Recientemente trabaja en un análisis fenomenológico de la experiencia de la vulnerabilidad y la violencia social. Es editor del volumen *Phenomenology of Emotions: historical and systematical perspectives*, *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, Routledge, 2018.

Palabras clave: Manuel Granell; José Ortega y Gasset; Escuela de Madrid; Teoría del valor; Ética de la vocación; Fenomenología.

Key words: Manuel Granell, José Ortega y Gasset, Escuela de Madrid, Madrid School, Value Theory, Vocational Ethics, Phenomenology.

1. Planteamiento, objetivos y contexto histórico-filosófico

En un volumen monográfico sobre «El legado de Ortega y Gasset en el exilio republicano del 39. Continuidades y rupturas» habría que destacar –y rescatar del olvido– un gran número de figuras filosóficas, de mayor o menor relevancia, pero si hay una que merezca hoy toda nuestra atención, esa es, sin duda, la de Manuel Granell (Oviedo, 1906 - Caracas, 1993), incomprensiblemente olvidada en la actualidad.¹ Podría discutirse si Granell forma parte o no del “exilio del 39”, y autores como José Luis Abellán lo han negado expresamente (1978, 130), si bien, por otro lado, lo incluyó posteriormente, dedicándole algunas páginas en su libro sobre *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939* (1998, 179-193). Tales páginas son, dicho sea de paso, de las pocas que desde su muerte en 1993 se han escrito sobre el filósofo ovetense transterrado en Venezuela a partir de 1950. Por tanto, sin entrar aquí a discutir la cuestión –más historiográfica que filosófica– de si fue Granell o no un “exiliado del 39”, ya que él mismo reconoció en una entrevista en 1980 que su marcha a Caracas tuvo también un componente de “elección”², lo que resulta incuestionable es que su obra se proyecta en la estela de los discípulos de Ortega de dicha generación. En este sentido, y sin entrar, para decirlo con Ortega, en la *consistencia* de la denominada “Escuela de Madrid” –término acuñado originalmente por Granell en 1953–³, ni tampoco en quiénes la conformaban en sus inicios⁴, lo que

- 1 Y esto a pesar de que sus obras están disponibles en internet y son de acceso de público desde que la Fundación Manuel Granell las editara digitalmente en 2008, de modo que pueden descargarse en el siguiente enlace: <http://www.fundacionmanuelgranell.com/manuelGranell.swf> [visitado por última vez el 21.5.2019]. En lo que sigue, si no se indica lo contrario, citaremos las obras de Granell por esta edición digital.
- 2 Véase la “Entrevista a Manuel Granell” realizada en 1980 por Luis Javier Álvarez y Alberto Hidalgo, donde afirma lo siguiente: “Dicho esto, me ciño al preguntar sobre mi caso: ¿exilio o elección? Ambas cosas, respondiendo, pues he sufrido ambos exilios, el material y el de conciencia” (1980, 56). Para más detalles sobre la biografía de Granell nos remitimos tanto a esta entrevista como al citado estudio de Abellán.
- 3 Hasta donde sabemos, y así nos lo recuerda José Lasaga (Lasaga, 2016: 121; San Martín, 2016: 260), fue Granell quien empleó por primera vez el rótulo “La Escuela de Madrid” en un artículo con ese mismo título, donde afirma, refiriéndose a la filosofía incipiente en la Facultad madrileña durante la República como “una misteriosa incitación” que, “desde ella, precisamente, pudiera resumirse lo más vivo y mejor del especial espíritu filosófico de la que me complace en llamar *Escuela de Madrid*” (cursivas del propio Granell). Esta cita procede, insistimos, de un escrito titulado “La Escuela de Madrid”, recogido posteriormente, como es sabido, en su libro *Ortega y su filosofía* (1959), pero el dato relevante nos lo ofrece Granell en nota al pie afirmando que este texto fue “Publicado en Caracas, Mayo de 1953, como homenaje a los setenta años del maestro Ortega. Se había escrito para un Congreso Internacional de Filosofía a celebrarse en La Habana, luego suspendido. Refiero el dato como justificación de su estilo” (Granell, 2008, 61, nota 42). El hecho de que el propio Granell escribiera “me complace en llamar *Escuela de Madrid*” nos indica, muy presumiblemente, que no tenía noticia previa del empleo de tal rótulo, de ahí que se atribuya al filósofo ovetense esta primicia. Por nuestra parte, no hemos encontrado tal referencia en el escrito de Gaos al que nos remite Scotton cuando afirma que “La invención del lema *Escuela de Madrid* se debe muy probablemente a José Gaos que la utilizó por primera vez en un artículo de 1939” (Scotton, 2018, 498, nota 4).
- 4 Sobre esta y otras temáticas relacionadas con la “Escuela de Madrid” nos remitimos, entre otros, a los ya clásicos estudios de Marías (1959), Abellán (1978), Abellán y Mallo (1991), así como a los más recientes de Padilla

sí nos parece innegable es que difícilmente podrá narrarse la historia del *legado filosófico* de Ortega en el “exilio del 39” sin atender a la figura de Granell. Y más aún cuando se trata de establecer las “continuidades y rupturas” de este legado.

En lo que sigue intentaremos justificar estas aseveraciones, persiguiendo, fundamentalmente, cuatro objetivos: primero, recuperar y contextualizar la figura filosófica de Manuel Granell; segundo, ofrecer una exposición crítica del pensamiento de Granell en relación con las *claves fundamentales* –según insistió el propio filósofo ovetense– de una alternativa de lectura del legado de Ortega en relación con su influencia e inserción en la tradición fenomenológica inaugurada por Franz Brentano y Edmund Husserl, frente a la interpretación de otros discípulos de Ortega, como Antonio Rodríguez Huéscar o Julián Marías.

En este sentido, nuestra tesis principal es que Granell resulta una figura clave para sopesar las “continuidades y rupturas” del legado orteguiano, ya que, *continuando* su legado, *rompe*, sin embargo, con una de las tesis nucleares de la interpretación de Marías, quien era, según Abellán, “el intérprete oficial de Ortega en España” (1978, 72). Tercero, mostrar la continuidad de Ortega con la fenomenología al hilo de la ciencia Estimativa que nos presenta en 1916 y desarrolla en escritos como el *Discurso para la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* de 1918 (inédito hasta 2007) o su “Introducción a una Estimativa: ¿qué son los valores” de 1923.⁵ La reivindicación de esta ciencia Estimativa, prácticamente olvidada por los intérpretes de Ortega hasta hoy, nos revelará aspectos fenomenológicos de la filosofía orteguiana que resultan imprescindibles para la formulación de conceptos tan decisivos como el de “ethos”. Cuarto, mostrar la intrínseca relación entre la *Estimativa* orteguiana y la *Ethología* propuesta por Granell como “la única ciencia que cuadraría al estudio del hombre”, según sostuvo el filósofo ovetense. De este modo, la unidad de la interpretación que proponemos aquí descansa en destacar cómo el camino que va de la Estimativa de Ortega a la Ethología de Granell puede entenderse como un desarrollo original de la senda abierta por Husserl. A nuestro juicio, tanto Ortega como posteriormente Granell cosecharán enormes frutos, en medio de otras influencias, como la axiología de Scheler y la filosofía de Heidegger, cuya raíz se encuentra en última instancia en los ejes cardinales de la ética y la teoría del valor, menos estudiados, planteada entre 1908 y 1914 por el fundador del movimiento fenomenológico: Edmund Husserl.⁶

Así, en lo que sigue dividiremos nuestro trabajo en tres apartados. En el primero nos ocuparemos de Granell *como filósofo*, intentando ofrecer una síntesis de las líneas generales de su propio proyecto intelectual. En el segundo incidiremos en la importancia de Granell *en tanto que discípulo de Ortega*, mostrando algunas continuidades y rupturas en relación con el legado orteguiano tal y como ha sido transmitido “oficialmente” por otros discípulos

(2007), García Gómez (2009), o los recogidos en el *Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán* de 2011 dedicado a La Escuela de Madrid.

5 Recogidos en los tomos VII y III de las *Obras completas*, 10 vols. Fundación José Ortega y Gasset/ Taurus, Madrid, 2004-2010, pp. 703-738 y 531-549 respectivamente. En lo que sigue incluiremos las referencias a las *Obras completas* de Ortega en el cuerpo textual principal indicando, como es habitual, el volumen en números romanos y las páginas en arábigos.

6 Puesto que un desarrollo minucioso de estas líneas de investigación desbordaría los límites de nuestro trabajo, nos limitamos en lo que sigue a esbozar los que serían, a nuestro juicio, los puntos más importantes a tratar. Con todo, consideramos que estas cuatro líneas temáticas están intrínsecamente relacionadas, de ahí la pertinencia de presentarlas conjuntamente en un mismo trabajo.

directos, tales como Marías o Rodríguez Huéscar. En tercer lugar, destacaremos la relevancia de la *lectura de Ortega* que nos ofrece Granell, ya que, a nuestro juicio, con ella se inicia la *lectura fenomenológica* desarrollada posteriormente por Javier San Martín, en la que enmarcamos nuestro propio trabajo. Finalmente, a modo de conclusión, esbozaremos algunas reflexiones en torno a todas estas problemáticas.

2. Manuel Granell, filósofo. Humanismo integral y Ethología

El primer hecho que llama la atención a quienes nos hemos dedicado mínimamente al estudio de la obra de Manuel Granell quizás sea, antes que nada, la escasa atención que el filósofo ovetense ha merecido entre nuestros contemporáneos. No se comprende cómo una obra de la densidad y complejidad de *La vecindad humana. Fundamentación de la Ethología* (1969), publicada nada menos que en *Revista de Occidente*, ha pasado prácticamente desapercibida hasta nuestros días. Esta es, según nos dice retrospectivamente el propio Granell en *Ethología y existencia* (1977), su “obra más cabal”, advirtiéndonos expresamente que el resto de sus escritos “giran en torno a ella, unas veces como introducción, otras a manera de complemento, siempre en búsqueda de verificación y de precisiones” (Granell, 2008, 31). Por tanto, insiste Granell, sus escritos se nos ofrecen, en cierta medida, como “calas diversas de lo mismo, aunque realizadas en diferentes ámbitos humanos –pues la *ethología* tiende de suyo a fundamentar todas las ciencias humanísticas” (ib.). Tal es, pues, la primera aproximación que cabría hacer al filósofo Manuel Granell, es decir, a su propia obra filosófica, con independencia de su condición discipular de Ortega. Sin embargo, hasta donde hemos podido investigar, carecemos todavía de nada parecido a un estudio más o menos crítico o sistemático de su obra. Tras las citadas páginas que Abellán le dedica en su libro de 1998, parece que solo Paolo Scotton se ha ocupado con cierto detenimiento de nuestro filósofo, ofreciéndonos una panorámica general de su filosofía en su reciente estudio titulado “La formación del ser humano. Sobre el humanismo de Manuel Granell” (2018). Scotton insiste, sobre todo, en la dimensión humanista de su pensamiento, pues, efectivamente, el propio Granell nos dice en *Ethología y existencia* que su posición filosófica cabría “filiarla bajo una etiqueta. Propondría: Humanismo integral. Humanismo a todo lo ancho y de abajo arriba; el ente biológico llamado *hombre* como artífice exclusivo de lo *humano*. De otro modo: *evolución segunda*. Con acento más propio: *fundamentación ethológica*” (2008, 10). No es de extrañar, pues, que su última antología filosófica publicada llevara por título, precisamente, *Humanismo integral* (1983).

Análogamente enfatiza Scotton, acertadamente a nuestro juicio, la dimensión “pedagógica” del pensamiento de Granell –por más, también ha de advertirse, que el término “pedagogía” apenas aparezca en el conjunto de su obra. Por ello, sin entrar a discutir aquí la tesis de Scotton según la cual “para Granell la ethología sería una extensión sustantiva de la pedagogía en cuanto ciencia formadora del hombre” (2018, 506, nota 32), sí que nos parece que para comprender a fondo su *proyecto filosófico* hemos de atender, según la propia cita de *La vecindad humana* que toma Scotton para mostrar su tesis (cfr. ib.), a la dimensión *ontológica* del mismo. Y esto porque, como afirma allí Granell, la ethología “aspira a ser *técnica reformadora del hombre mismo desde su originaria raíz ontológica*. No apunta, pues, a los individuos de carne y hueso, al menos directamente, sino a la viva nostridad del *ethos*-morada”, concibiéndola, prosigue, como “Técnica de segundo grado, fautora o protectora de esta técnica originaria del

vivir, la *ethología* pretende llegar con su escalpelo hasta el palpito cordial de la ontológica superación” (cfr. Granell, *ib.*, 576-577). Advertimos, pues, y esto es lo decisivo, cómo la obra de Granell merece y exige por sí misma una detenida confrontación filosófica, más allá de su condición discipular de Ortega, de ahí que la primera reivindicación que pretendemos hacer en nuestro trabajo sea, precisamente, la recuperación de Granell *como filósofo* con nombre propio y una obra original. El propio Granell nos ofrece en *Ethología y existencia* (1977) una magnífica síntesis retrospectiva de su posición filosófica, de modo que merece la pena reproducir aquí el siguiente pasaje:

Naturalmente, estoy iluminando con luces actuales el viejo sentir. Hasta muchos años después no logré apresar con plenitud mi oscuro afán. Hoy puedo definirlo –contra el pretendido axioma– con estas palabras: *la realidad es tercera*. Y lo es, precisamente por derivarse del *hecho radical* que nos enmarca: la “*ex-sistencia*”. El detenido análisis de ésta –desde el cual arranca mi construcción filosófica– pone al aire dos instancias contrapuestas, en constante lucha, la “*in-sistencial*” y la “*re-sistencial*”, pero con tan cambiado y alternado ejercicio, que todo funciona en cierto “entre” de sí mismas, pues aparecen en *mutua inmanencia*, una dentro de la otra, pasándose –podría decirse– al enemigo. El humano ímpetu creador de hoy deviene pétrea resistencia mañana, justo porque hubo de obyectarse *fuera* del hombre para cobrar vida en su *ahí*. El “*ahí-mostrenco*” –donde el *ethos* mora sobre corrientes sintagmáticas– se constituye, en efecto, como un desembocar desde instancias pugnantas y en base al conjugado esfuerzo del “*aquí-propio*” y del “*allí-vocado*”. Sólo cabe mencionar en estas líneas esos tres existenciaris estructurales y los conceptos anexos, que el lector verá más adelante, y sobre todo en *La vecindad humana*” (*ib.*, 12).

A estos escritos nos remitimos, pues, para una mayor profundización en la obra filosófica de Manuel Granell, donde encontraremos el desarrollo de las líneas generales de su pensamiento que hemos intentado sintetizar en las líneas precedentes.

3. Manuel Granell, discípulo de Ortega

En segundo lugar, y no de menor importancia, Granell nos interesa también por ser, efectivamente, uno de los más eminentes discípulos de Ortega. Y esto, dicho sea de paso, por más que su lectura del texto orteguiano haya quedado ensombrecida por la que ha sido, hasta la fecha, la “interpretación oficial” de Ortega mantenida y transmitida, fundamentalmente, por Julián Marías y Antonio Rodríguez Huéscar.⁷ Es de sobra conocida la afirmación orteguiana, expuesta retrospectivamente en *La idea de principio en Leibniz* (1947), según la cual, escribe nuestro filósofo, “abandoné la Fenomenología en el momento mismo de recibirla” (IX, 1119). Como sabemos, la “lectura oficial” de Ortega asumió completamente esta afirmación, de ahí que Marías la intentara justificar en su trabajo de 1957, “Conciencia y realidad

7 En otro trabajo hemos intentado distinguir y clasificar las distintas “lecturas de Ortega” que los intérpretes han mantenido desde su muerte hasta la actualidad, incidiendo en la problemática relación de Ortega con la fenomenología (cfr. Expósito Roper, 2019), pues ya sabemos la compleja recepción de Husserl en el ámbito hispanohablante (cfr. Serrano de Haro, 2009; Díaz Álvarez, 2009).

ejecutiva. La primera superación orteguiana de la fenomenología”, recogido, primero, en *La Escuela de Madrid* (1959, 255-264), y luego en su libro *Acera de Ortega* (1971, 139-147). La misma tesis encontramos en el “Prólogo”⁸ que el filósofo vallisoletano escribió en 1982 para el libro de Rodríguez Huéscar sobre *La innovación metafísica de Ortega*:

La obra de Husserl significa el inicio de nuestro tiempo. Y resulta que en el seno de este amanecer rebrota, en forma de idealismo fenomenológico, el error que ha corroído todo el pensamiento de la modernidad, el que ha impedido dejar atrás definitivamente las limitaciones del realismo (Marías, 1982, 13).

Y, análogamente, tal es la postura que asume Rodríguez Huéscar en el citado libro, para quien “el tramo final del idealismo”, escribe, “estaba representado por Husserl y su fenomenología”, viendo en ella su último “canto de cisne” (cfr. 1982, 19; 77). Sin embargo, esta “interpretación oficial”, adoptando la expresión de Abellán, es puesta en duda polémicamente –puesto que suponía revisar críticamente las afirmaciones del propio Ortega respecto a su relación con la fenomenología– en los años 70,⁹ y, ya definitivamente, en 1984 con el libro de Pedro Cerezo *La voluntad de aventura*, donde, como es sabido, califica a las lecturas de Marías y Rodríguez Huéscar a este respecto de “hermenéutica venerativa” (1984, 12; 226, nota 97; 268, nota 28). En este contexto, ha sido Javier San Martín quien ha defendido abiertamente, ya desde los años 90, que “no se debe hablar de la fenomenología EN Ortega, como si fuera esta una influencia más de las muchas que actúan en él, sino que la fenomenología es LA FILOSOFÍA DE Ortega”, según mantiene en su último libro dedicado a esta temática, *La fenomenología de Ortega y Gasset* (2012, 13). Advertimos, pues, cómo el debate de fondo gira en torno a la cuestión central de *cuál sea la filosofía de Ortega*, lo cual resulta, obviamente, de un larguísimo alcance.

Pues bien, la tesis que mantenemos es que, frente a la “interpretación oficial” de Marías y Rodríguez Huéscar, Granell nos ofrecería una lectura alternativa del texto orteguiano, en clave fenomenológica, puesto que, a diferencia de sus colegas, el filósofo ovetense parece que nunca terminó de creer –o no, al menos, con la fe del carbonero, si se nos permite la expresión– que Ortega abandonara o superara tan prontamente la fenomenología de Husserl. Y, desde luego, no encontramos en sus escritos nada parecido a las críticas tópicas asumidas por Marías y Rodríguez Huéscar, tales como las expuestas, sino, más bien, un constante diálogo crítico con la obra husserliana, de la que Granell se nos revela un ávido y perspicaz lector. Merece la pena recordar aquí algunas consideraciones retrospectivas del filósofo ovetense para dar cuenta de lo que pretendemos mostrar. En *Ethología y existencia* relata Granell lo siguiente refiriéndose al magisterio de Ortega en sus años de formación universitaria:

El nombre que en Madrid resumía “la” filosofía era el del primer Husserl. Entonces no se sospechaba siquiera su posterior *arrepentimiento*. Y con Husserl, el primer

8 Como es sabido, este “Prólogo” no fue incluido en la reedición que del mismo libro se publicó en 2002, siendo sustituido por una “Semblanza de Antonio Rodríguez Huéscar” firmada por Javier Muguerza (2002, 11-16).

9 Cfr. San Martín, J. (2012), especialmente el capítulo 1. “La fenomenología como llave para entender a Ortega”, pp. 17-50, donde nos ofrece un detallado análisis del estado de la cuestión desde los años 70 hasta la actualidad.

Scheler, algo del primer Heidegger –tan diversos al segundo Scheler, al segundo Heidegger, y estos a su vez tan opuestos entre sí–. Al fondo del escenario, a veces ante las candilejas, otras dos figuras: Brentano y Hartmann. Todo se iluminaba bajo esta luz: fenomenología. Las *Investigaciones lógicas* se estudiaban con Gaos al dedillo, analizando sus entresijos en cada página, desmontando el encaballamiento argumental. Me hallaba otra vez ante otro esfuerzo de pureza. Su distinguir y encajar lo lógico puro era apabullante. ¡Aquel ejemplo de la máquina de calcular! Y luego, las reducciones, la apodicticidad... Husserl me atraía y repelía de consuno. Su influjo me era tan fuerte como mi reacción. Cierta vez –muchos años más tarde, ya en Caracas– confesé a Gaos el propósito de escribir otras investigaciones lógicas sobre el modelo de las husserlianas, al modo que Leibniz hizo con Locke, para replicarle así paso a paso. Por fortuna, curó mi afán la simple confesión del propósito. En la Facultad madrileña resonaba por añadidura esta terrible frase: el *absolutismo de los valores*. Era sobrecogedor. Los valores planeaban majestuosos por el cielo sin mácula de Platón. Paradójicamente, los valores me daban cierto respiro. “Aquí abajo”..., me decía. No sin alguna trampa, podía acentuarse *el estimar*, galvanizando los valores. Pero el respiro máximo lo hallaba en las clases de Ortega (2008, 16, cursivas en el original).

Se advierte ahora la distinta concepción y apreciación que de la fenomenología nos ofrece Granell, matizando, además, que en la Facultad madrileña estudiaron al “primer” Husserl, pero él conocía bien, tal y como nos había recordado ya en *La vecindad humana* (1969), “la posición del *segundo* Husserl, el del *Lebenswelt*, e incluso el Husserl de los inéditos, el que habla de «realizar una razón» y sustituye la vieja apodicticidad –ahora calificada de *abstracta*– por un «*télos* apodíctico» (cf. Husserl, *La filosofía como toma de conciencia de la humanidad*)” (Granell, 2008, 203).

Aquí encontramos, pues, la primera “ruptura” importante de Granell con el “legado oficial” de Ortega representado por Marías y Rodríguez Huéscar. Este relato nos muestra a las claras la *formación fenomenológica* de los discípulos de Ortega, solo que algunos se quedaron, efectivamente, en el “primer” Husserl, asumiendo así las críticas del maestro, mientras que otros, como Granell, dieron un paso más en la dirección trazada por Ortega. Y este paso más se nos revela, precisamente, en la segunda parte de la cita, la referida a *los valores* y al *estimar* –expresiones que el propio Granell enfatiza en cursiva. Como señalábamos al comienzo, la ciencia Estimativa que Ortega presenta en público por primera vez en 1916 en las conferencias impartidas en Buenos Aires ha sido, salvo algunas notables excepciones,¹⁰ prácticamente desatendida por los intérpretes, y solo muy recientemente ha empezado a recuperarse gracias a la publicación en la *Revista de Estudios Orteguianos* de materiales inéditos como las “Notas de trabajo sobre Estimativa” editadas por Javier Echeverría y Dolores Sánchez entre 2016 y 2017.¹¹ Recordemos, pues, lo que entiende Ortega por tal ciencia Estimativa en las citadas conferencias:

10 Algunas excepciones serían, efectivamente, Ignacio Sánchez Cámara (2010), Diego Gracia (2011), Javier San Martín (2013) y Jorge Acevedo (2015, 167-186).

11 De especial relevancia resulta, igualmente, el estudio de presentación de estos materiales, “La Estimativa de Ortega y sus circunstancias” (2017), firmado por Javier Echeverría y Sandra García. Para un estudio crítico

Más allá de los objetos empieza el mundo de los valores; más allá que el mundo de lo que es y de lo que no es, el mundo de lo que vale y de lo que no vale, el mundo de la ética y el mundo de la estética. Todo ello reunido en una ciencia peculiar distinta de todas las demás, sería lo que yo propongo llamar ciencia estimativa (VII, 663).

Pues bien, la tesis que mantenemos aquí es que en ella encontramos, a nuestro juicio, el vaso comunicante que nos conduce a la Ethología de Granell. Y es que, como nos recuerda el filósofo ovetense, junto a la fenomenología, “en la Facultad madrileña resonaba por añadidura esta terrible frase: el *absolutismo de los valores*”. Ahora bien, Granell advirtió muy perspicazmente que, por paradójico que pudiera parecer, el discurso fenomenológico sobre “los valores” nos mantenía “aquí abajo”, añadiendo, eso sí, el siguiente matiz decisivo: “No sin alguna trampa, podía acentuarse *el estimar*, galvanizando los valores”. ¿A qué *trampa* se refiere Granell?, ¿de qué modo se estaban *galvanizando*, esto es, cubriendo o recubriendo los valores mediante la acentuación del estimar? Para responder a esta pregunta tampoco carece de interés la frase que cierra la citada narración de Granell: “Pero el respiro máximo lo hallaba en las clases de Ortega”. Conviene recordar en este preciso momento lo que nos dice Granell en la citada entrevista realizada en 1980, cuando, ante la pregunta de “cómo se inició su vocación filosófica”, responde: “Se centra en el curso académico 1924-25, durante el cual viví en Madrid y que considero fundamental en mi vida” (1980, 48). Pues bien, como sabemos, uno de los conceptos centrales en la filosofía de Granell es el de *ethos*, a partir del cual construye su Ethología. Este concepto aparece por primera vez en Ortega en un artículo publicado en 1926 en *El Sol*, cuyo título reza “Destinos diferentes” (II, 616-618), donde parece disculparse, incluso, por la introducción de tal recurso terminológico:

Siento emplear el vocablo *ethos*, que es demasiado académico para no ser desagradable. Pero urge inculcarlo en el uso banal, porque, de una parte, no es fácil sustituirlo, y de otra, se refiere a cuestiones sobre que cada día será forzoso hablar más. Entiendo por *ethos*, sencillamente, el sistema de reacciones morales que actúan en la espontaneidad de cada individuo, clase, pueblo, época. (II, 616, cursivas de Ortega).

Hasta ahora, este artículo de 1926 ha sido el que los intérpretes han tenido como referencia para el estudio de este concepto. Sin embargo, en el tomo VII publicado en 2007 encontramos un borrador titulado “[Militares y clases mercantiles]” que resulta decisivo para esta problemática. En primer lugar, porque es, sorprendentemente, en este manuscrito inédito donde Ortega se ocupa con mayor intensidad de este concepto, donde aparece hasta en 18 ocasiones en sus tres páginas y media, mientras que en el resto de las *Obras completas* solo tenemos noticia del concepto en siete ocasiones, la mayoría de pasada y sin más elaboración técnica.¹² En segundo

de este trabajo cfr. Expósito Ropero, “La Estimativa de Ortega: de sus circunstancias a sus bases fenomenológicas” (2019b)..

12 Aparte de los dos textos citados, el concepto solo aparece en los siguientes escritos: una vez en “La interpretación bélica de la historia” (II, 636); una vez en *La rebelión de las masas* (IV, 496); dos veces en “Prólogo a *Veinte años de caza mayor*, del conde de Yebes” (VI, 307); una vez en *Papeles sobre Velázquez* (VI, 709); una vez en “[Apuntes para un comentario al *Banquete* de Platón]” (IX, 735, nota 1); una vez en *De Europa meditatio quaedam* (X, 117).

lugar, y esto es lo decisivo, es en este manuscrito inédito, y no así en el publicado, donde Ortega vincula expresamente el concepto de *ethos* a su Estimativa, recordándonos que tal era el tema que por aquellos años estaba desarrollando en sus lecciones universitarias —a las que, precisamente, se refiere Granell. Dado que hasta hoy ha sido prácticamente desatendido por los intérpretes,¹³ y que resulta decisivo para el tema que nos ocupa, merece la pena reproducir el siguiente pasaje del texto “[Militares y clases mercantiles]”:

Ahora bien, eso que vagamente llamamos temperamento íntimo y que nuestros antepasados denominaban la índole del sujeto, consiste meramente en una estructura de simpatías y antipatías nativas, de preferencias y posposiciones, de estimaciones y repulsiones. Más allá del plano en que se mueven nuestras ideas operan ocultas nuestras personales valoraciones. Cada uno de nosotros es, en definitiva y antes que nada, un sistema de valoraciones, un preferir ciertas cosas y posponer otras, un amar esto y odiar aquello. En mis lecciones universitarias suelo llamar a esta primaria actividad de nuestro espíritu «función estimativa»; ella es la raíz de la persona y de ella depende la función intelectual y la volitiva y cuantas pueda distinguir la psicología en nuestra vida mental. Conviene, para entendernos, dar algún nombre específico a ese «carácter estimativo» y, por ello, siguiendo la noble tradición del pensamiento griego le llamaremos *ethos*. Cada persona, pues, está primariamente constituida por un *ethos* individual, un sistema peculiar de amores y odios, de preferencias y negligencias. A su vez, un pueblo, una época, se caracterizan en última instancia por un *ethos* determinado. El derecho, la ciencia, la economía, el arte, de un pueblo o de una época dependen de su *ethos* (VII, 755).

Se comprende ahora la *trampa* a la que hacía alusión Granell al decirnos que, “No sin alguna trampa, podía acentuarse *el estimar*, galvanizando los valores”. Tal era, con todo, “el respiro máximo” que el filósofo ovetense hallaba en las clases de Ortega. Creemos, pues, que no hay que arriesgar grandes hipótesis hermenéuticas para sostener la intrínseca relación entre la Estimativa orteguiana y la Ethología de Granell, materializada, por ejemplo, en el “Proyecto de investigación conjunta del *ethos* venezolano” que presenta en 1973 a los restantes Institutos de la Facultad de Humanidades en la Universidad Central de Venezuela, según queda esbozado en *Ethología y Existencia* (cfr. *ib.*, 9-10; 177-186). Por lo demás, conviene recordar que el propio Ortega concebía la Estimativa, no como una mera ciencia

13 Una excepción sería, sin embargo, Parra Ferreras, quien alude a él en su Tesis Doctoral (2015, 76-78), aunque asume, con los editores de las *Obras completas* (cfr. VII, 900-901), que el escrito data de 1920. Los editores arguyen que, efectivamente, el comienzo de este borrador coincide con otro texto de ese mismo año, a saber, “Particularismo y acción directa” (cfr. III, 435 y VII, 754). Sin embargo, bien pudiera ser, como postulamos nosotros, que Ortega retomara en 1926 el artículo de 1920 para arrancar su escrito “[Militares y clases mercantiles]”, por lo que este dataría de la primera fecha, y no de la segunda. Una mínima comparación entre este borrador y el publicado en 1926 donde aparece por vez primera el concepto de *ethos*, “Destinos diferentes”, nos revela que Ortega trata en ambos los mismos temas a propósito de la situación política en Barcelona (cfr. II, 617 y VII, 754) —recuérdese el intento de golpe de Estado en junio de 1926, al que alude Ortega expresamente. Esta coincidencia temática y, sobre todo, que es en ambos textos donde encontramos, insistimos, la más detenida y profunda elaboración orteguiana del concepto de *ethos*, sobre todo en el manuscrito inédito, nos hace postular que este no era sino el borrador del escrito publicado en 1926, “Destinos diferentes”.

teórica, formal y abstracta, sino que ya en su *Discurso para la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* de 1918 (inédito también hasta 2007) afirma expresamente lo siguiente, ofreciéndonos un interesantísimo esquema programático que merece la pena reproducir para mostrar tanto el alcance como la intrínseca relación entre ambos proyectos:

Junto a la Estimativa que aspira a conocer la naturaleza objetiva de los valores y su jerarquía esencial, surge, como un problema aparte y distinto, de gran fecundidad para la historia y para todas las ciencias morales, el examen de las valoraciones humanas, de la evolución de la conciencia de los valores, de las condiciones reales que determinan las variaciones en nuestra perspectiva de estimación. Éste es el problema psicológico e histórico.

Lo primero que habría de hacerse sería la reconstrucción descriptiva, por decirlo así, la anatomía de los sistemas típicos de valoración que caracteriza las condiciones facticias de los sujetos. Así –y sirva como muestra de la abundancia de temas que la Estimativa trae a la futura investigación– habría que fijar los sistemas de valoración propios a:

a) Cada pueblo.

b) Cada etapa histórica (Edad Antigua, Media, Moderna, Contemporánea son, ante todo, modificaciones típicas en la valoración, perspectivas de valores).

c) Cada oficio y clase social.

d) Las grandes figuras cuya obra ha sido principalmente la invención de nuevos valores en la conducta humana (así Budha, Cristo, San Francisco de Asís, Napoleón, etcétera).

e) Las grandes figuras que no han tenido un carácter específico de hombres «prácticos», esto es de moralistas, políticos, etcétera. Así, los grandes artistas y pensadores no moralistas ni políticos: Miguel Ángel, Goya, Cervantes, etcétera.

La lista de temas sería muy larga, aun sin salir del orden descriptivo. Frente a éste, sobrevienen las investigaciones genéticas en que se indagarán las causas o condiciones de la variación en los sistemas de valorar: los cambios estimativos en un pueblo, en una clase, en la humanidad culta entera, en un individuo, etcétera (VII, 733).

Estamos, pues, como muy bien advirtió Granell, ante un fecundísimo campo de investigación todavía por explorar. Recordemos que este esquema data de 1918, pero Ortega lo reprodujo, aunque no en forma esquemática, sino redactado, en el texto sobre Estimativa de 1923, donde añade, por ejemplo, las figuras de Dostoyewsky (sic.) o Stendhal,¹⁴ lo cual indica que nunca dejó de tenerlo presente durante el trascurso de estos años. Tampoco es, por lo demás, ninguna hipótesis aventurada afirmar que tal era el esquema con el que

14 “Cada raza, cada época parecen haber tenido una peculiar sensibilidad para determinados valores, y han padecido, en cambio, extraña ceguera para otros. Esto invita a fijar el perfil estimativo de los pueblos y de los grandes períodos históricos. Cada uno se distinguiría por un sistema típico de valoraciones, último secreto de su carácter, de que los acontecimientos serían mera emanación y consecuencia. Asimismo, fuera en extremo interesante estudiar desde este punto de vista las grandes figuras cuya obra ha sido principalmente la invención genial de nuevos valores –así Budha, Cristo, San Francisco de Asís, Maquiavelo, Napoleón. En fin, aquellos otros espíritus soberanos que no han tenido un carácter específico de hombres «prácticos», esto es, de religiosos, moralistas, políticos, pero han descubierto en el universo valores antes latentes: Miguel Ángel, Cervantes, Goya, Dostoyewsky, Stendhal” (III, 549).

Ortega pudo emprender sus propios estudios sobre los distintos personajes históricos a los que dedicó monografías y biografías, tales como Goethe, Vives, Velázquez o Goya, pues, de hecho, estos mismos aparecen recogidos en el esquema anterior. Queda claro, por tanto, que tal proyecto de investigación hunde sus raíces en la ciencia Estimativa, cuya finalidad no es sino “el examen de las valoraciones humanas, de la evolución de la conciencia de los valores”, de ahí el importante recorrido que todo ello tuvo en su obra posterior. “Todo esto –escribía Ortega concluyendo el texto de 1923– y mil atractivas cuestiones más que sugiere la increíble fertilidad del gran tema «Valor» vendrían a componer el *pendant* histórico a la Estimativa o ciencia a priori del valor, cuyas leyes son de evidencia perfecta, al modo de las geométricas” (III, 549). Podrá discutirse, pues, y creemos que ello deberá ser objeto de futuras investigaciones, en qué puntos concretos se distancia Granell del proyecto orteguiano, en qué tesis y conceptos concretos discrepan,¹⁵ pero nos resulta difícilmente discutible la intrínseca relación existente entre la Estimativa orteguiana y la Ethología de Granell. Tal es, pues, la fecundísima línea de investigación emprendida por el filósofo ovetense; siempre, empero, reivindicando su condición privilegiada de *discípulo de Ortega*.

4. Manuel Granell, una lectura fenomenológica de Ortega

Como apuntamos al comienzo, Manuel Granell, además de elaborar una obra filosófica propia y original, siempre bajo el magisterio orteguiano, nos ofrece una *lectura alternativa de Ortega* en la línea de la fenomenología, lectura que solo recientemente, gracias a los trabajos de San Martín, ha sido sistematizada con toda precisión. Sin embargo, hasta donde hemos podido investigar, esta importante contribución ha pasado completamente desapercibida hasta hoy, ya que Granell la presentó, digámoslo así, de un modo *discreto* y, por supuesto, sin entrar en directa confrontación con sus colegas. Ya sabemos la concepción de la fenomenología que seguían manteniendo Marfás y Huéscar a la altura de 1982. Pues bien,

15 Como es sabido, uno de los conceptos centrales en la filosofía orteguiana es el de “creencia”, de ahí que Granell insista, ya desde su *Lógica* (1949), en la importancia de analizar con toda precisión este concepto: “Por consiguiente, si queremos enunciar la más inmediata y primaria relación de hombre y cosas, por fuerza hemos de referirnos a ese *contar con* las creencias. Este es el básico estrato de la vida, de ese estar el hombre en el mundo, por el cual hombre y mundo quedan trabados en radical conexión. Más allá de esta capa pueden *pensarse abstractamente* sus elementos ingredientes; pero tales elementos ya no son realidad, sino abstracciones, entes de razón. Por eso, todo meditar que se enfrente directa y audazmente con lo humano debe reducirse ante todo a este básico y radical estrato. Sólo después, una vez aclarado y aprehendido en su mismidad, será posible ascender sin riesgos de extravíos a estratos superiores” (2008, 551-552). Ahora bien, y esto es lo decisivo, como bien advierte Granell, y en ello ha insistido ampliamente Javier San Martín (2008), nuestro primer y más radical *anclaje racional* en la realidad nos remite, precisamente, a las creencias básicas u originarias, sobre las cuales se fundan y sostienen todas las demás “ideas” y “creencias” (siguiendo la terminología orteguiana). Se torna necesaria, pues, una *jerarquización* entre las creencias, motivo en el que insiste explícitamente Granell –“Es comprensible de suyo que las creencias implican una jerarquía” (ib., 549)–, así como el reconocimiento, y en esto corrige expresamente a su maestro, de “la existencia de creencias individuales”, y no meramente colectivas (ib., 550, nota 10). Por ello, advierte Granell en este punto que “las líneas siguientes se desvían del pensamiento de Ortega” (ib.). Esta *corrección* nos parece sintomática de la formación fenomenológica de Granell, quien, como ya nos advirtió, había estudiado las *Investigaciones lógicas* “al dedillo”. No estamos, pues, ante un lector “venerativo”, por emplear la expresión de Cerezo, sino *crítico* en el mejor sentido del término, sin que ello le impidiese reconocerse y reivindicarse discípulo de Ortega.

frente a ella, Granell escribe en 1987 un estudio introductorio de casi cincuenta páginas a *El tema de nuestro tiempo* publicado en la editorial Espasa Calpe,¹⁶ que, hasta donde sabemos, no ha sido tenido en cuenta hasta hoy por los intérpretes de Ortega. Este estudio introductorio tampoco aparece recogido en la citada edición digital que la Fundación Manuel Granell realizó en 2008 de sus obras. Con todo, creemos que estamos ante uno de los estudios más importantes que Granell dedica a su maestro, un escrito de madurez, y de los últimos que escribe, puesto que muere en 1993, ofreciéndonos allí una de las mejores hojas de ruta, si se nos permite la expresión, para abordar el tema de la Estimativa orteguiana, tanto por los textos a los que hace referencia como por las intuiciones esbozadas. Sin poder analizar aquí este escrito con el detenimiento que merece, sí que nos detendremos, al menos, en el siguiente pasaje como muestra fehaciente de lo que pretendemos mostrar:

El racionalista desdeñaba lo corpóreo, y en consecuencia ignoró la «sensación radical ante la vida», que Ortega realza como «fenómeno primario en historia». Es que partía de un peligroso error psicológico, justo por la parte de verdad involucrada, consistente en reducir la sensibilidad al interno alentar. Clausurada en sí misma, la sensibilidad quedó discriminada hasta que Brentano supo definir *todos* los fenómenos psíquicos por la *intencionalidad* (de *intentio*, a su vez de *tendere*, tender a). La actividad intelectual y la volitiva son muy claramente intencionales, «tienden-a», se «refieren-a». Por ellas está la conciencia abierta al mundo. Y comunica a los otros su pensar, su querer. Lo afectivo, al contrario, parecía recluirse. Es que, en verdad, quien siente se recluye, vive un estado de ánimo, permanece en lo subjetivo. Los sentimientos son inseparables de su acto consciente. Pero esta verdad del sentir no excluye la de su otra cara. Los fenómenos afectivos *también* son intencionales: no hay amor sin objeto amado. Lo que ocurre es que el sentir amoroso no sólo *tiende a* su término, sino que *retorna* para su íntimo goce. El acto intelectual *objetiva* y permanece neutral. Su intencionalidad es objetivadora. Los sentimientos dan un paso más: se «refieren-a» los objetos para *vivirlos, sentirlos, valorarlos*. Obsérvese que sin tal *retorno*, la conciencia sólo sería un espejo del ahí. Gracias, precisamente, al *subjetivar* y a la *íntima reacción ante lo subjetivado*, no estamos inermes ante el mundo. Un ejemplo máximo de esa entrañable reacción es el valorar, el estimar valores. Pero, en rigor, *todos los actos de conciencia*, intelectuales o volitivos, se producen desde la oscura *decisión* del sentir. Claro que en el *sentir* cabe distinguir cuatro capas, correspondientes a *cuerpo, intracuerpo, psique y espíritu*. La conciencia así está abierta al mundo; pero éste, a su vez, en entrega al sentir del hombre (Granell, 2010, 36- 37).

Poco puede añadirse a este bellísimo, al tiempo que preciso y riguroso, análisis fenomenológico de un lúcido Granell que ha cumplido ya, no se olvide, los 81 años. Si, de acuerdo con Ortega, uno de los más acuciantes “temas de nuestro tiempo” es, precisamente, la *Crítica y superación del idealismo*, según reza el subtítulo del citado libro de Rodríguez Huéscar de 1982, es patente que Granell nos ofrece una vía alternativa a la

16 En lo que sigue citaremos esta “Introducción” por la edición de 2010, pp. 9-56.

“oficial”, incluso *rupturista*, pues, ciertamente, entre la asunción de que “el tramo final del idealismo”, de acuerdo con el primero, “estaba representado por Husserl y su fenomenología”, viendo en ella su último “canto de cisne”, y la tesis fenomenológica del segundo según la cual “La conciencia así está abierta al mundo; pero éste, a su vez, en entrega al sentir del hombre”, existiendo entre ambas tesis un abismo filosófico difícilmente conciliable. Por ello consideramos que Granell nos ofrece una de las claves decisivas a la hora de analizar, como pretendemos aquí, “El legado de Ortega y Gasset en el exilio republicano del 39. Continuidades y rupturas”. Para comprender el alcance y la actualidad de esta lectura fenomenológica, merece la pena dedicar un breve comentario a este pasaje a la luz de las propias investigaciones husserlianas.

Así, en este prólogo de Granell encontramos algunas alusiones claras a una temática central de la reflexión en torno a la vida afectiva en la tradición fenomenológica: la intencionalidad de los sentimientos. Esta cuestión no sólo encuentra una concordancia con la estimativa de Ortega, sino que guarda sorprendentes similitudes con el proyecto de la ética y la teoría del valor de Husserl.

Como señala Granell, en realidad es Brentano quien restituye los derechos de la sensibilidad como experiencia de sentido: “Brentano supo definir *todos* los fenómenos psíquicos por la *intencionalidad* (de *intentio*, a su vez de *tendere*, tener a). La actividad intelectual y la volitiva son muy claramente intencionales, «tienden-a», se «refieren-a». Por ellas está la conciencia abierta al mundo” (ib., 36-37). Aunque Granell solo se refiere de forma explícita en este pasaje a Brentano, iniciador de esta tradición en la psicología descriptiva, para el lector atento de la tradición fenomenológica la descripción de la vida afectiva aquí presentada está en clara consonancia con el pensamiento de Husserl.

De acuerdo con la caracterización de Granell, los fenómenos afectivos no sólo son intencionales, pues “no hay amor sin objeto amado” (ib., 37), sino que entrañan un involucramiento de la subjetividad en la que “el sentir amoroso no sólo *tiende a* su término, sino que *retorna* a su íntimo goce” (ib.). Así, la intencionalidad de los afectos, como señala Mariano Crespo en relación al mismo tema en Husserl, “No se trata de la intencionalidad «neutral» característica de los actos dóxicos, sino de un tipo peculiar de intencionalidad en la que el sujeto se ve, por así decir, especialmente «implicado» en su correlato” (Crespo, 2012, 19).

Esta implicación o involucramiento se manifiesta en la forma de una auto-afección en la que el sujeto no solo capta su objeto, sino que lo siente, involucrándose subjetivamente con él. Así, el acto que en Granell se llama fenómeno afectivo de carácter intencional se distingue sutilmente, en la misma vivencia, del íntimo goce que manifiesta en este caso el amor, en la forma de una tesitura sensible, el gozo, que en lenguaje de Husserl se llama sentimientos sensibles. Así, en su ejemplo de *Investigaciones Lógicas* señala que la alegría ante algo favorable, que es un acto intencional, no comprende solo la nota de intencionalidad como acto ejecutado por el yo o “carácter de acto”, sino que, como vivencia concreta, involucra tanto al acto con su respectivo objeto como a la representación enlazada “con una sensación de placer, que es apercibida y localizada como excitación afectiva del sujeto psico-físico sensible y como propiedad objetiva”, y luego agrega inmediatamente: “el suceso aparece como recubierto por un resplandor rosado.” (Husserl, 1997, 510). Así, el sujeto siente su propio placer y localiza la excitación afectiva en su cuerpo. Al mismo tiempo, apercibe y localiza el goce mismo como relativo a una “propiedad objetiva” a la manera de un “resplan-

dor”. La metáfora del resplandor o la coloración afectiva no es un ejemplo aislado, aparece en una variedad de ocasiones en contextos muy parecidos. Husserl parece querer decir con ella que la sensación, en este caso de placer, es ella misma la que se percibe y se localiza tanto en el cuerpo como en el objeto de agrado; aunque en este último, en la forma de una “coloración afectiva” (cfr. Ziri6n, 2018).

Volviendo a Granell, en el mismo escrito sugiere m1s adelante un aspecto que para la fenomenolog1a de la vida afectiva es central: “El acto intelectual *objetiva* y permanece neutral. Su intencionalidad es objetivadora. Los sentimientos dan un paso m1s: se «refieren a» los objetos *para vivirlos, sentirlos, valorarlos*” (Granell, 2010, 37). Parece claro que los sentimientos en su referencia intencional a sus objetos imprimen un sello subjetivo que abren, como en Husserl, Scheler y Ortega, a la dimensi6n del valor: “Obs6rvese que, sin tal *retorno*, la conciencia s6lo ser1a un espejo del ah1. Gracias, precisamente, al *subjetivar* y a la *1ntima reacci6n ante lo subjetivado*, no estamos inermes ante el mundo. Un ejemplo m1ximo de esa entra1iable reacci6n es el valorar, el estimar valores” (ib.).

En diferentes escritos que van desde sus lecciones de *1tica y Teor1a del valor* de 1908 y 1914, pasando por el tratado in1dito conocido como *Ideas II*, hasta sus 1ltimas lecciones de *Introducci6n a la 1tica* (1920/1924), as1 como diferentes escritos redactados dentro de este periodo, Husserl sostiene de forma decidida que la vida afectiva, los sentimientos, son la instancia que nos entrega la esfera del valor.

Aunque la mayor parte de estas investigaciones fueron desconocidas m1s all1 del c1rculo inmediato de asistentes de los cursos de Husserl, as1 como sus colaboradores cercanos, en la conferencia sobre estimativa de Ortega encontramos, adem1s de alusiones expl1citas a las *Investigaciones L6gicas* (cfr. VII, 716; 717), la noticia de una referencia indirecta a las lecciones de Husserl de 1908 a trav1s del pol1mico estudio de Theodor Lessing, *Estudios sobre Axiom1tica del valor*. El art1culo de Lessing retoma, sin dar cr1dito a Husserl, las l1neas centrales de la axiolog1a formal propuesta por su maestro.¹⁷ Ortega cita de forma expl1cita el art1culo de Lessing en su Discurso de 1918 (cfr. VII, 733, nota 1). Tal y como nos informa Ullrich Melle, editor de las lecciones de *1tica y Teor1a del Valor* de Husserl (1908-1914) (Husserl, 1988, xxiv) Lessing hab1a estudiado con Husserl en el semestre de verano de 1906 y en el de invierno de 1906/07, y en la primavera apareci6 el citado art1culo, publicaci6n por la que Husserl se sinti6 enga1ado al considerar que se basaba en su trabajo in1dito de investigaci6n.¹⁸ Sin embargo, no est1 claro hasta qu1 punto Ortega supiera el origen de la argumentaci6n central de Lessing.¹⁹

17 Sobre el asunto de Lessing cfr., adem1s, el estudio de (Baron, 1983) y la referencia expl1cita del propio Husserl en *L6gica Formal y L6gica Trascendental* (2009, 192/1974, 142, n.1). Advirtamos, adem1s, que Lessing se refiere expl1citamente a Husserl en la edici6n que cita Ortega, de modo que, aunque es claro que Ortega no sigue a Lessing, y en consecuencia tampoco a Husserl en el 1nfasis formal de la axiolog1a (cfr. VII, 733, nota 1), sabemos que Ortega conoc1a el proyecto de Husserl, as1 sea indirectamente, v1a Lessing. Y lo sorprendente es que el mismo Husserl avanzar1a en su proyecto axiol6gico en una direcci6n completamente af1n a la Estimativa de Ortega, con clar1simas resonancias, como hemos visto, en la Etholog1a de Granell.

18 Esto dio lugar a lo que Melle llama el “Lessing-Aff1re”, ya que Husserl denunci6 el supuesto plagio, lo cual oblig6 a Lessing a retractarse y reconocer que su trabajo se inspiraba en las investigaciones in1ditas de Husserl (cfr. Melle, ib., xxv-xxvii).

19 Husserl y Ortega tuvieron un estrecho contacto personal a1os despu1s de aquellas lecciones en Gotinga, y despu1s de las conferencias sobre Estimativa. Aunque, hasta donde sabemos, no se conserva correspondencia entre

Para Husserl la intencionalidad de los actos afectivos y volitivos es consistente con la estructura del juicio axiológico y práctico (cfr. 1988, 60). La tendencia intencional de los afectos revela la misma estructura de la mención judicativa en su referencia al objeto del juicio, y al eventual cumplimiento de su sentido en una experiencia concordante. Así, el correlato implícito de todo acto afectivo es una forma de valoración, que puede presentarse en la forma de una mera mención o bien a la manera de su cumplimiento en la vivencia gozosa de su exhibición manifiesta en una intuición que la confirma.

De este modo, aunque es claro que para Husserl la vida afectiva es la instancia primordial de acceso al valor, eso no quiere decir que el valor descansa en meras apreciaciones subjetivas, por el contrario, la realización efectiva del valor tiene lugar en síntesis de cumplimiento de orden práctico que involucran no sólo la exhibición afectiva del valor sino una aprobación reflexiva y el compromiso personal, que adquiere la forma de una vocación, con valores que no solo sentimos, sino que asumimos para nuestra vida. De este modo, además de la disposición afectiva, la experiencia de valor, especialmente en el ámbito moral, supone la orientación de la voluntad basada en motivaciones y una decisión libre por un proyecto vital. Base de todas las síntesis de motivación, como sugerirá también Ortega en sus *Estudios sobre el amor* (V, 455-526), citados por Granell, el amor constituye una tendencia afectiva de fondo que orienta y da sentido a toda motivación de valor. De este modo, de acuerdo con Ortega, el amor constituye un “fondo y soporte al resto de nuestras actividades, cualesquiera que ellas sean”; es más, prosigue,

Nadie vive sin ella, aunque no todos la tienen dentro de sí subrayada con la misma claridad. Contiene nuestra actitud primaria y decisiva ante la realidad total, el sabor que el mundo y la vida tienen para nosotros. El resto de nuestros sentires, pensares, querer, se mueve ya sobre esa actitud primaria y va montado en ella, coloreado con ella (Ortega, citado por Granell, ib. 40/ V, 503).

En sus últimos años, como lo demuestran investigaciones recientes, así como la publicación póstuma de sus manuscritos tardíos²⁰, Husserl tuvo un serio interés por el énfasis en la motivación y la vocación como centro de su reflexión ética (cfr. Peucker, 2008, 322). Ya desde sus lecciones de ética de la década de los años veinte la formación de la persona humana y la auto-constitución moral de la subjetividad adquieren un lugar central (cfr. Melle, 2007, 10; San Martín, 2013b), con sorprendente afinidad tanto con los escritos de Ortega sobre Estimativa, como con el proyecto de la Ethología desarrollada por Granell. Advertimos, pues, la potencialidad de esta *lectura fenomenológica* del texto orteguiano que nos ofrece Manuel Granell.

ambos filósofos, debemos recordar, y en ello ha insistido San Martín (cfr. 2012, 34), que Ortega visitó a Husserl en Freiburg en 1934, tal y como recoge este último en su correspondencia con Roman Ingarden (cfr. *Briefwechsel*, III, 298), donde Husserl nos informa de que, según sus palabras, lideraba “una escuela fenomenológica” en España.

20 Cfr. Husserl, 2014, 265-527, especialmente el texto 28, “Vocación individual a la vida en autenticidad personal; vida auténtica como vida en el amor y en el deber absoluto; ser infiel a sí mismo; vida auténtica ante el destino, la enfermedad y la muerte”.

5. Algunas conclusiones

Concluyendo, pues, nuestra aproximación a la figura de Manuel Granell, habiendo incidido en su triple condición de filósofo, discípulo y lector de Ortega, no podemos sino insistir en la necesidad de recuperar e investigar a fondo la riquísima obra del filósofo ovetense *trasterrado* en Caracas. Estamos, todavía hoy, más de un siglo después de que Ortega la presentara por primera vez en 1916, lejos de haber calibrado mínimamente el alcance de su proyectada ciencia Estimativa, de la que, con toda probabilidad, fuera su gran discípulo, Manuel Granell, quien más rendimiento filosófico haya sabido extraer, por más que, como él mismo insiste, lo hiciera, “con acento más propio”, bajo el proyecto de su Ethología. Por ello hemos querido insistir, igualmente, en el camino fenomenológico que va de la Estimativa a la Ethología, pues también aquí ha sido Granell un discípulo aventajado, sabiendo ofrecernos sutil y perspicazmente las bases fundamentales para una lectura fenomenológica del texto orteguiano, lectura que, gracias a los trabajos de San Martín, ha ido cobrando fuerza frente a la “oficial” y comúnmente asumida por los intérpretes. Estamos, en suma, ante una de las figuras fundamentales del pensamiento filosófico en lengua hispana, que solo por el trágico destino que le tocó vivir a España durante el pasado siglo XX puede explicarse que su nombre y, sobre todo, su filosofía, haya sido injustamente olvidada. Sirvan, pues, estas páginas para contribuir al que esperamos que sea el comienzo de la más que justificada y necesaria recuperación de la figura de Manuel Granell, *filósofo, discípulo y lector de Ortega*.

Bibliografía

- Abellán, J. L. (1978), *Panorama de la filosofía española actual*, Madrid: Espasa.
- Abellán, J.L. y Mallo, T. (1991), *La Escuela de Madrid. Un ensayo de filosofía*. Madrid: Asamblea de Madrid.
- Acevedo, J. (2015), *Ortega y Gasset. ¿Qué significa vivir humanamente?*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, pp. 167-186.
- Álvarez, L. J.; Hidalgo, A. y Granell, M. (1980), «Entrevista a Manuel Granell», *El Basi-lisco*, 11, 1980, pp. 48-56.
- Baron, L. (1983), «Discipleship and Dissent: Theodor Lessing and Edmund Husserl» *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. 127, 1, pp. 32-49.
- Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán VI*, Pensamiento español contemporáneo: La Escuela de Madrid, Calanda: Fundación Mindán Manero.
- Crespo, M. (2012), *El valor ético de la afectividad*, Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile.
- Díaz Álvarez, J. M. (2009), «Husserl a la altura de los tiempos. Apuntes incompletos para una historia de su recepción en la España contemporánea», en: *Boletín de Estudios de Filosofía y Cultura*, V, Calanda: Ayuntamiento, pp. 105-122.
- Echeverría, J. y García, S. (2017), «La Estimativa de Ortega y sus circunstancias», *Revista de Estudios Orteguianos*, 34, pp. 81-115.
- Expósito Ropero, N. (2019), «Lecturas de Ortega. A propósito de su fenomenología de los valores y su Estimativa», en: *Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de Investigación filosófica y científica*, 4, pp. 57-102.

- Expósito Ropero, N. (2019b), «La Estimativa de Ortega: de sus circunstancias a sus bases fenomenológicas», en: *Revista de Estudios Orteguianos*, 39, pp. 187-220.
- García Gómez, J. (2009), *Caminos de la reflexión: la teoría orteguiana de las ideas y las creencias en el contexto de la Escuela de Madrid*, Madrid, Biblioteca Nueva-Fundación José Ortega y Gasset.
- Gracia, D. (2011), *La cuestión del valor*, Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Discurso de ingreso, 11 de enero de 2011.
- Granell, M. (1949), *Lógica Moderna*, Madrid: Revista de Occidente.
- Granell, M. (1969), *La vecindad humana. Fundamentación de la Ethología*, Madrid: Revista de Occidente.
- Granell, M. (1977), *Ethología y existencia*, Caracas: Equinoccio.
- Granell, M. (1983), *Humanismo integral (Antología filosófica)*, Gijón: Noega 1983.
- Granell, M. (2008), *Obras*, Fundación Manuel Granell, edición digital: <http://www.fundacionmanuelgranell.com/manuelGranell.swf> [visitado por última vez el 21.5.2019].
- Granell, M. (2010), «Introducción», en Ortega y Gasset, J., *El tema de nuestro tiempo*, Madrid: Espasa Calpe, 2010, pp. 9-56.
- Husserl, E. (1974), *Formale and transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. The Hague: Martinus Nijhoff. Edición de Paul Janssen.
- Husserl, E. (1975), *Logische Untersuchungen. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik*. Text der 1. und der 2. Auflage. Halle: 1900, ed. rev. 1913. The Hague: Martinus Nijhoff. Edición de Elmar Holenstein.
- Husserl, E. (1988), *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908-1914*, The Hague: Kluwer Academic. Edición de Ullrich Melle.
- Husserl, E. (1994), *Briefwechsel. III. Die Göttinger Schule*, en *Husserliana Dokumente III/I-10. Band VIII*, The Hage: Kluwer Academic Publishers. Edición de Karl Schuhmann.
- Husserl, E. (1997), *Investigaciones Lógicas*, Madrid: Alianza. Traducción de José Gaos y Manuel García Morente.
- Husserl, E. (2004), *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*, Dordrecht: Kluwer Academic. Edición de Henning Peucker.
- Husserl, E. (2014), *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908 – 1937)*, New York: Springer. Edición de Rochus Sowa y Thomas Vongehr.
- Lasaga, J. (2016), “La Escuela di Madrid: Un’interpretazione”, en: Parente, L. (ed.), *La Scuola di Madrid. Filosofia spagnola del xx secolo*, Milán: Mimesis, pp. 107-124.
- Marías, J. (1959), *La escuela de Madrid*. Estudios de filosofía española, Buenos Aires: Emecé Editores.
- Marías, J. (1971), *Acera de Ortega*, Madrid: Editorial Revista de Occidente.
- Marías, J. (1982), “Prólogo”, en: Rodríguez Huéscar, A. (1982), *La innovación metafísica de Ortega: crítica y superación del idealismo*, Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia, pp. 9-14.
- Melle, U. (1988), «Einleitung des Herausgebers», en: Husserl, E., *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908-1914*. Edición de Ullrich Melle, The Hague: Kluwer Academic Publishers, pp. XIII-XLIX.

- Muguerza, J. (2002), «Semblanza de Antonio Rodríguez Huéscar», en: Rodríguez Huéscar, A. (2002), *La innovación metafísica de Ortega: crítica y superación del idealismo*, Madrid: Biblioteca Nueva, pp.11-16. Edición de Jorge García-Gómez.
- Ortega y Gasset, J. (2004-2010), *Obras completas*, 10 vols., Madrid: Fundación José Ortega y Gasset/ Taurus.
- Ortega y Gasset, J. (2016), «Notas de trabajo sobre Estimativa. Primera parte», *Revista de Estudios Ortegaianos*, 32, pp. 5-54. Edición de Javier Echeverría y Dolores Sánchez.
- Ortega y Gasset, J. (2016), «Notas de trabajo sobre Estimativa. Segunda parte», *Revista de Estudios Ortegaianos*, 33, pp. 7-25. edición de Javier Echeverría y Dolores Sánchez.
- Ortega y Gasset, J. (2017), «Notas de trabajo sobre Estimativa. Tercera parte», *Revista de Estudios Ortegaianos*, 35, pp. 7-36. Edición de Javier Echeverría y Dolores Sánchez.
- Padilla, J. (2007), *Ortega y Gasset en continuidad. Sobre la Escuela de Madrid*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Parra Ferreras, J. A. (2015), *Ortega y Gasset y el relativismo ético*, Tesis Doctoral defendida en la UNED, disponible en e-espacio: <http://e-spacio.uned.es/fez/view/tesisuned:Filosofia-Japarra> [consultado última vez: 24. 5.19].
- Peucker, H. (2008), «From Logic to the Person: An Introduction to Edmund Husserl's Ethics», *The Review of Metaphysics*, 62, 2, pp. 307-325.
- Rodríguez Huéscar, A. (1982), *La innovación metafísica de Ortega: crítica y superación del idealismo*, Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia.
- San Martín, J. (2008), «La percepción como interpretación», *Investigaciones fenomenológicas* 6, pp. 13-32.
- San Martín, J. (2012), *La fenomenología de Ortega y Gasset*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- San Martín, J. (2013), «La recepción de la fenomenología y su filosofía en torno a *El tema de nuestro tiempo*», en: Zamora Bonilla J. (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Granada: Comares, pp. 47-67.
- San Martín, J. (2013b), «Valores y racionalidad en los diversos tipos de cultura», *Escritos de Filosofía*. Segunda Serie (Buenos Aires, 2013), 1, pp. 113-129.
- San Martín, J. (2016), «Epílogo», en: Parente, L. (ed.), *La Scuola di Madrid. Filosofia spagnola del xx secolo*, Milán: Mimesis, pp. 255-264.
- Sánchez Cámara, I. (2010), «Ortega y Gasset y la filosofía de los valores», *Revista de Estudios Ortegaianos*, 1, pp. 159-170.
- Scotton, P. (2018), «La formación del ser humano. Sobre el humanismo de Manuel Granell», *Res publica*, 21.3, pp. 497-515.
- Serrano de Haro, A. (2009), «Fenomenología y filosofía primera en perspectiva española», en: *Boletín de Estudios de Filosofía y Cultura*, V, Calanda: Ayuntamiento, pp. 141-152.
- Zirión, A. (2018), «Colorations and moods in Husserl's *Studien zur Struktur des Bewusstseins (with a final hint towards the coloring of life)*», en: Parker, R. y Quepons, I. (eds.), *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, Vol. XVI, Routledge.

Impacto y memoria de Ortega y Gasset en Ferrater Mora

Impact and Memory of Ortega y Gasset in Ferrater Mora*

CARLOS NIETO BLANCO**

Resumen: En esta contribución se expone por vez primera la interpretación que José Ferrater Mora hizo de la obra del filósofo José Ortega y Gasset. Tras ofrecer una breve semblanza intelectual del pensador catalán, se estudia a continuación su correspondencia con Ortega y Gasset, analizando también todos los escritos de Ferrater sobre Ortega, para concluir que, en opinión de Ferrater Mora, Ortega y Gasset es un “pensador vivo”, que siempre vuelve.

Palabras clave: exilio, federalismo, futuro, integración, ironía, raciovitalismo, ser, universalidad, vida humana.

Abstract: For the first time, is exposed in this contribution the interpretation that José Ferrater Mora made of the work of the philosopher José Ortega y Gasset. After offering a brief intellectual semblance of the Catalan thinker, his correspondence with Ortega y Gasset is then studied, also analyzing all the writings of Ferrater on Ortega, to conclude that, in the opinion of Ferrater Mora, Ortega y Gasset is a “living thinker”, that always comes back.

Keywords: exile, federalism, future, integration, irony, rationalism, being, universality, human life.

Introducción

Desde el año 1985 hasta la actualidad he dedicado parte de mi actividad investigadora al estudio de la figura del pensador español José Ferrater Mora (1912-1991), interesándome por todos los campos de su rica y variada actividad intelectual, lo que ha dado lugar a una decena de trabajos académicos publicados, entre los que se encuentra el primer libro sobre el conjunto de su pensamiento filosófico. A lo largo de esta nueva contribución, y dado que en su momento me extendí sobre la presencia del pensamiento orteguiano en la obra de Ferrater Mora (Nieto Blanco, 1985, 211-216-), aspiro a exponer por vez primera la visión que el filósofo catalán mantuvo a lo largo de toda su trayectoria de la obra del filósofo

Recibido: 03/06/2019. Aceptado: 29/08/2019.

* Este trabajo forma parte del Proyecto de Investigación denominado *El legado filosófico del exilio español del 39: razón, crítica, identidad y memoria*, financiado por el Ministerio de Industria y Competitividad, cuyo número de referencia es FFI2016-70009-R.

** Profesor Titular de Filosofía de la Universidad de Cantabria, carlos.nieto@unican.es LÍNEAS DE INVESTIGACIÓN: a) filosofía moderna y contemporánea: lenguaje, sujeto y acción; b) pensamiento español contemporáneo: ciencia y filosofía. ALGUNAS PUBLICACIONES RECIENTES: *La religión contingente*, Finalista del XIX Premio Internacional de Ensayo Jovellanos, Oviedo, Nobel, 2013; *Memoria e interpretación. Ensayos sobre el pensamiento moderno y contemporánea*, Santander, Ediciones Tantín, 2016.

madrileño José Ortega y Gasset, el cual fue uno de los estímulos que contribuyó a despertar su vocación como escritor y como filósofo. Lo haré dando los siguientes pasos. En primer lugar, acercándome a algunas de las claves de la personalidad de José Ferrater Mora, para pasar a examinar, en segundo lugar, la correspondencia cruzada entre ambos, continuar, en tercer lugar, con los comentarios a su libro sobre Ortega, concluyendo con un análisis interpretativo de los últimos textos que Ferrater Mora nos ha dejado sobre Ortega y Gasset.

1. Semblanza intelectual de José Ferrater Mora

José Ferrater Mora nació en Barcelona el 30 de Octubre de 1912, ciudad donde pasó parte de su juventud, trabajando para ganarse la vida en varios oficios de carácter manual y administrativo, al tiempo que realizaba sus estudios de Bachillerato, y cursaba la carrera de Filosofía en la Universidad. El destino quiso que un 31 de Enero de 1991, su ciudad natal fuera también el lugar donde lo sorprendió la muerte, cuando se preparaba para presentar su última novela, *La señorita Goldie*, cerrando de este modo su círculo vital en el mismo punto geográfico en que se abrió. Los otros puntos sobresalientes de esta circunferencia, a modo de jalones de su existencia, están formados por los países en que le tocó vivir.

Tras la caída del Frente del Este y la derrota del Ejército republicano en el que había combatido, Ferrater Mora cruzó la frontera hispano-francesa camino del exilio en 1939, y lo hizo en compañía de su amigo el pedagogo Herminio Almendros -introdutor de la imprenta escolar en España, como método para el aprendizaje de la lectura, siguiendo las orientaciones del pedagogo francés Célestin Freinet-, teniendo París como primera estación provisional de su destierro, según el testimonio de su amigo (Almendros, 2005). En dicha fecha ambos se embarcaron hacia Cuba, donde Ferrater vivió hasta 1941, una estancia que se le hizo insoportable a causa del clima y debido a su mala salud, pero que dejó huella oral y escrita en la cultura de la isla, como se ha puesto de manifiesto en una investigación reciente (Gutierrez Coto, en Ferrater, 2007, 9-24), y cuyo fruto intelectual más importante sería, como luego veremos, la confección y publicación, ese mismo año, de la primera edición de la obra por la que Ferrater Mora sería universalmente conocido, su *Diccionario de Filosofía*.

Entre 1941 y 1947 -año en que se trasladó a los Estados Unidos de América- se instaló en Chile, una estancia que hemos ido conociendo tanto por el testimonio de personas que compartieron con Ferrater Mora el exilio chileno, así sus amigos Joan Oliver [*Pere Quart*] (1981; 1988) y el escritor José Ricardo Morales (2000, *passim*), o su paisano Xavier Bengue-rel (1982), como por las informaciones de escritores como Josep Pla (1970, 126-176) y las investigaciones de Julio Ortega (1992; 2007, 53-74). Allí entró en contacto con el exilio catalán, participó en la fundación de la Editorial Cruz del Sur, dirigiendo las colecciones “Tierra firme” y Razón y vida” (Morales, 2000, 196-201; Terryn, 2007) y profesó en la Universidad chilena, siendo protagonista de una actividad intelectual desbordante, pues entre 1940 y 1947, Ferrater Mora dará a la luz nada menos que diez libros y más de cincuenta artículos.

Con la ayuda de una beca de estudios de la Fundación Guggenheim -cuya petición contó con el apoyo de Américo Castro y Pedro Salinas y con la gestión del embajador norteamericano en Chile Claude G. Bowers, que sentía particular simpatía por la España republicana-, se trasladó a Estados Unidos, desempeñando varios puestos docentes en el

Bryn Mawr College, Pensilvania, desde el año 1949 hasta su jubilación en 1981. Esta era una de tres opciones que según José R. Morales aguardaban a los derrotados en la Guerra Civil, pues si no habían quedado “enterrados”, solo les fue dado vivir “aterrados” o “desenterrados” (Morales, 2000).

En el año 1943, el filósofo español José Gaos, desde su exilio en México, había propuesto el neologismo *transterrados* para denominar a aquellos españoles que cambiaron de tierra contra su voluntad, pero no de patria, si por esta se entendía la cultura, siendo la lengua su divisa más importante. Gaos (1949) pensaba no sólo en sí mismo, sino en los que como él encontraron la *misma patria*, pero en las tierras hispanoamericanas. Durante los años en que Ferrater Mora vivió en Latinoamérica fue un filósofo *transterrado*, en lo que al castellano se refiere. Pero desde finales de 1947, perdió la condición de tal para adquirir la de simple exiliado. Ahora bien, en la medida en que Ferrater Mora fue una persona bilingüe, siguió siendo un exiliado de su lengua catalana desde que salió de España, pues aunque su obra filosófica se haya fraguado fuera, el pensador catalán mantuvo siempre un contacto permanente con la cultura de su país, primero en el exilio y, a partir de los años cincuenta, con algunas personalidades del interior. Su condición de catalán fue uno más de los rasgos de su identidad personal, como se puso de manifiesto en la correspondencia cruzada con su amigo el poeta Joan Oliver –que firmaba con el seudónimo de *Pere Quart*–, unidos ambos en torno a su *catalanitat* (Oliver / Ferrater Mora, 1988), una catalanidad que en el caso de Ferrater la vivió siempre como catalán universal.

De igual modo que sucedió con otros intelectuales que corrieron su misma suerte, para los que el exilio en los Estados Unidos fue una circunstancia que benefició a sus respectivas carreras, salvada la desgracia de la expatriación, Ferrater lo vivió como una oportunidad que la voluble fortuna le había brindado. Por ese motivo no deploró carecer de una lengua “propia”, como si no tuviese ninguna, si ello le permitía poder desenvolverse en varias, a tenor de esta lúcida confesión, publicada en catalán, que traducimos:

[...] he considerado que estas páginas podían tener todavía algún interés. En todo caso, constituyen el testimonio de que algunas de mis ideas fueron pensadas en catalán antes de adoptar las formas castellana e inglesa en que han madurado. Supongo que el interés por mi biografía intelectual es escaso, si no es inexistente. Pero estas transformaciones pueden resultar objetivamente curiosas como uno de los “casos”, ya no tan excepcionales en nuestra época, de autores que han pasado –que han tenido que pasar– por diversos avatares lingüísticos. Hoy hay un cierto tipo de escritores y de pensadores que pueden ser calificados de esencialmente “desterrados”: yo soy un ejemplo. He de decir que no lo deploro. No tener un lengua “propia”, no quiere decir necesariamente no tener ninguna lengua: puede querer decir tener varias. En un mundo cada día más universal como el nuestro no es una mala solución (Ferrater Mora: 1961, 8-9).

Y eso fue lo que realmente sucedió, pues sin abandonar nunca su lengua catalana, en la que se expresó sin dificultad hasta el final de sus días, Ferrater Mora fue un políglota, tanto en la expresión oral como escrita. El conocimiento de lenguas extranjeras lo desarrolló siendo muy joven, al tener que hacer de traductor para poder costearse sus estudios,

y aunque el castellano haya sido la lengua en la que viera la luz la mayoría de sus numerosos escritos, en ocasiones existió una primera versión catalana, inglesa o francesa, que él mismo se encargó de traducir.

Escritor, intelectual, Ferrater Mora es esencialmente un pensador, sin duda el filósofo español más universal de la segunda mitad del siglo XX, y uno de los más destacados de todo el siglo, cuyo nombre habría que añadir a una lista no muy larga formada por Miguel de Unamuno, José Ortega y Gasset, Xavier Zubiri y María Zambrano. Ferrater Mora nos ha legado un estilo de pensar solidario con la riqueza de la realidad, lo que requiere una actitud capaz de comprender y de hacer dialogar a autores y tradiciones diferentes, integrando posiciones y conceptos opuestos para que funcionen de forma complementaria -de manera conjuntiva y no disyuntiva-, una fórmula que hoy sería saludada como tributo a la complejidad de lo real. Y junto a ello, de manera inseparable, nos regala con una escritura diáfana, que fluye con maestría analítica, sutil y transparente.

Las obras de mayor enjundia filosófica son las formadas por la tetralogía *El ser y la muerte*, 1962, *El ser y el sentido*, 1967, *De la materia a la razón*, 1979, y *Fundamentos de Filosofía*, 1985, que sustituye parcialmente a la de 1967. Esos libros integran el núcleo filosófico más genuino de nuestro autor, cuya elaboración está presidida por el propósito de edificar una obra original, extendiéndose por todas las disciplinas filosóficas, pero descansando en una filosofía fundamental u ontología. De estas obras, la más atractiva me sigue pareciendo *El ser y el sentido*, escrita en una prosa filosófica brillante, que Ferrater abandonaría para reemplazarla por otra más austera. Sin embargo, la más completa de las cuatro lo es *De la materia a la razón*, por cuanto que, sin abandonar el marco teórico de la obra anterior, en esta completa su discurso filosófico con un repertorio formado por nuevas categorías ontológicas. Por otra parte, se trata de una obra más explícita, en cuanto a la autodefinition teórica de su autor, en los términos de un naturalismo de base, desarrollando un materialismo emergentista, al tiempo que nos ofrece también una filosofía moral, o una ética, así como una reflexión metafilosófica (Nieto Blanco, 1985; 1994; 2005).

En Ferrater Mora no hay propiamente una filosofía política, aunque su pensamiento se haya ocupado con frecuencia de la política, con especial referencia en su obra periodística (Ferrater, 1971; 1986b; 1994). La manera de adentrarse en esas cuestiones comenzó ya en los primeros años de su estancia Chile, por lo que no es de extrañar que sus escritos más tempranos sobre este asunto arranquen de la doble vivencia que representaba ser exiliado y ser catalán. Y desde esa atalaya, Ferrater Mora, a tono con el proceder ensayístico de los intelectuales españoles de generaciones anteriores, levantará una reflexión de corte histórico-culturalista, ideal-típica, que se despliega sobre los *Tres mundos: Cataluña, España, Europa*, como reza el título de la obra publicada en 1963, y que deja bien a las claras la identidad múltiple de su autor: catalana, española y europea. En éste y en otros escritos de naturaleza similar, el pensador catalán se muestra contrario a cualquier tipo de nacionalismo -fenómeno al que atribuye algunos de los mayores desastres sufridos por Europa a lo largo de su historia-, defiende el bilingüismo para Cataluña, y propone una fórmula federal como organización territorial del Estado español (Nieto Blanco, 2010a).

Semejante propuesta aparece en un ensayo del año 1967 titulado “Unidad y pluralidad” –incorporándose a nuevas ediciones del libro anterior y recogido en el volumen primero de sus *Obras Selectas* (Ferrater, 1967b)-, descrita como la mejor manera de articular la convivencia

de quienes vivimos en España, un espacio social que la historia nos ha legado como unidad en la diferencia. De acuerdo con el pensador español, el modelo de Estado federal respeta mejor que ningún otro la realidad española, sorteando las dificultades que presentan otras dos fórmulas, a las que también pasa revista. La primera es la *secesionista*, que conduciría a la independencia de una comunidad territorial, descartada en virtud de la larga historia de convivencia común entre españoles de todas las lenguas y territorios; la segunda es la *autonomista*, cuya aplicación está amenazada por el límite impreciso que arrastra consigo el propio concepto de autonomía política, fuente de permanente inestabilidad. La propuesta federalista la juzga mucho más consistente teórica y operativamente que el actual Estado de las Autonomías salido de la Constitución de 1978, el cual malamente disimula su naturaleza federal, rasgo que Ferrater Mora caracterizó como “el subyacente federalismo español” (Ferrater, 1983b).

En el libro del año 1944 *Les formes de la vida catalana*, justamente celebrado y muchas veces reeditado, tanto en catalán como en castellano, Ferrater Mora consideró que la *continuidad*, el *seny*, la *mesura* y la *ironía*, con todas las cautelas del caso, constituían los cuatro rasgos específicos del modo de ser catalán. Con independencia del valor de esta conjetura, en su momento pensé que tales características bien podrían ser de aplicación a la aportación intelectual del propio Ferrater Mora (Nieto Blanco, 1985, 110-112; 2010a, 149-152), entre la cuales sobresale la ironía, rasgo de su personalidad, a la vez que crisol de los variados, y hasta heterogéneos, materiales de que está formada su obra.

Para concluir esta breve semblanza, podemos señalar que la *universalidad* es el rasgo que mejor nos puede ayudar a identificar el legado del pensador catalán, la cual puede predicarse de cuatro maneras. En primer lugar, tomando en consideración su *condición de exiliado*, a la que ya nos hemos referido, que le ofrece la posibilidad de sumergirse en un mundo diverso en formas de vivir, decir y pensar, que Ferrater Mora se apresura a asimilar. En segundo lugar, su *universalidad enciclopédica*, representada sobremedida por el *Diccionario de Filosofía*, lo que indujo Juan Marichal a expresar su admiración por este trabajo y sostener que “Ferrater es el español con más lecturas de todo el siglo XX” (Marichal: 1984, 222). Una tercera manifestación del universalismo ferrateriano viene determinada por el propio modo que Ferrater tiene de concebir y de ejercer el pensamiento filosófico, por lo que la denominaré *universalidad sistemática*, por cuanto que hace referencia a lo que en alguna ocasión el pensador catalán llamó su “sistema”, que se va armando en el devenir de la tetralogía formada por sus cuatro grandes obras filosóficas anteriormente citadas. El resultado es una manera de afrontar, exponer y resolver los problemas filosóficos que el propio Ferrater caracterizó desde el principio como “integracionista” (Nieto Blanco, 1985, 87-112). Finalmente, el cuarto y último signo de esa universalidad en la contribución de Ferrater Mora, a la que llamaré *universalidad creativa*, destaca a nuestro autor como un creador singular, que se desenvolvió, a la vez, en el universo filosófico, literario, y cinematográfico, habiendo cultivado la escritura en géneros tan diversos como la enciclopedia, el tratado, el ensayo, el artículo periodístico, y el relato, tanto en el cuento, como en la novela. En efecto, además de las obras estrictamente filosóficas y de los ensayos de carácter sociopolítico y cultural, junto a su obra periodística (Nieto Blanco, 2016a), en los últimos años de su actividad intelectual Ferrater Mora puso en pie un obra narrativa compuesta por tres libros de relatos (Ferrater, 1979c;

1985c; 1991c) y cinco novelas (Ferrater, 1982; 1986c; 1988; 1989; 1991b), lo que ha dado lugar a algunos estudios específicos sobre el tema (Nieto Blanco, 2015; Bardera, 2015). La incursión de Ferrater Mora en el experimento narrativo tiene un precedente dentro de su propia obra, cuando ensaya el género cinematográfico como realizador de una decena de películas de corto o medimetraje entre 1969 y 1973, cuyos guiones dará a la luz en 1974 en un libro titulado *Cine sin filosofías* (Romaguera Ramió, 1999).

2. Del joven Ferrater al maestro Ortega: una correspondencia frustrada

El interés de José Ferrater Mora por el pensamiento de José Ortega y Gasset data de los años 30 del pasado siglo, de sus tiempos de estudiante. Es especialmente significativo que desde esa época, en la que predomina una mezcla de curiosidad y admiración por la figura de Ortega, el pensamiento orteguiano haya acompañado a nuestro autor hasta el final de su vida, adoptando su influencia fórmulas diversas.

Disponemos del testimonio de una persona que lo trató hacia 1932 en una de las tertulias que se celebraban en Barcelona, frecuentada por Ferrater Mora. Esta persona fue un maestro segoviano, llamado Norberto Hernanz y Hernanz, que pasó algún tiempo destinado en la Ciudad Condal, fundando posteriormente la revista *Escuelas de España*, en la que, por cierto, apareció alguna colaboración de Ferrater Mora en el año 1934. En unas memorias todavía inéditas, a las que he podido acceder gracias a la cortesía del Profesor José Luis Mora, el maestro segoviano refiere lo siguiente:

Solía asistir de vez en cuando a una peña que presidía el inspector de Primera Enseñanza Herminio Almendros. Esta era de mayor categoría. Allí se reunían Inspectores, profesores y algún maestro como yo. Almendros era un individuo de acusada personalidad. Serio y concienzudo, certero en sus juicios, sobrio de palabra y cuyas ideas políticas pasaban por muy avanzadas.

A esta peña acostumbraba a asistir un joven, casi imberbe, de unos veinte años, muy fino de modales, pero que a todos nos tenía asombrados por sus conocimientos y erudición. A sus veinte años dominaba el inglés, el francés, el alemán, el latín y el griego. Su memoria era fabulosa. *Nos recitaba, cuando venía al caso, párrafos enteros de alguna obra de Ortega y Gasset* [la cursiva es mía]. Sus conocimientos de literatura y filosofía sobrepasaban lo corriente. Y lo que era más notable, este chico no tenía otros estudios oficiales que los de la escuela primaria. Yo tuve varias conversaciones con él y creía encontrarme ante un caso como el que había leído de Menéndez Pelayo.

Trabajaba como auxiliar administrativo en una oficina. A todos nos parecía una lástima que se malograra un talento tan extraordinario en tareas burocráticas. Yo tenía alguna amistad con el Sr. Santillana y sabía que desempeñaba algún cargo en la Junta de Ampliación de Estudios, y tuve la pretensión y me atreví a gestionar la concesión de una beca para ayuda de estudios. No conseguí nada, como puede suponerse, dada mi escasa habilidad para estos menesteres. Sin embargo, con el apoyo de Almendros y otras personas generosas, pudo dejar la oficina y cursar los estudios oficiales en la Universidad.

Hoy aquel joven es el gran filósofo Ferrater y Mora, autor del gran diccionario de filosofía y de buen número de ensayos en los que ha ido exponiendo su teoría del integracionismo (Hernanz, 146-147).

Por aquellos años, el joven Ferrater había recibido el encargo de la Editorial Labor de Barcelona de traducir del alemán al castellano un diccionario de filosofía, que entonces gozaba de cierto renombre, titulado *Philosophisches Wörterbuch*, cuyo autor era Heinrich Schmidt, publicado en Leipzig (Alfred Kröner Verlag, 1ª ed., 1912), cuya octava edición, de 1931, hemos podido consultar, y consta de un volumen en cuarto de 476 pp, precedido de un prólogo del autor, así como de un apéndice cronológico, seguido 52 fotografías de filósofos.

A través de las cartas que Ferrater Mora cruzó antes de salir de España con el filósofo argentino de origen español Francisco Romero, recuperadas por una estudiosa también argentina, ahora podemos saber que, además de la traducción propiamente dicha, el pensador catalán se ocupaba de incorporar y actualizar algunas entradas de filósofos latinoamericanos para el *Philosophisches Wörterbuch*, agradeciendo a su corresponsal, en carta fechada en Barcelona el 2 de Mayo de 1936, la información que recibía de algunos de estos pensadores, según nos comenta la investigadora en cuestión (Jalif de Bertranou, 2013). Todo ello nos traslada hasta los mismos orígenes de lo que sería el propio *Diccionario de Filosofía* de Ferrater Mora, como nuestro autor ha confesado en más de una ocasión (Maresma, 1990), dando la impresión de que nos encontramos ante una obra que nace al mismo tiempo en que su autor se convierte en escritor. Aquí es donde entra en escena por vez primera el nombre de “Ortega y Gasset, José”, así, entrecomillado, pues estaba previsto que fuera una de las nuevas voces que habría de incorporar dicha enciclopedia filosófica, de modo que cuando tiene lista la redacción del artículo decide enviárselo al mismo Ortega para que le transmita su opinión, dando comienzo a una brevísima -y frustrada- correspondencia entre ambos.

El Archivo de Ortega que custodia la Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón contiene las tres cartas que Ferrater Mora dirigió a Ortega y Gasset en el primer Trimestre de 1936, sobre las que se ha llamado la atención en tiempos recientes (Gràcia, 2012, 136-137). En la primera, fechada en Barcelona el 10 de Enero de 1936, le informa de su proyecto de trabajo sobre la novena edición del *Diccionario* del erudito alemán, y le remite el documento de tres páginas redactado, “con carácter provisional”, sobre su pensamiento, rogándole que, “con la mayor celeridad”, se lo devuelva con las correcciones o modificaciones que estime oportunas. Dicho texto ha sido recientemente editado -junto con la entrada sobre Ortega Gasset que figura en la primera edición del *Diccionario de Filosofía* de Ferrater- por la investigadora Esmeralda Balaguer (2017, 199-205), que lo ha acompañado de un interesante estudio introductorio, informando sobre la relación que Ferrater Mora mantuvo posteriormente con los hijos de José Ortega y Gasset.

Como el joven Ferrater no encuentra respuesta por parte del filósofo consagrado vuelve a la carga un mes después por medio de una misiva más breve, fechada el 3 de Febrero del mismo año, recordándole la petición anterior, al tiempo que le participa su preocupación por la entrega urgente del original. Ante el reiterado silencio de Ortega, Ferrater, en nueva carta de fecha 5 de Marzo, le agradece que, si sus ocupaciones le impiden satisfacer su petición, “por lo menos, se sirva devolvérmelas [las notas], pues no teniendo copia y haciéndome

mucha falta me vería precisado a reconstruirlas”. En este momento Ortega y Gasset decide responder a su joven corresponsal catalán el 7 de Marzo en una carta de la que, lamentablemente, solo disponemos del comienzo. Pero por la importancia que pueda tener para la relación entre ambos pensadores, poniendo fin a esta malhadada relación epistolar, me permito transcribir la única e incompleta respuesta conservada que Ortega y Gasset traslada a Ferrater Mora. Dice así:

Madrid, 7 de Marzo de 1936

Sr. D. José Ferrater Mora
Pablo Iglesias, 6
Barcelona

Muy señor mío: Mi estado de salud me ha impedido contestar a sus cartas y atender a su amable deseo, pero la urgencia que su última carta me manifiesta reclama por mi parte un esfuerzo para de alguna manera corresponderle.

Su nota me parece en general bien y lo que en ella encuentro de materia a algún ligero reparo no debe ponerse en cuenta ni responsabilidad de usted sino a causas generales sobre las que nunca he querido decir una sola palabra y que por ahora seguiré silenciando.

El espíritu con que está redactada su nota me parece limpio y por eso rompe mi costumbre de no intervenir para nada en lo que los demás digan de mí, sea bueno o sea malo, y me decido a enviarle a usted algunas indicaciones por si cree usted que tuviera algún sentido aprovecharlas. 1º [y aquí se interrumpe la carta] (Ferrater, 1936).

Es una lástima que nos quedemos sin conocer las observaciones que Ortega había formulado al redactado de Ferrater que, por lo que sabemos, si alguna vez fueron expedidas y este las recibió, no se han encontrado entre su correspondencia. Según propia confesión de Ortega, la “limpieza” con que la nota ferrateriana estaba redactada, debió de actuar de acicate para romper la costumbre de no responder a las críticas, aunque nos quedemos sin saber a qué se refería el filósofo madrileño cuando atribuía a unas misteriosas “causas generales” alguna supuesta incompreensión de su doctrina. Sin duda tales observaciones tenían que expresar algún desacuerdo con la presentación que Ferrater le trasladó de su propio pensamiento.

Hay un ejercicio que roza casi el territorio de la historiografía- ficción con el que calibrar la recepción que habrían podido tener por parte de Ferrater los comentarios de Ortega sobre el trabajo de aquel, que nunca sabremos si logró completarlos. Como también desconocemos, caso de haberlo logrado, si fueron remitidos a su destinatario, de la misma forma que ignoramos si, dados los dos supuestos anteriores, Ferrater Mora los recibió alguna vez.

En lugar de pisar ese terreno pantanoso nos limitaremos a comparar la redacción “provisional” sobre el pensamiento de Ortega y Gasset que Ferrater le envía en 1936, como parte de una de las voces que debería incorporar la versión castellana del *Diccionario* de Schmidt, con el siguiente texto en orden cronológico que Ferrater Mora escribe

sobre el filósofo madrileño y que, casualmente, es también una voz -la voz “Ortega y Gasset (José)”-, en esta caso formando parte de la primera edición del *Diccionario de Filosofía* de José Ferrater Mora, escrito en Cuba, como ya hemos dicho, y publicado en la Editorial Atlante de México en 1941. Fue dicha Editorial una fundación del PSUC en el exilio, dirigida desde sus orígenes por Juan Grijalbo, quien conocía el trabajo de Ferrater en Barcelona, por lo que le encargó la elaboración de la obra con que iba a ser mundialmente conocido. La primera edición del *Diccionario de Filosofía* consta de 598 páginas a doble columna, y la entrada a la que vamos a referirnos sobre Ortega y Gasset (Ferrater, 1941, 404-406) ofrece importantes diferencias con relación al texto “provisional” enviado en 1936.

El texto de este año, comparado con el de 1941, parece un bosquejo, embrión o borrador del que publicará cinco años más tarde. Tiene toda la frescura del descubrimiento, la ilusión o el entusiasmo por el pensamiento del autor estudiado, pero es limitado para hacerse una idea cabal del conjunto del pensamiento de Ortega y Gasset. Hay tres referencias de la redacción “provisional” que han sido descartadas de la entrada en su *Diccionario*. Una es una remisión interna a la voz “futurición”; otra, una cita de la interpretación del pensamiento de Ortega Gasset debida a Fernando Vela; y, sobre todo, la “prioridad” de Ortega sobre Heidegger en la formulación de algunas conjeturas sobre la vida y la existencia humanas, sobre la que Ferrater insiste en dos momentos.

La entrada sobre Ortega y Gasset que Ferrater Mora incorpora a la primera edición de su *Diccionario de Filosofía* presenta una gran madurez, demostrando que el intérprete está al cabo de la calle de la totalidad del pensamiento de Ortega hasta esa fecha, cuya doctrina se expone con aplomo y claridad, sin dejarse seducir por la prosa orteguiana, con estilo propio, por tanto. Los tres ejes sobre los que se vertebra el artículo son los siguientes: (i) la superación del idealismo; (ii) las categorías de la vida humana; (iii) el historicismo. Al estar fechada en 1941, Ferrater da como lugar de residencia de Ortega y Gasset la ciudad de Buenos Aires, donde, efectivamente, cumplió una de sus etapas del exilio entre 1936 y 1945. A diferencia del trabajo anterior, no se apoya en ningún intérprete del pensamiento orteguiano, y no insiste en la “prioridad” de Ortega sobre Heidegger, poniendo al mismo nivel las categorías de vida de aquel y el concepto de existencia de este. Al destacar la enorme influencia que ha ejercido el pensamiento de Ortega, Ferrater Mora menciona al final de la entrada los nombres y las obras de los “discípulos” de Ortega, a quienes cita por el siguiente orden: María Zambrano, Xavier Zubiri, José Gaos, Luis Recasens Siches, Manuel García Morente, y Joaquín Xirau, el cual había sido profesor de Ferrater Mora en la Facultad de Filosofía y Letras de Barcelona.

Teniendo en cuenta la fecha en que nos encontrábamos, 1941, el estudio de la figura de Ortega que Ferrater condensa en su entrada de la primera edición del *Diccionario* es una contribución de primer orden al conocimiento del filósofo español en el mundo hispánico, no solo por su contenido, sino por la oportunidad de darla a la imprenta en fecha tan temprana, lo que marcará la relación constante que Ferrater va a tener con la obra orteguiana. Por ello no es de extrañar que Ferrater Mora otorgase a Ortega y Gasset, junto a Unamuno y D’Ors, el título de “Tres maestros”, cuando reunió los estudios a ellos dedicados en sus *Obras selectas* (Ferrater, 1967b, I, 35-197).

3. Los textos publicados por Ferrater sobre Ortega y Gasset hasta la aparición de su libro

Desde el comienzo de su actividad literaria, Ferrater Mora publicó una serie de ensayos sobre su maestro, que posteriormente incorporó a su libro sobre Ortega y Gasset en sus sucesivas ediciones, razón por cual no he creído oportuno citarlos en la Bibliografía. Son los siguientes: “José Ortega y Gasset”, en *Cóctel de verdad*, Madrid, Literatura, 1935, 69-70; “Ortega y la idea de sociedad”, *Ínsula*, 119, 1955, 13-20; “De la filosofía a la ‘filosofía’”, *Sur*, 241, 1956, 21-24; “Una fase del pensamiento de Ortega: El objetivismo”, *Clavileño*, 40, 1956, 11-15, reimpresso en *La Torre*, 15-16, 1956, 119-126; “Ortega y el concepto de razón vital”, *Ciclón*, 2/1, 1956, 10-16; “Ortega y la idea de la vida humana”, *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura*, 18, 1956, 33-39; “Ortega y Gasset. 1883-1955”, International Institute of Philosophy, *Philosophy in the mid-century*, ed. de R. Klibansky, 4, Firenze: Nuova Italia, 1959, 215-217; “Dos obras maestras españolas”, *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura*, 42, 1960, 47-54; “A Forma radical do saber em Ortega y Gasset”, *Revista brasileira de filosofia*, 11, 1961, 313-321, reimpresso con otro título el mismo año; “On a radical form on thinking”, *Texas quarterly*, 4/1, 1961; “Ensaio introdutório as etapas da filosofia de Ortega y Gasset”, in José Ortega y Gasset, *Origem e epílogo da filosofia*, Rio de Janeiro: Livro Iberoamericano, 1963, 11-145.

Cóctel de verdad fue el primer libro que Ferrater Mora publicó, demostrando con ello una precoz vocación de escritor, y se compone de una serie de ensayos escritos con anterioridad. Uno de sus apartados se titula “Filósofos de hoy, en España”, y está integrado por fugaces semblanzas de una galería de pensadores españoles vivos en ese momento. Lo que escribe sobre Ortega y Gasset creo que es significativo porque puede orientar el futuro de su relación con el pensamiento del maestro, como muestra el siguiente párrafo:

De Ortega no puede hablarse ya, si no es en tono de encomio o ditirambo. Lo impediría su monumentalidad filosófica y el cerco de discípulos atentos que constantemente le envuelven. Lo impediría, también, *la actitud filial de quien ha bebido en él más que ideas, estilo; más que pensamientos, maneras* [la cursiva es mía] (Ferrater, 1935, 69-70).

En 1955 muere José Ortega y Gasset. Justo un año después, en 1956, Ferrater Mora dará a conocer al mundo de habla inglesa el pensamiento del filósofo español, siendo el autor del primer libro de conjunto sobre Ortega, escrito en esa lengua, y uno de los primeros publicados en cualquier otra. *Ortega y Gasset: An outline of his philosophy*, será su título. Tendrá dos ediciones en inglés, la de 1956 y 1963, y cuatro en castellano: una en Buenos Aires (1958) y tres en España: 1958, 1967 y 1973. Confinaré mi comentario a la última versión castellana publicada (Ferrater, 1973).

Quizá una de las novedades más importantes que aporta este libro sea la organización de la hermenéutica ferrateriana sobre la obra de Ortega, subrayando la perspectiva evolutiva de su pensamiento- como así consta en el subtítulo-, para lo cual establece tres etapas; objetivismo, perspectivismo, y raciovitalismo, estadio este último al que otorga la máxima relevancia.

La obra tiene una clara vocación pedagógica. Ferrater prescinde de la bibliografía secundaria y ofrece una interpretación personal hecha desde la lectura directa de los textos de Ortega, centrada en el legado estrictamente filosófico (ontología, metafísica, epistemología). Para acercar al lector la filosofía de Ortega, Ferrater rechaza situarse dentro de lo que tacha de “pedantería académica”, traicionando el espíritu vivo del pensamiento orteguiano. Se propone aplicar a la obra de Ortega el *modo narrativo* de pensar que el filósofo madrileño propusiera para el tratamiento de la vida humana, con lo cual se convierte en un *método biográfico* que tiene en cuenta tanto las partes o etapas de su evolución como el todo o el conjunto de su pensamiento desde las cuales estas adquieren sentido. Una fórmula, aunque Ferrater no lo mencione, que nos recuerda lo que hoy conocemos bajo la expresión de “círculo hermenéutico”. La aproximación que Ferrater Mora hace del pensamiento de Ortega se basa en una lectura “analítica”, -“limpia”, según sus propias palabras- que permita transitar por la complejidad de una obra como la de Ortega. Está hecha desde una hermenéutica comprensiva, que revela el interés y el aprecio por su filosofía, dialogando con él, tanto en lo que dice como en lo que sugiere. Aunque rehúse el planteamiento expresamente crítico, su análisis es penetrante e incisivo.

Además de destacar la existencia de una etapa “objetivista” en la evolución filosófica de Ortega, llamaría la atención sobre la última parte de su libro, que Ferrater Mora titula “Pensamiento y realidad”, con especial referencia al capítulo 2, “La idea del ser” (Ferrater, 1973, 125-140). Este capítulo se adentra en el corazón de la filosofía orteguiana, pues desciende hasta su núcleo ontológico, que es donde se encuentra una de las innovaciones más relevantes de su filosofía, en línea con las revoluciones teóricas que tuvieron lugar a comienzos del siglo XX en el seno del pensamiento europeo continental, pues, si bien, como recuerda Ferrater, la filosofía de Ortega no fue ajena a la de Heidegger, Husserl, Dilthey, Scheler o Bergson, sostiene que se ha desarrollado de un modo independiente (Ferrater, 1973, 128). Tras señalar la deconstrucción orteguiana de la idea de Ser, quizá el legado más antiguo de la tradición filosófica occidental, perdiendo el respeto a tan venerable concepto, Ferrater Mora presenta el giro radical de la ontología orteguiana en los siguientes términos:

Con ello Ortega nos anuncia un “jaque mate” a toda la tradición filosófica. Consiste en negar que el Ser sea tal o cual cosa, o todas las cosas en conjunto: que sea permanente o cambiante, material o espiritual, real o ideal. En rigor, el Ser no “es” nada. No porque sea la Nada, o una nada, sino solo porque no es ninguna entidad, de cualquier especie que sea o pueda concebirse. Lo que llamamos “Ser” no es algo que las cosas tengan de por sí; es más bien algo que “hay que hacer”. El Ser es, en suma, quehacer (Ferrater, 1973, 135).

Todo ello remite a un tipo de ontología en la que Ferrater ve la utilización del concepto de ser por parte de Ortega y Gasset como una hipótesis, o como una invención humana, con el fin de dar respuesta a una pregunta que nos hacemos para “salvar las apariencias”, con la que capturar la regularidad que ostentan los fenómenos naturales.

4. A modo de conclusión: “Ortega y Gasset, el filósofo que siempre vuelve”

El impacto que el joven Ferrater recibió de la obra de Ortega, a modo de un fuego que puso en combustión su personalidad intelectual, nunca logró apagarse a lo largo de su trayectoria vital, razón por la cual, una vez desaparecido el maestro, y cesada la influencia personal más cercana, Ferrater Mora cultivó la memoria de su obra, como un ejercicio de fidelidad a la realidad, entre la que siempre se encuentra el valor y el cuidado, si no de las ideas, sí del “estilo” y las “maneras” orteguianas, como nos recordaba en su evocación del año 1935. A la hora de concluir, pues, me importa hacer con nuestro autor un ejercicio de memoria sobre Ortega y Gasset, a quien Ferrater Mora siempre otorgó el mérito de haber elevado el castellano a la altura de lengua filosófica.

En el Prefacio a la obra sobre Ortega y Gasset que acabamos de comentar Ferrater viene decirnos algo así como que donde menos te lo esperas salta la libre orteguiana, subrayando que su pensamiento se halla más próximo al actual de lo que muchas veces se cree, por muy diferentes que sean sus presupuestos, y como muestra de ello nos recuerda su propia experiencia. Cuando se hallaba preparando un libro, que finalmente aparecería en 1974 -una obra que se reveló como una suerte de ajuste de cuentas con la filosofía analítica titulada *Cambio de marcha en filosofía*-, sin buscarlo, Ferrater Mora volvió a encontrarse con el pensamiento orteguiano. En efecto, en su discusión de la filosofía de Feyerabend introduce una larguísima nota, la nota 37 (Ferrater, 1974, 41-45), en la que de pronto aparece Ortega para aprovechar su distinción entre ideas y creencias a propósito de la presencia de marcos conceptuales y/o culturales que se alejan del empirismo estricto. Por supuesto que Ortega y Gasset sigue presente en las sucesivas ediciones de su *Diccionario de Filosofía*, hasta ocupar una dilatada extensión en la sexta y última edición que publicó (Ferrater, 1979b, III, 2661-2665).

Veamos ya los últimos escritos sobre Ortega.

“Ortega, el filósofo que siempre vuelve”, título con el que hemos encabezado esta sección de nuestra investigación, es un artículo periodístico. Se publica con motivo del veinticinco aniversario de la muerte de Ortega. Su argumento viene a justificar la tesis de que la obra de Ortega, como obra *abierta* que es, está viva y se mueve con el tiempo, por lo cual aparece y reaparece desafiando al pensamiento actual. De pronto nos sorprende en un recodo del camino con una intuición o una idea que sale a nuestro encuentro, iluminando el presente. Y concluía de este modo, confesando que la obra de Ortega:

[...] una compleja masa de pensamientos que nos orienta sin que necesitamos por ello seguirla. Es ella la que viva, alerta y latiente, nos sigue (Ferrater, 1980).

“Tres actitudes ante Ortega”, es también otro artículo de periódico, una de las muchas facetas en que se prodigó la escritura de Ferrater Mora, y que en este caso conmemora el centenario del nacimiento de Ortega. Confiesa que fue un mentor espiritual para la gente de su generación, o un guía indispensable para orientarse en el pensamiento contemporáneo. Las tres actitudes son la *reverente*, la *hostil* y la *crítica*, que es la defendida por Ferrater. Dice de ella:

En rigor, se sitúa ante el filósofo críticamente sólo porque estima que las ideas y los argumentos son de suficiente valor como para que sean sometidos a escrutinio (Ferrater, 1983c).

“Ortega, filósofo del futuro”, es un artículo de Revista que reproduce el texto leído en la Biblioteca del Congreso de Washington (EE.UU.) en un acto dedicado a honrar su memoria, durante los días 29 de septiembre a 1 de Octubre de 1984.

Ferrater Mora plantea una hipótesis contrafáctica sobre lo que hubieran respondido Ortega y Unamuno caso de ser interrogados sobre su inmortalidad. Sugiere que el primero hubiera guardado silencio, mientras que el segundo se hubiese prodigado en la respuesta. Centrándose en Ortega, Ferrater repasa su concepción de la vida humana –especialmente “las categorías de la vida” que se encuentran en la obra *¿Qué es filosofía?*–, destacando la presencia del tiempo futuro como condición de posibilidad de la necesidad decidir, lo Ortega y Gasset categorizó con el neologismo *futurición*. Haciendo en este caso que prime una ontología del futuro frente a la del pasado, Ferrater sugiere que Ortega se sirve de una lógica modal tomada en sentido informal, lo que explica del siguiente modo:

Hay muchas cosas entre las que Ortega declaró que son todavía harto interesantes [...] En rigor, Ortega dijo una serie de cosas muy iluminadoras sobre asuntos no estrictamente filosóficos [...] Pero como no pocas de las cosas, filosóficas o no filosóficas que dijo en cualquier momento, pueden ser distintas de las que dijo, o hubiera podido decir, luego, es más razonable y, de hecho, más “orteguiano” no preocuparse por la letra y empezar a interesarse por el espíritu de la letra. [...] Puesto que Ortega recomendaba constantemente estar a la altura de los tiempos, sería poco fiel a su espíritu permanecer atado a un tiempo que ya pasó (Ferrater, 1984, 131).

Es a este espíritu al que, con independencia de las tesis filosóficas que cada uno defendió, Ferrater Mora permaneció siempre fiel, cuidando o “salvando” –como hubiera dicho Ortega– la realidad, comprometido con la tarea de insertar la racionalidad en la vida humana, del mismo modo que su maestro llevó la vida a la razón, lo que produjo el temprano impacto que Ferrater Mora fue transformando en memoria a lo largo de su vida.

Bibliografía

- Almendros, H. (2005), *Diario de un maestro exiliado (Barcelona, 1939 – La Habana, 1940)*, ed. de A. Blat y C. Doménech, Valencia: Pre-Textos.
- Balaguer, E. (2017), “La circunstancia indecible. El *Diccionario de Filosofía*: vínculo entre dos filósofos”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 35, pp. 191-205.
- Bardera Poch, D. (2015), *Anàlisi del l’obra narrativa de Ferrater Mora des de la seva filosofia*, Tesis Doctoral dirigida por Josep-Maria Terribacras, Girona: Universitat de Girona.
- Benguerel, X. (1982), *Memòria d’un exili: Xile 1940-1952*, Barcelona: Edicions 62.
- Ferrater Mora, J. (1935), *Cóctel de verdad*, Madrid: Ediciones Literatura.
- Ferrater Mora, J. (1936), “Correspondencia Ferrater Mora / Ortega y Gasset”, *Archivo de José Ortega y Gasset*, Madrid: Fundación José Ortega y Gasset y Gregorio Marañón.

- Ferrater Mora, J. (1941), *Diccionario de Filosofía*, México, Atlante.
- Ferrater Mora, J. (1956), *Ortega y Gasset: An outline of his philosophy*, London: Bowes & Bowes, y New Haven, Connecticut: Yale University.
- Ferrater Mora, J. (1961), *Una mica de tot*, Palma de Mallorca: Moll.
- Ferrater Mora, J. (1962), *El ser y la muerte. Bosquejo de una filosofía integracionista*, Madrid: Aguilar.
- Ferrater Mora, J. (1967a), *El ser y el sentido*, Madrid: Revista de Occidente.
- Ferrater Mora, J. (1967b), *Obras selectas*, 2 vols., Madrid: Revista de Occidente.
- Ferrater Mora, J. (1971), *El hombre y su medio y otros ensayos*, Madrid: Siglo Veintiuno.
- Ferrater Mora, J. (1973), *Ortega y Gasset: etapas de una filosofía*, Barcelona: Seix Barral.
- Ferrater Mora, J. (1974a), *Cambio de marcha en filosofía*, Madrid: Alianza.
- Ferrater Mora, J. (1974b), *Cine sin filosofías*, Madrid: Esti-Arte, introducción de A. Sánchez-Harguindey.
- Ferrater Mora, J. (1979a), *De la materia a la razón*, Madrid: Alianza.
- Ferrater Mora, J. (1979b), *Diccionario de Filosofía*, 4 vols., 6ª ed., Madrid: Alianza.
- Ferrater Mora, J. (1979c), *Siete relatos capitales*, Barcelona: Planeta.
- Ferrater Mora, J. (1980), "Ortega, el filósofo que siempre vuelve", *El País*, 8 de Octubre de 1980.
- Ferrater Mora, J. (1981), *Ética aplicada*, Madrid: Alianza, 2ª ed., 1988.
- Ferrater Mora, J. (1982), *Claudia mi Claudia*, Madrid: Alianza.
- Ferrater Mora, J. (1983a), *El mundo del escritor*, Barcelona: Crítica.
- Ferrater Mora, J. (1983b), "El subyacente federalismo español", *Anuario El País*, 93.
- Ferrater Mora, J. (1983c), "Tres actitudes ante Ortega", *El País*, 7 de Mayo de 1983.
- Ferrater Mora, J. (1984), "Ortega, filósofo del futuro", *Cuadernos hispanoamericanos*, 403-405, pp. 121-131.
- Ferrater Mora, J. (1985a), *Fundamentos de filosofía*, Madrid: Alianza.
- Ferrater Mora, J. (1985b), *Modos de hacer filosofía*, Barcelona: Crítica.
- Ferrater Mora, J. (1985c), *Voltaire en Nueva York*, Madrid: Alianza.
- Ferrater Mora, J. (1986a), *Hecho en Corona*, Madrid: Alianza.
- Ferrater Mora, J. (1986b), *Ventana al mundo*, Barcelona: Anthropos.
- Ferrater Mora, J. (1988), *El juego de la verdad*, Barcelona: Destino.
- Ferrater Mora, J. (1989), *Regreso del infierno*, Barcelona: Destino.
- Ferrater Mora, J. (1991b), *La señorita Goldie*, Barcelona: Seix-Barral.
- Ferrater Mora, J. (1991c), *Mujeres al borde de la leyenda. Con un prólogo del autor y un epílogo de Priscilla Cohn que incluye el relato póstumo de José Ferrater Mora "Reivindicación de Babel"*, Barcelona: Círculo de Lectores.
- Ferrater Mora, J. (1994), *Mariposas y supercuerdas. Diccionario sobre nuestro tiempo*, presentación de P. Cohn, Barcelona: Península.
- Ferrater Mora, J. (2005), *Variaciones de un filósofo. Antología*, selección, estudio introductorio y edición de J. Gracia, A Coruña: Edicions do Castro.
- Ferrater Mora, J. (2007), *Razón y verdad y otros ensayos*, ed. y prólogo de A. F. Gutiérrez Coto, Sevilla: Espuela de Plata.
- Ferrater Mora, J., *Epistolario*, Girona, Universitat de Girona. Disponible en: <http://dugifon-sespecials.udg.edu/handle/10256.2/2>

- Gaos, J. (1949), “Los transterrados españoles de la filosofía en México”, *Filosofía y Letras*, 36, pp. 207-231.
- Gràcia, J. (2012), *Burguesos Imperfectes. L'ètica de l'heterodòxia a les lletres catalanes del segle XX*, Barcelona: La Magrana, pp. 127-160.
- Hernanz y Hernanz, N., *Memorias* [inéditas], Segovia.
- Jalif de Bertranou, C. A. (2013), “Francisco Romero y sus cartas con intelectuales españoles exiliados”, *Revista de Hispanismo Filosófico*, 18, pp. 89-114.
- Maresma, A. (1990), “Josep Ferrater Mora” [Entrevista], *Catalònia*, 17, pp. 32-36.
- Marichal, J. (1984), *Teoría e historia del ensayismo hispánico*, Madrid: Alianza.
- Morales, J. R. (2000), “El arte de enterarse (El destierro en el pensamiento de José Ferrater Mora)”, en *Ensayos en suma. Del escritor, el intelectual y sus mundos*, Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 195-218.
- Nieto Blanco, C. (1985), *La filosofía en la encrucijada. Perfiles del pensamiento de José Ferrater Mora*, prólogo de J. Muguerza, Barcelona: Servicio de Publicaciones de la Universidad Autónoma.
- Nieto Blanco, C. (1994), “Naturalismo filosófico y dialéctica en el pensamiento de José Ferrater Mora”, en Giner, S. y Guisán, E. (eds.), *José Ferrater Mora: el hombre y su obra*, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, pp. 15-36.
- Nieto Blanco, C. (2005), “El mundo desde dentro. Una aproximación al discurso ontológico de Ferrater Mora”, *Revista de Hispanismo Filosófico*, 10, pp. 59-72.
- Nieto Blanco, C. (2010a), “Cultura y política en el pensamiento de José Ferrater Mora”, en Sánchez Cuervo, A. y Hermida de Blas, F (coords.), *Pensamiento exiliado español. El legado filosófico del 39 y su dimensión iberoamericana*, Madrid: Biblioteca Nueva/CSIC, pp. 126-163.
- Nieto Blanco, C. (2010b), “Idioma y filosofía en el pensamiento de José Ferrater Mora”, en Mora García, J.L., Mandado Gutiérrez, R.E., Gordo Pieñar, G., Nogueroles Jové, M. y Fundación I. Larramendi (eds.), *La filosofía y las lenguas de la península Ibérica*, Madrid: Fundación Ignacio Larramendi / Asociación de Hispanismo Filosófico / Real Sociedad Menéndez Pelayo / Societat Catalana de Filosofia, pp. 295-322.
- Nieto Blanco, C. (2012), “José Ferrater Mora: actualidad de un centenario”, Asociación de Hispanismo Filosófico, www.ahf-filosofia.es.
- Nieto Blanco, C. (2015), “El escritor y su mundo: narratividad y filosofía en la obra de Ferrater Mora”, en ACTAS - www.redfilosofia.es. Vol. XIV, pp. 13 – 28.
- Nieto Blanco, C. (2016a), “El escritor y su mundo: narratividad y periodismo en la obra de José Ferrater Mora”, en Macciuci, R. (ed.), <http://congresoespanyola.fahce.unilp.edu.ar>, pp. 1 - 23.
- Nieto Blanco, C. (2016b), “Ferrater Mora: un liberalismo de raíz ética”, en Sánchez Cuervo, A. (ed.), *Liberalismo y socialismo. Cultura y pensamiento político del exilio español de 1939*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 35-75.
- Oliver, J. [Pere Quart] (1981), “Notes on a Friendship”, en Cohn, P. (ed.), *Transparencies. Philosophical Essays in Honor of J. Ferrater Mora*, Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, pp. 1-4.
- Oliver, J. i Ferrater Mora, J. (1988), a cura d'Antoni Turull, *Joc de cartes 1948-1984*, Barcelona: Edicions 62.

- Ortega Villalobos, J. (1992), “Entrevista con Ferrater Mora sobre su estancia en Chile”, *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, 15, pp. 87-89.
- Ortega Villalobos, J. (2007), “L'estada de Ferrater Mora a Xile: Filosofia i exil”, en Terricabras, J. M^a. (ed.), *La filosofía de Ferrater Mora*, Girona: Documenta Universitaria, pp. 53-74.
- Pla, J. (1970), *Homenots. Segona Sèrie*, en *Obra completa*, XVI, Barcelona: Destino, 1970, pp. 127-176.
- Romaguera Ramió, J. (1999), “Josep Ferrater i Mora: escriptor cinematogràfic: cineasta”, *Revista de Catalunya*, 145, pp. 53-73.
- Terryn, N. (2007), “Josep Ferrater Mora, José Ricardo Morales i l'Editorial Cruz del Sur a Xile”, en Terricabras, J. M^a. (ed.), *La filosofía de Ferrater Mora*, Girona: Documenta Universitaria, pp. 75-92.

Los órganos *amiboides* de Ortega y García Bacca

Ortega's & García Bacca's Amoeboid Organs

ALBERTO FERRER GARCÍA*

Resumen: El presente artículo pretende exponer la posible influencia que la filosofía de José Ortega y Gasset ejerció sobre el filósofo español del exilio republicano Juan David García Bacca, con el fin de poder determinar hasta qué punto, y de qué modo, fue clave en la gestación del proyecto metafísico garcíabacquiiano.

Palabras clave: Juan David García Bacca; Ortega y Gasset; filosofía española; ontología; metafísica.

Abstract: This article aims at analyzing the possible influence that the philosophy of José Ortega y Gasset exerted on the Spanish philosopher of the Republican exile Juan David García Bacca in order to determine the extent to which he was key in the gestation of Bacca's metaphysical project.

Keywords: Juan David García Bacca; Ortega y Gasset; Spanish Philosophy; Ontology; Metaphysics.

Rastrear la presencia de Ortega en García Bacca no nos exige sobrevolar en exceso su cartografía literaria¹: la figura de este, aunque apocada, se olfatea de inmediato –tarea que alcanzan incluso las narices menos agudas– en su producción más temprana. Ya en su tesis doctoral, *Ensayo sobre la estructura lógico-genética de las ciencias físicas* (1935)², apunta algunas ideas que atribuye a Ortega y se «detiene» en el análisis de las metáforas como *tercera influencia de lo sensible en la física clásica*³ desde el *Góngora*⁴ de Ortega; siendo capaz de destilar –en una *quisialquimia* que va de lo poético hasta lo científico– toda la teoría atómica de Rutherford de aquellas «*luminosas de pólvora saetas*».

Recibido: 03/07/2019. Aceptado: 10/07/2019.

* Doctorando en Pensamiento Filosófico Contemporáneo por la *Universitat de València*; Profesor asociado en el Departamento de Filosofía y Sociología de la *Universitat Jaume I* y Profesor de Educación Secundaria y Bachillerato en el Colegio San Cristóbal de Castelló · ferrergarcia.alberto@gmail.com | Líneas de investigación: Filosofía española; Estética y Teoría de las artes. Publicaciones recientes: Editor del monográfico *Re/incidencias 10: Juan David García Bacca*. Quito: Centro Cultural Benjamín Carrión, 2018; «Metáforas y parábolas. Notas para una estética tangencial en J.D. García Bacca», *Contrastes: revista internacional de filosofía* 24.1 (2019), pp. 143-159.

1 Una cartografía, por cierto, a la que Ricard Balanzá ha dado recientemente forma en el monográfico que el Centro Cultural Benjamín Carrión le ha dedicado. Cf. Ferrer, A. (ed.) (2018), *Re/incidencias 10: Juan David García Bacca*, Quito: CCBC.

2 [Barcelona]: Tipografia Occitània.

3 *Ibid.*, pp. 32-37.

4 Ortega y Gasset, J. (1966), «Góngora 1627-1927» [en *Espíritu de la letra* (1927)], en: *Obras Completas*, tomo III, Madrid: Revista de Occidente, pp. 580-587.

Coincido con Ignacio Izuzquiza en que la presencia –siempre tenue y momentánea– de Ortega, desde entonces, «le sirve para reafirmar algunas de sus propias tesis y va unida a la valoración que nuestro pensador hace de los momentos verdaderamente originales que se encuentran en la tradición del pensamiento español que le es contemporáneo»⁵; pero *poco más*.

Yo he tenido dos maestros: Ortega y Machado. Le contaré la primera impresión que tuve al leer a Ortega. Cuando regresé de Alemania, había ido a estudiar Física, Matemática y Escolástica (usted sabe que soy teólogo y que la Teología es una ciencia rigurosa, seca y árida como la Matemática), abrí *El espectador* y quedé deslumbrado por la belleza de su pensamiento, que me devolvía al contacto con la realidad y la vida.⁶

Supongo que a la vejez –y, tras cerca de cuarenta años, pudiendo pisar suelo natal después del *Sueño y mentira de Franco*– uno siempre tiende a idealizar a quienes, en un momento dado, fueron sus «maestros» o uno los entendió como tales; otra cosa es la huella efectiva que estos pudieron dejar en nosotros. Y, desde luego, en el giro «vital-historicista» que en un momento dado pudiera llegar a sufrir la filosofía garcíabacquiiana hay mucho más de Bergson –¡hasta de Dilthey!⁷– que de Ortega.

Las ciento quince páginas –en la edición más reciente⁸– que dedica García Bacca a Ortega en sus *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas* (1947)⁹ no me parecen el acento más pronunciado del *orteguismo garcíabacquiiano*. Si me lo perdonan ustedes –y me lo perdonase García Bacca si pudiera leerme– aquellas páginas las considero un intento de *ciencia rigurosa, seca y árida* fruto del poso tomista que siempre perduró –y de tanto en tanto reverberaba– en sus líneas:

«Los odres guardan siempre el sabor y aroma del primer vino que en ellos se vertió». En el odre de mi mente, de mi inteligencia, el primer vino filosófico que se vertió fue la filosofía aristotélico-tomista. Y sinceramente, que ese aroma y sabor continuará afectando internamente mi pensamiento [...]. Qué y cuánto de su aroma perdure en mis obras es punto tratado ya aquí. Sabrán –si no continuamente, sí de cuando en cuando– al sabor, al aroma del primer vino.¹⁰

5 Izuzquiza, I. (1984), *El proyecto filosófico de Juan David García Bacca*, Barcelona: Anthropos, p. 165.

6 [García Bacca, J.D.] Gurméndez, C. (1977), «La filosofía española surgirá de una reflexión sobre la poesía», *El País*, n.º 432, p. 27.

7 Nadie se escandalice por los signos de exclamación: simplemente García Bacca nunca dedicó un capítulo a Dilthey, frente a los sendos dedicados a Bergson y Ortega.

8 (1990), Barcelona: Anthropos. En adelante citaré por esta edición.

9 Vol. II, Caracas: Ministerio de Educación Nacional de Venezuela. El ensayo dedicado a Ortega ya lo había publicado un año antes: (1946), «Ortega y Gasset o el poder vitamínico de la filosofía», *Universidad: Órgano de la Universidad de Nuevo León*, n.º 6, pp. 25 ss. Todos los ensayos incluidos en este volumen formaban parte de un curso dictado, en 1944, en la Universidad de Nuevo León (Monterrey).

10 García Bacca, J.D. (2000), *Confesiones: autobiografía íntima y exterior*, Barcelona–Caracas: Anthropos–Universidad Central de Venezuela, pp. 15, 50.

Con aspereza de lengua y un agrio regusto en la boca, creo que el acento recae más bien –o merece la pena hacerlo recaer; y, además, con tilde– en unos pocos ensayos publicados entre Caracas y Montevideo a mediados de los cincuenta, con motivo de la muerte del maestro: «La filosofía de Ortega y Gasset» (1955)¹¹, «El estilo filosófico de José Ortega y Gasset» (1956)¹² y «Pidiendo un Ortega y Gasset desde dentro» (1956)¹³; de qué tanto de *orteguismo garcíabacquiiano* haya en aquellos trataré de ocuparme en las próximas líneas.

*

No creo que andemos lejos de dar con la mella que *realverdaderamente* dejó la lectura de Ortega en nuestro filósofo si la pregunta que desde ahora resuene –cual *basso ostinato*– sea la de: *¿por qué el pensar de Ortega le deslumbró por su belleza devolviéndole el contacto con la realidad y con la vida?*

La primera *devolución a la realidad* es, si se quiere, de cariz *telúrico*: la falla que abre la posibilidad de poder pensar en lengua materna; algo hasta entonces impensado e impensable. Es con Ortega cuando, al fin y propiamente, podemos hablar de una *filosofía en castellano*.

¡Ah! Si supiera yo con evidencia en qué consiste el estilo de Ortega y Gasset, la manera orteguiana de acercarse a las cosas, tendríamos lograda la filosofía española; cabría hacer con toda pureza un nuevo ensayo español de filosofar. ¿Un nuevo ensayo, o el primer ensayo de filosofar en español? Yo creo, y no me cansaré de decirlo ante quien sea y contra quien sea, que *hasta Ortega no se ha filosofado en español, sino en extranjero*.¹⁴

Al entender de García Bacca, y también del propio Ortega, quien accede a un *estilo* accede a la *identidad* de quien lo produce: entonces, la pregunta –la tarea– por la filosofía española no tiene únicamente un cariz identitario sino que también es, esencialmente, una faena *estética*. «El auténtico filósofo español no puede ni debe ser solamente *ontólogo* regional de lo físico, sino *esteta*, –que el simple y mondo gusto a *ser* tal vez resulte españolamente desabrido»¹⁵.

Ya había apuntado Ortega –y es la piedra angular sobre la que edificará García Bacca– que *todo estaría logrado* con ser capaces de acceder al *estilo* de Cervantes: «porque en estas cimas espirituales reina inquebrantable solidaridad y *un estilo poético lleva consigo una filosofía y una moral, una ciencia y una política*»¹⁶. De lo uno se sigue lo otro: de una estética puede derivarse una ontología, una axiología, una ciencia y una política...; «que

11 *El Nacional*, 24 de noviembre. Citaré por la edición posterior en (1975) *Ensayos y estudios*, Milano: Vanni Scheiwiller, pp. 65-74.

12 *Revista Nacional de Cultura*, n.º 114, pp. 27-36.

13 *Entregas de La Licorne*, n.º 8, pp. 69-77.

14 García Bacca, J.D. (1956), «El estilo filosófico...», p. 27. El subrayado es mío.

15 García Bacca, J.D. (1964), *Introducción literaria a la filosofía*, Caracas: Universidad Central de Venezuela, p. 275.

16 Ortega y Gasset, J. (1966), «Meditaciones del “Quijote”» [1914], en: *Obras Completas*, tomo 1, p. 363. El subrayado es mío.

sólo se entiende bien qué nos es algo [...] si paramos mientes en lo que representa para el hombre la poesía y acertamos valerosamente a ver la ciencia *sub specie poieseos*»¹⁷.

La metáfora es, dice García Bacca siguiendo a Ortega, la *forma más favorable para hacer ciencia*. Y lo selló por escrito, pocos años después del *Ideas y creencias* (1940) de Ortega en «La concepción poética del universo físico» (1944)¹⁸, al tratar de responder a una cuestión que deberíamos sumar a la que ahora ya nos ocupa: «¿qué no será la *realidad* en su fondo *poética*, es decir, *metafórica*?»¹⁹.

Entonces, ¿por qué el pensar de Ortega le deslumbró por su belleza devolviéndole el contacto con esa realidad, en su fondo poética –metafórica–, y con la vida?

La respuesta no se alejará de la cuestión de la lengua –de una lengua que piensa o quiere pensar– que primeramente esbozábamos: «Ortega es el quehacer español de pensar. Y el primero y la primera vez en la historia en que un español, dentro de su patria, nos hizo sentir el pensar como quehacer, no como pensamiento»²⁰. Ortega es *pionero* y por serlo merecerá, por parte de García Bacca, el eminente título de *presocrático de nuestra lengua*, que «en los presocráticos el pensar era aún un quehacer. Por eso se ve surgir, manar, brotar en ellos no sólo los pensamientos, sino el pensar mismo»²¹; por eso Ortega lo es, y por ello «a él tenemos que volver, a tal manantial, tanto o más, y con mayor probabilidad de inspiración e inteligibilidad, que a los presocráticos griegos»²².

Con todo ello, además, vamos ya haciéndonos a la idea de que el acento del *orteguismo garcíabacquiiano* va a ir por los derroteros de lo inasible, que la tilde de Ortega –como lo será posteriormente la de Machado– es ser un *manantial*. De digerirlo terminaríamos por ahogarnos, y al propio García Bacca termina por empalagársele aquella *manía orteguiana* de la *metafísica de la razón vital*: «Salgámonos antes de que nos arrastre el remolino»²³. ¿Entonces, qué vida fue la que le deslumbró sino esta del *raciovitalismo*? ¿o el problema estaba en volver a hacer *metafísica* de ella? «¿Será la Vida, la Razón vital, el “élan vital” (Bergson), el detonador que desencadene la reacción en serie, y ponga las cosas en ser, el ser en pensar, el pensar en Absoluto?»²⁴.

Para Ortega la vida es el hecho radical y el fundamento de su filosofía. Para García Bacca que la vida es ese *hecho radical* y que a su vez esta es *circunstancia* son las dos «verdades» fundamentales que le permiten articular ese polémico binomio *siemprevivo* del *élan vital*. A ese deslumbramiento inicial de Ortega le atraviesan un rayo heraclíteo y otro bergsoniano que le suspenden en ese éxtasis *amiboide*. Trataré de explicarme.

Hay que hacer nuestro quehacer. El perfil de este surge al enfrentar la vocación de cada cual con la circunstancia. Nuestra vocación oprime la circunstancia, como ensayando realizarse en esta. Pero esta responde poniendo condiciones a la vocación.

17 *Ibid.*, (1964) «Ideas y creencias» [1940], tomo V, p. 403.

18 *Cuadernos Americanos*, n.º 3, pp. 69-81.

19 *Ibid.*, p. 70.

20 García Bacca, J.D. (1956), «Pidiendo un Ortega...», p. 71.

21 *Ibid.*, pp. 70-71.

22 García Bacca, J.D. (1955), «La filosofía de Ortega...» [1975], p. 74.

23 García Bacca, J.D. (1956), «El estilo filosófico...», p. 35.

24 *Ibid.*, p. 36.

Se trata, pues, de un dinamismo y lucha permanentes entre el contorno y nuestro yo necesario. Mi vocación era el pensamiento, el afán de claridad sobre las cosas. Acaso este fervor congénito me hizo ver muy pronto que uno de los rasgos característicos de mi circunstancia española era la deficiencia de eso mismo que yo tenía que ser por íntima necesidad.²⁵

Y el *pensamiento*, para Ortega, o es *filosófico* o no es; las restantes *formas de la inteligencia* no son más que *aventuras*. Pero en España el pensamiento no era –y dudo a la hora de emplear este pretérito imperfecto...– un *quehacer*. Y es en este punto donde García Bacca introduce una sutil distinción entre *pensar* y *repetir pensamientos*. En España no había derecho a *pensar* porque el pensamiento no era un *quehacer*: el «pensamiento» se entregaba *hecho*. «El español es un tipo de hombre en que el pensar está por hacerse, y por eso pensar es su quehacer; mientras que en otros tipos de hombres tal *quehacer* está casi cumplido, está casi *hecho*. Es un hecho»²⁶. Para el español, pensar es una *tarea*; y es una tarea porque «hay, en realidad de verdad, ciertas palabras que sólo se entienden bien en la lengua materna»²⁷. Y si pretendemos *pensar* con un mínimo de seriedad, hacer filosofía de veras, deberíamos saber, *con saber de vida* –dice García Bacca–, dejando de tratarnos con *abstractos*, qué es aquello que decimos cuando hablamos; so pena de acabar convertidos en papagayos cartesianos, kantianos o hegelianos.

Un lenguaje de *universales* son gotas que, desprendidas de la tierra, se tornan niebla de ideas y palabras. En semejante lenguaje no puede haber el necesario *timbre* del que precisa toda palabra: *de armónicos, reales y enrealizantes*.

La filosofía comienza a libertarse de su función derivada: de la de altavoz del Altavoz, cuando un hombre se decide, o le nace, filosofar en lengua materna [...]. Con Descartes las lenguas maternas comienzan a ser órganos filosóficos. [...]

El castellano no ha llegado aún a ser órgano vocal del filosofar; y débátese entre una pretendida función de altavoz de Altavoz –de traductor de Originales–, y la exigida por la perfección de una lengua materna que sabe hablar literariamente de todo –menos filosóficamente de filosofía. [...] El castellano es aún altavoz mediato del universo [...]. Nuestra sensiblería española por la independencia se gasta en reclamar un Peñón.²⁸

¿De qué tipo de órgano precisa entonces el castellano para tener *palabra filosófica*? ¿Y quién se lo dará? Ortega es *el ojo de España* –y «el ojo se abre a idea, mientras y a pesar de estar expuesto a realidad»²⁹–, pero no su boca ni la mano que sostiene su pluma. ¿Quién, entonces, la será? En este punto y ocasión, García Bacca, es rotundo: «El equivalente de *Kritik der reinen Vernunft* o de la *Phaenomenologie des Geistes* no existe en castellano»³⁰.

25 Ortega y Gasset, J. (1964), «Prólogos (1914-1943)», en: *Obras Completas*, tomo VI, p. 350. El subrayado es mío.

26 García Bacca, J.D. (1956), «Pidiendo un Ortega...», p. 70.

27 García Bacca, J.D. (1970), «Filosofía y lengua» [1966], en: *Ensayos*, Barcelona: Península, p. 25.

28 *Ibid.*, pp. 27-29.

29 García Bacca, J.D. (1956), «Pidiendo un Ortega...», p. 75.

30 García Bacca, J.D. (1970), «Filosofía y lengua» [1966], p. 29.

El órgano que Ortega engendra a España –y que no le da boca pero sí unos singulares pies– carece de estructura: el *pseudópodo*. Un órgano que le permitirá *filosofar en forma amiboide*: pensar prescindiendo de los símbolos fijos en favor de los dinámicos.

El pseudópodo es [...] un órgano que solo existe en tanto y mientras es útil, que es útil para la traslación, sin las limitaciones y condiciones a que está sometido el pie humano y, más que el pie humano, la bicicleta industrial.

[...] El andar de la amiba es, a un tiempo, creación del órgano adecuado y empleo de él. No queda resto de mecanismo. En cambio, el andar humano es relativamente mecánico. Todo órgano estable en la medida que es estable, con forma fija y funcionamiento predeterminado, tiene el carácter de una máquina, y su uso, de una función mecánica.³¹

«El filosofar de Ortega es a un tiempo creación del órgano adecuado y empleo de él. No queda resto de mecanismo. No hay modo de hacer de su filosofar una filosofía»³². Esa será justo la mella más honda que Ortega deje en el organismo garcíabacquiiano; siéndole por ende imposible –a aquel que lo pretendiera– *hacer de su filosofar una filosofía*. Ni Ortega, ni García Bacca, escribirán *tratados* de nada. Su *contextura mental* no se los permite: toda sistematización les resulta una *carga insoportable* para su *vida* mental, y siempre huyen despavoridos de ella, haciéndonos creer «a veces que nos [han] defraudado o escamoteado a Kant, o Hegel, o Dilthey, o Scheler, o Leibniz; es que íbamos con la secreta intención, e inconfesada exigencia, de que nos [dieran] pie o bicicleta: tratados, sistema»³³. Íbamos –y todavía vamos– con la secreta exigencia de que nos dieran cualquiera de las *Críticas*, o nos entregaran su *Fenomenología*...

Y García Bacca está convencido de que, cuando la circunstancia le pide –casi le exige, diría yo– a Ortega una exposición detallada sobre Dios sabe qué cariz, aquello hacia donde la amiba de su mente avanza protoplasmáticamente para luego difuminarse y desaparecer, no es mera literatura –y menos aún periodismo– sino honda filosofía. Sin embargo, con perdón de Ortega, aquí la filosofía sí es entonces una *aventura*. *Filosofar en forma amiboide* exige colocarse en ese tercer tipo de actividad espiritual al que Ortega daba el nombre de *espontaneidad* –los ímpetus originarios de la psique: coraje, curiosidad, amor, odio, agilidad intelectual, gozo, triunfo, confianza en sí y en el mundo, imaginación, memoria... «Funciones espontáneas de la psique, previas a toda cristalización en aparatos y operaciones específicas, [que] son la raíz de la existencia personal»³⁴: de la vida. Los dos tipos de actividades espirituales restantes son la cultura –andar a pie– y la civilización –ir en bicicleta. «Sin ciencia no hay técnica, pero sin curiosidad, agilidad mental, constancia en el esfuerzo, no habrá tampoco ciencia»³⁵.

La filosofía de Ortega, como la de García Bacca, carecen –como la amiba– casi por completo de estructura –ni quieren ni pueden tenerla. No tienen órganos especializados –*tratados sistemáticos*–; y sin embargo son *filosofía*. Una forma muy peculiar de filosofía,

31 Ortega y Gasset, J. (1963), «El espectador III [1921]», en: *Obras Completas*, tomo II, p. 277.

32 García Bacca, J.D. (1955), «La filosofía de Ortega...» [1975], p. 68.

33 *Ibid.*, p. 68.

34 Ortega y Gasset, J. (1963), «El espectador III [1921]», en: *Obras Completas*, tomo II, p. 278.

35 *Ibid.*, loc. cit.

sí; pero *filosofía* –al menos así lo cree nuestro Juan David. Sus filosofías manan de aquellos ímpetus originarios de su psique; *son* su filosofar: las raíces de su existencia personal. «Por eso el filosofar de Ortega [y el de García Bacca] da la sensación de manantial, de nacimiento, de frescura, transparencia, suelta gracia, inocencia, simplicidad»³⁶. A un germano le nace la filosofía casi en *sistema*, al francés se le modula en *meditaciones*, pero al español ha de brollarle cual «“surtidor de novedades”, estreno de originalidades, improvisación de espontaneidades»³⁷, quedando libre así de todo el mecanicismo que impone la clásica ontología: que, recordémoslo, «el auténtico filósofo español no puede ni debe ser solamente *ontólogo* regional de lo físico, sino *esteta*, –que el simple y mondo gusto a *ser* tal vez resulte españolamente desabrido»³⁸. Vivir y filosofar será entonces apertura a creatividad; aunque aquellos ímpetus dejen, necesariamente, «tras sí una estela de productos sedimentados y solidificados en especie»³⁹, que «la *vida* histórica, o la historia *viviente*, está integrada, o se va integrando, rellenando, de inventos [*cultura*] –cuyos caracteres son novedad, originalidad, irrupción [*espontaneidad*]– que, una vez surgidos, estrenados, irrumpidos pasan a “obsoletos” [*civilización*], usados, desmodados, antiguos o antiguallas, formando, no obstante, *estela* con sus novedades, originalidades, espontaneidades»⁴⁰.

Ya lo habíamos señalado con anterioridad: filosofar en forma amiboide implica filosofar prescindiendo de los símbolos fijos –carne de obsolescencia– en favor de los dinámicos –de aquellos ímpetus originarios de la psique. Es por ello que Ortega toma distancia del quietismo ontológico clásico –desde Platón, pasando por Kant y llegando hasta Hegel– y defiende un *ver activo* –en plan y estado de *ojo viviente*– que le lleva a afirmar: «Vida española, digámoslo lealmente, señores, vida española, hasta ahora, ha sido posible sólo como dinamismo»⁴¹, pues al no disponer el hombre de una categoría que le revele todas las cosas bajo el aspecto universalísimo de ser, debe él *ponerse a* esa función dinámica que, más allá de una mera *metafísica de la razón vital*, ponga en marcha una auténtica *técnica ontológica*. Ese es el provechoso cariz de la ontología orteguiana que interesa a García Bacca: que «sólo cuando nos *ponemos a pensar*, comienza la vida filosófica a ser posible como dinamismo. Cuando nos *ponemos a pensar*, no cuando simple y directamente *pensamos*, ponemos a las cosas *en ser*, ponemos el ser de las cosas»⁴². La *categoría* central ontológica reside entonces en ese *poner* –verbo de virtud filosófica que, al parecer de García Bacca, *no hay Dios que traduzca a lengua extraña*. Y el gran logro de Ortega ha sido el de *ponernos a pensar* a los españoles –que, no lo olvidemos, las «realidades superiores [...] sólo existen para quien tiene la voluntad de ellas»⁴³.

El Pensar pone a la cosa en ser. Si *ser* y *cosa* fueran, directamente y a la par, lo mismo [...]; si [...] *pensar* y *ser* fueran exactamente lo mismo, [...] no valdría la pena [...] de intentar una transformación de cosa en ser, o de pensar en ser, o sus contrarias.

36 García Bacca, J.D. (1955), «La filosofía de Ortega...» [1975], p. 69.

37 García Bacca, J.D. (1983), *Tres ejercicios literario-filosóficos de economía*, Barcelona: Anthropos, p. 101.

38 García Bacca, J.D. (1964), *Introducción literaria...*, p. 275.

39 García Bacca, J.D. (1983), *Tres ejercicios literario-filosóficos de economía*, p. 101.

40 García Bacca, J.D. (1983), *Tres ejercicios literario-filosóficos de dialéctica*, Barcelona: Anthropos, p. 97.

41 Ortega y Gasset, J. (1966), «Vieja y nueva política» [1914], en: *Obras Completas*, tomo I, p. 280.

42 García Bacca, J.D. (1956), «El estilo filosófico...», p. 34.

43 Ortega y Gasset, J. (1966), «Meditaciones del “Quijote”» [1914], p. 336.

Pero si cosa y ser difirieran en un altísimo coeficiente, si entre pensar y ser valiera una ecuación de transformación parecida a la einsteiniana en que al pasar de ser a pensar ganáramos inmensamente en tipo de realidad, valdría la pena de estudiar la técnica ontológica que hiciera efectivos tales cambios, transustanciaciones más bien.⁴⁴

Ahora estaríamos en disposición de entender por qué al denso ensayo sobre Ortega en sus *Nueve grandes filósofos...* le precede el dedicado a William James y su voluntad de introducir esa verdad a la que él llama «*real*»: «la verdad como *invento* para descubrir, dominar, transformar lo real»⁴⁵. No es lugar ni momento para ocuparnos del singular trinomio –W. James-Ortega y Gasset-A.N Whitehead⁴⁶– que García Bacca traza en aquel segundo volumen, pero sí para plantearnos de nuevo la cuestión de si «será la Vida, la Razón vital, el “élan vital” (Bergson), el detonador que desencadene la reacción en serie, y ponga las cosas en ser, el ser en pensar, el pensar en Absoluto»⁴⁷.

La amiba, decíamos, *improvisa sus órganos a medida de sus circunstanciales necesidades* y García Bacca entiende que «el amiboide filosofar de Ortega es un caso modélico en la historia de la filosofía –no veo otro caso desde Sócrates–, en que la función de filosofar se ha mantenido en su fase de creación, de surgimiento, de invención, de *jaillissement de nouveauté*»⁴⁸, y no se ha cristalizado en ningún aparato o imperativo cultural, ni ha decaído en instrumento obsoleto de una civilización. No le sucedió así a Bergson, que, al entender de García Bacca, «estuvo a punto, y de cuando en cuando daba en el punto, de filosofar a lo amiboide»⁴⁹, de *filosofar a lo manantial*, hacerlo en *estilo* equivalente al de Ortega –aunque en el suyo y en su lengua.

Mas el filosofar de Bergson no se mantiene, de ordinario, sí en momentos raros, en el estado de creación de novedad, de amiba. Su estado normal es el de pie: de órgano cultural perfectamente estructurado; y sus obras están, por este motivo, muy cerca del sistema; viviente, sin duda, pero con los inconvenientes, y ventajas, que Ortega anota en la cuenta de toda vitalidad diferenciada: *especificaciones de la vitalidad psíquica dentro de cauces normativos e infranqueables*.⁵⁰

Cabría preguntarse si no estará pecando García Bacca de excesiva veneración hacia el maestro que tiene todavía prácticamente de *cuero presente* –recordemos que estas líneas las publica a un mes escaso del *tránsito* de Ortega–, y aquello de *filosofar en amiboide* es sólo tarea que uno puede emprender *a ratos sueltos* –y que emprenden *hombre sueltos*, como el

44 García Bacca, J.D. (1956), «El estilo filosófico...», p. 36.

45 García Bacca, J.D. (1990), *Nueve grandes filósofos...*, p. 259.

46 En otros lugares, y por separado, me ocupado con cierto detenimiento de los ensayos dedicados a William James y A.N. Whitehead. Cfr. Ferrer, A. (2016), «El realismo de la verdad: García Bacca lee a William James», *Agora: papeles de filosofía*, n.º 2, pp. 65-83 y Ferrer, A. (2017), «Una metafísica del ser en cuanto creación: Juan David García Bacca lee a Alfred North Whitehead», *Ideas y valores*, n.º 164, pp. 203-227.

47 García Bacca, J.D. (1956), «El estilo filosófico...», p. 36.

48 García Bacca, J.D. (1955), «La filosofía de Ortega...» [1975], p. 69.

49 *Ibid.*, loc. cit.

50 *Ibid.*, p. 70.

maestro Ortega, Bergson o él mismo–, «en actos discontinuos, en oficios diversos, so pena de que [–y la advertencia es del propio García Bacca–], si se lo [hiciera] en un acto continuo, en un rato permanente, en un oficio irrenunciable, [quedaría] *pasmado, suspenso*»⁵¹. «Las improvisaciones [–continúa García Bacca en otro lugar–] son, por constitución, breves, a ratos sueltos, en casos especiales. No se puede estar largo rato asustado, insultando, sospechando... Se decae –por el influjo de las leyes físicas– [...] en hábitos, costumbres, rutina, hastío, tibieza»⁵²... Del mismo modo decaería ese *filosofar en amiboide* si quedara *suspenso* y no aconteciese a chispazos o centelleos, a ocurrencias, por modo de gana o de desgana, sin quedar preso por ninguno de aquellos ratos sueltos. «No es luz continua; durable horas, días. Y menos aún, durable a voluntad»⁵³.

Entonces, no creo que haya distinción real entre el *estilo* de filosofar a lo fuente, venero o manantial, de Ortega y el de Bergson. Tampoco con el de García Bacca. Los tres coinciden en *filosofar, a ratos sueltos*, con los *ímpetus originarios de la psique*. Uno no puede vivir, ni vivirse, dándose órganos a diario; necesita andar por su propio pie y, de tanto en tanto, cuando estos ya no dan más de sí, echar mano de la bicicleta o incluso del automóvil –y hasta del taxista. Los órganos también precisan de aquellas *vacaciones morales* que James nos sugería tomarnos; aunque «el filosofar amiboide [lleve] fabulosas ventajas sobre el pie y la bicicleta, sobre el filosofar sistemático»⁵⁴.

El paradigma que se encarna en Ortega y se repite tanto en Bergson como en García Bacca –y también en Santayana– es el de aquel que sufre esas *tres transformaciones* que nos remiten, irremediamente, a las ya clásicas con las que Nietzsche abre su *Así habló Zaratustra*:

Su fase de bicicleta, actividad espiritual a servicio de *mecanismos y técnicas* filosóficas cede el lugar inmediatamente a la de pie: a *las funciones culturales del pensar científico, de la moralidad, de la creación artística*; y desde [ellas] anda por su propio pie, y a servicio de su propia vida, en dirección siempre, desde los imperativos culturales –Verdad, Bondad, Belleza–, hacia los vitales, hacia los amiboides: Sinceridad, Impetuosidad, Deleite.⁵⁵

Tampoco uno puede pasar la vida entera en aquella rueda, movida por sí misma, del *santo decir sí*: en el inocente olvido de la infancia; ni rugiendo el «yo quiero» de la bestia; ni arrodillado como el camello que *quiere que se le cargue bien*.

Como el Zaratustra nietzscheano Ortega va a predicar a los españoles, como *señor en su propio desierto*, que se debe «templar la Verdad con sinceridad, atemperar Bondad con

51 García Bacca, J.D. (2003), *Tres ejercicios literario-filosóficos sobre verdad*, Caracas: Los libros de El Nacional, p. 135.

52 García Bacca, J.D. (2001), *Divertimientos y migajas*, Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión, p. 19.

53 García Bacca, J.D. (1984), *Infinito, transfinito, finito*, Barcelona: Anthropos, p. 80.

54 García Bacca, J.D. (1955), «La filosofía de Ortega...» [1975], p. 74.

55 *Ibid.*, p. 70.

impetuosidad; poner a tono Belleza con deleite»⁵⁶; completar los *imperativos objetivos* con los *subjetivos*.

Ortega atemperó, en su persona y obras, con incitante ejemplaridad [...] los imperativos culturales con los vitales. Verdad con sinceridad. No afirmar nada, por sublime, hierático, patente que sea, si no se lo puede sostener con sinceridad. La Verdad no tiene derecho alguno por serlo, a no ser que pueda arrebatarse, por las buenas, nuestro sincero sentimiento.

[...] El Bien tiene que ser, y es su primer deber, aperitivo para la vida. Bien que no sea capaz de hacerse valer ante la vida y para la vida, no es bueno. [...] Ética vital, sentida y sensible.

Ejemplarmente también para nosotros templó el imperativo cultural puro y absoluto de Belleza con el vital de Deleite. *Bello-y-bueno-de-ver*, la *kalo-kai-agathia*, constituyó la fusión normativa, de belleza y bondad, característica de la época auroral, heroica y típica del heleno. *Bello-y-bueno-de-vivir*, todo a la una y en uno, fue el ideal de Ortega, en Moral, en Estética. Y por el atemperamiento de Belleza con deleite resultan tan deliciosas las obras de Ortega, deliciosas de leer, deliciosas de pensar, deleitables al gusto literario que sepa paladear y regodearse en las palabras, y no se las trague de un golpe.⁵⁷

La exigencia primera –y primaria– es, *sencillamente*, la Vida: una belleza en la que gozamos deleitarnos, una moral incitadora, una verdad vitalmente sincera. En definitiva, una verdad, bondad y belleza que *no obligan*. Nada se saca del célebre trinomio de imperativos por la fuerza. Se acatan en la medida en que despiertan nuestros *ímpetus*, entusiasmos, apetencias. No es cuestión ya de *verdad o falsedad*, sino de *gana o desgana*. Ni la Verdad, ni la Bondad, ni la Belleza pueden vivirse como *norma* o *mandato*.

No basta [...] que una idea científica o política parezca por razones geométricas verdadera para que debamos sustentarla. Es preciso que, además, suscite en nosotros una fe plenaria y sin reserva alguna. Cuando esto no ocurre, nuestro deber es distanciarnos de aquella y modificarla cuanto sea necesario para que ajuste rigurosamente con nuestra orgánica exigencia.⁵⁸

Verdad, Bondad, Belleza, viven por *gracia* de mi Libertad. Nuestro *deber*, dice Ortega y recalcará García Bacca, es la distancia con aquello que nos resulta *invivable* y, actuando en consecuencia, modularlo por virtud de nuestra voluntad hasta que acople con *nuestra orgánica exigencia*. «La Verdad será tan verdadera cuanto quiera; mas no tiene *razón*, si no se la *damos*. La verdad cobra razón por gracia nuestra, por don nuestro. [...] El hombre es racional, por naturaleza; pero da razones y la razón a la verdad, por gracia; y a ratos y a veces por *gana*, o la niega por *desgana*»⁵⁹. No basta con que uno tenga razón, hace falta

56 *Ibid.*, pp. 70-71.

57 *Ibid.*, pp. 72-73.

58 Ortega y Gasset, J. (1966), «El tema de nuestro tiempo [1923]», en: *Obras Completas*, tomo III, p. 171.

59 García Bacca, J.D. (1956), «Pidiendo un Ortega...», pp. 72, 74.

que se la den. Y aquí William James jugará un papel determinante; pero es ahora Ortega quien nos ocupa.

Si Ortega es, decíamos líneas más arriba, *el ojo de España* es porque, a un país que sólo sabía *ver*, le dio la facultad de *mirar*. Frente a una contemplación pasiva de ese caos que son las ideas, frente a un detener la vista en ese orden ideal en el que todo está hecho desde siempre y para siempre, Ortega nos enseñó a *mirar activamente*, a sernos *ojos vivientes*, a sentirnos *conocedores*, en activo y eficaz sentido de la palabra. Esa fue la verdadera vocación de Ortega: *enseñarnos a mirar*. Y de ahí brolló esa ontología que se nos brinda como *plan* de trabajo para una *metafísica de la razón vital*, de la que, ya lo vimos, García Bacca huía. Me pregunto, llegados a este punto, si tal *metafísica* resulta compatible con ese órgano *amiboide* del filosofar. García Bacca no lo debió sentir así y por ello prefirió, llegado el momento, echar el freno donde lo creyó oportuno. Él tampoco andaba libre de obsesiones, y la suya era la de una *metafísica de la creación y de la novedad*. Cuando afirma: «Sólo Ortega filosofa siempre, y escribe continuamente en filosofante estilo amiboide: en fase de surtidor bien surtido de novedades, en evolución creadora»⁶⁰; *se pone* al descubierto. Sus íntimos anhelos se vuelcan en la idílica figura del maestro. De Ortega quiso aprender esa ontología que es, en realidad de verdad, creación de la mente humana; de sus ímpetus. Quiso aprender a *mirar*, que «si no hubiera más que un ver pasivo quedaría el mundo reducido a un caos de puntos luminosos. Pero hay sobre el pasivo ver un ver activo, que interpreta viendo y ve interpretando; un ver que es mirar»⁶¹.

*

Acabo con una *impertinencia plástica*: a finales de los setenta, justo el año en que García Bacca pisa de nuevo España tras su exilio forzoso en 1938 –1977–, Manuel Hernández Mompó inaugura, en la Galería Juana Mordó de Madrid, *Alarós*; circunstancias de metacrilato que «ponen los colores y las formas en el aire, aire de la vida en libertad»⁶². Permítanme imaginar por un momento –a modo de *cierre visual* para estas líneas; confiando sea en realidad una *apertura*– que García Bacca detuvo sus pasos ante el escaparate de la célebre galería madrileña, y allí, con los ojos clavados en un *alaró*, sintió deslizarse el hálito del maestro. Mompó había dado aquel nombre a esas urnas amiboides de metacrilato por el pueblo mallorquín en el que por entonces, rodeado de olivos milenarios, habitaba: Alaró. «Son objetos para ver todos sus lados y para ser colocados en espacios abiertos, para acompañar a la naturaleza»⁶³.

Ortega nos enseñó que sólo unas pocas cosas de este mundo, además de estar *patentes* a todas, están *abiertas* a todas; y que estar *abierto* «implica recibir una realidad, desconectando y neutralizando su causalidad; admitirla de visita, no de invasora»⁶⁴. No otra, a mi entender, es la función de aquellos *alarós*. No otra es la función del filosofar, ya no en

60 García Bacca, J.D. (1955), «La filosofía de Ortega...» [1975], p. 72.

61 Ortega y Gasset, J. (1966), «Meditaciones del “Quijote”» [1914], p. 336.

62 Aranguren, J.L. (1991), «Prólogo», en: J.F. Yvars (coord.): *Manuel H. Mompó*, Valencia: Vicent García Editores, p. 9.

63 H. Mompó, Manuel (1991), «Un poco de mi vida», en: J.F. Yvars (coord.): *Manuel H. Mompó*, p. 38.

64 García Bacca, J.D. (1956), «Pidiendo un Ortega...», p. 74.

amiboide, sino en *mediterráneo*: ser «meros soportes de los órganos de los sentidos»⁶⁵. Es la exigencia de nuestro mar interno. Encontrar, como lo hiciera Mompó, «un soporte que [anule] el blanco pintado de la superficie, viéndose sólo los colores y formas en el aire, quedando liberados del espacio limitado»⁶⁶.

Bibliografía

- Aranguren, J.L. (1991). «Prólogo». En: J.F. Yvars (coord.), *Manuel H. Mompó*. Valencia: Vicent García Editores, pp. 9-10.
- García Bacca, J.D. (1944). «La concepción poética del universo físico», *Cuadernos Americanos*, n.º 3, pp. 69-81.
- García Bacca, J.D. (1956). «El estilo filosófico de José Ortega y Gasset», *Revista Nacional de Cultura*, n.º 114, pp. 27-36.
- García Bacca, J.D. (1956). «Pidiendo un Ortega y Gasset desde dentro», *Entregas de La Licorne*, n.º 8, pp. 69-77.
- García Bacca, J.D. (1964). *Introducción literaria a la filosofía*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- García Bacca, J.D. (1970). «Filosofía y lengua». En: *Ensayos*. Barcelona: Península, pp. 25-29.
- García Bacca, J.D. (1975). «La filosofía de Ortega y Gasset». En: *Ensayos y estudios*. Milano: Vanni Scheiwiller, pp. 65-74.
- García Bacca, J.D. (1983). *Tres ejercicios literario-filosóficos de dialéctica*. Barcelona: Anthropos.
- García Bacca, J.D. (1983). *Tres ejercicios literario-filosóficos de economía*. Barcelona: Anthropos.
- García Bacca, J.D. (1984). *Infinito, transfinito, finito*. Barcelona: Anthropos.
- García Bacca, J.D. (1990). *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*. Barcelona: Anthropos.
- García Bacca, J.D. (2000). *Confesiones: autobiografía íntima y exterior*. Barcelona–Caracas: Anthropos–Universidad Central de Venezuela.
- García Bacca, J.D. (2001). *Divertimientos y migajas*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión.
- García Bacca, J.D. (2003). *Tres ejercicios literario-filosóficos sobre verdad*. Caracas: Los libros de El Nacional.
- Gurméndez, Carlos (1977). «La filosofía española surgirá de una reflexión sobre la poesía», *El País*, n.º 432, p. 27.
- Hernández Mompó, Manuel (1991). «Un poco de mi vida». En: J.F. Yvars (coord.), *Manuel H. Mompó*. Valencia: Vicent García Editores, pp. 31-39.
- Izuzquiza, Ignacio (1984). *El proyecto filosófico de Juan David García Bacca*. Barcelona: Anthropos.

65 Ortega y Gasset, J. (1966), «Meditaciones del “Quijote”» [1914], pp. 348-349. El subrayado es mío.

66 H. Mompó, Manuel (1991), «Un poco de mi vida», p. 38.

- Ortega y Gasset, J. (1963). «El espectador III». En: *Obras Completas*. Tomo II. Madrid: Revista de Occidente, pp. 225-313.
- Ortega y Gasset, J. (1964). «Ideas y creencias». En: *Obras Completas*. Tomo V. Madrid: Revista de Occidente, pp. 377-489.
- Ortega y Gasset, J. (1964). «Prólogos (1914-1943)». En: *Obras Completas*. Tomo VI. Madrid: Revista de Occidente, pp. 245-512.
- Ortega y Gasset, J. (1966). «El tema de nuestro tiempo». En: *Obras Completas*. Tomo III. Madrid: Revista de Occidente, pp. 141-242.
- Ortega y Gasset, J. (1966). «Meditaciones del “Quijote”». En: *Obras Completas*. Tomo I. Madrid: Revista de Occidente, pp. 309-400.
- Ortega y Gasset, J. (1966). «Vieja y nueva política». En: *Obras Completas*. Tomo I. Madrid: Revista de Occidente, pp. 265-307.

Francisco Ayala. Un intelectual orteguiano de vuelta a casa

Francisco Ayala. An *Orteguiano* Intellectual Back Home*

ALESSIO PIRAS**

Resumen: Después de la muerte de Franco, Francisco Ayala volvió definitivamente a España y se integró en la vida intelectual del país. En este artículo se pretende repasar cómo interpretó el granadino su papel de intelectual comprometido en la sociedad y de qué manera ha reinterpretado una parte del legado orteguiano en el periodo de la Transición. Se estudiará, pues, su labor intelectual en el marco del periodo transitorio a la democracia, enfocando este último con un planteamiento que rehúya las celebraciones enfáticas al igual que las críticas *a priori*.

Palabras clave: Transición, Ortega y Gasset, Francisco Ayala, Regreso, intelectual, Europa

Abstract: After Franco's death, Ayala back permanently to Spain and integrated into the intellectual day life of the country. The main goal of this article is to study how did Ayala interpret his role of compromised intellectual and in which way did he renew a part of José Ortega y Gasset political legacy during Spanish Transition. This paper is going to study, then, the intellectual work of Francisco Ayala during the Spanish Transition to democracy, and it will focus this historical period from a neutral point of view, avoiding both epic and catastrophic accounts.

Keywords: Transition, Ortega y Gasset, Francisco Ayala, Intellectual, Europe, Back Home

1. ¿Qué es un intelectual orteguiano?

Al hablar de *Realidad*, la revista que, entre otros, Francisco Ayala lanzó en Buenos Aires en 1947, Francisco José Martín afirma que «En propiedad, la deuda de *Realidad* no es con Ortega, sino con *Revista de Occidente*» (Martín, 2013, 172). Ahora bien, algo parecido se puede decir de Ayala: la deuda no es con Ortega (a pesar de haber estado personalmente vinculado a él), sino con sus ideas y con su espíritu. Ayala es orteguiano pero no es un clon de Ortega. Y orteguiano implica un horizonte posiblemente más abierto que Ortega: lo que me propongo aquí es trazar continuidades en el sentido más amplio posible. La tesis que

Recibido: 20/05/2019. Aceptado: 21/07/2019.

* Este trabajo forma parte de un proyecto de investigación financiado en el año 2017 por la Fundación Francisco Ayala de Granada.

** Investigador del GEXEL-CEDID de la Universidad Autónoma de Barcelona (email: alessiopiras.83@gmail.com). Sus líneas de investigación son el exilio literario y filosófico republicano español, con enfoque particular en las figuras de Max Aub y Francisco Ayala. Entre sus publicaciones más relevantes se incluye la edición y el estudio introductorio de *Transformaciones. Escritos sobre sociedad y política en España, 1961-1991* (Ayala, 2018) y el artículo «El epistolario Aub/Barral. Un testimonio de la España franquista», *El correo de Euclides* 12, pp. 127-135.

trataré de demostrar es que Ayala no se limita a recoger el magisterio de Ortega, sino que lo actualiza, mejora, desarrolla y, finalmente, lo hace suyo. De orteguiano a ayaliano, se podría casi decir. Pero sin que en lo ayaliano se agote y comprenda todo lo que lo orteguiano (o el orteguismo) implica y supone.

De hecho, me ocuparé aquí de una minúscula parte del legado orteguiano en las ideas de Francisco Ayala, articulado en dos ejes fundamentales: la política y el papel del intelectual en la sociedad.

Los dos ejes están estrechamente vinculados entre sí. De alguna manera, sería imposible ser un pensador del ámbito político sin mantener un firme compromiso con la sociedad en la que se vive y de la que se habla. Tal vez al pensador sobre asuntos políticos le tocan las mismas cadenas que atan a quien la política la practica en los parlamentos y en las administraciones locales: no puede permitirse el lujo de la soledad. Al igual que un político sin electores es un político acabado, un pensador político sin lectores está condenado a ser la sombra de sí mismo, a mirarse en un espejo sin salir de su cuarto de espadas.

En lo político el intelectual orteguiano¹ recoge el principio de no imponerse cadenas ideológicas, de no someter las ideas al dogma de cualquier color y bando. La libertad como responsabilidad y bien supremo. En estos raíles deja que las ideas avancen y se integren en un diálogo constante y perpetuo con la realidad, que no es algo fijo e inmutable, sino que es un continuo devenir que no se ajusta a las barreras y los compartimentos estancos de las ideologías y las religiones. En esta praxis, el intelectual orteguiano asume un compromiso con la sociedad preciso, que es el de proporcionarle siempre un punto de vista pulido y lo más objetivo posible, fundamentando sus conclusiones en el estudio, análisis y observación del mundo real, de la sociedad en la que se mueve. Rehuendo de las utopías y decidiendo, por esto, la mayoría de las veces, dirigir sus palabras a una minoría, la misma a la que Juan Ramón Jiménez (2000) dedicaba su *Segunda Antología poética* en 1918.

2. ¿Qué significaba ser un intelectual orteguiano en la Transición?

El periodo histórico conocido como Transición sufre una indefinición temporal, debido al hecho de que los cambios en la sociedad española fueron tantos y tan rápidos que cada uno de ellos podía tener el valor de marcar un antes y un después definitivo. Por esta razón a la hora de hablar de uno de los intelectuales más destacados de esta contingencia, es debido aclarar cuál es mi perspectiva sobre la Transición democrática española.

Desde un punto de vista jurídico *stricto sensu* la Transición es el periodo que va de la muerte de Francisco Franco en noviembre de 1975 al referéndum constitucional del 6 de diciembre de 1978. O sea, el lazo temporal en el que se disuelve el Estado franquista

1 Una cartografía del universo orteguiano no ha sido realmente trazada. En este contexto me limito a añadir los nombres de María Zambrano, en representación del exilio, y el de Julián Marías, en representación del interior. Con matices, representan dos salidas diferentes del orteguismo, prueba de su fecundidad y pluralidad. Por otra parte, es bastante curioso el hecho de que Francisco Vázquez García en su mapa filosófico de la transición no incluya abiertamente el legado orteguiano y tampoco incluya a Francisco Ayala entre los filósofos de la época. Si por un lado es verdad que el granadino ha sido un pensador *sui generis*, debería ser innegable su adscripción a los filósofos políticos de este periodo, siendo tal vez el que más ha contribuido en la reflexión e interpretación del momento y del inmediato futuro.

y se crea el Estado democrático. Sin embargo, lo jurídico no puede ser siempre categoría histórica, política o social. De hecho, para entender cuándo acaba la Transición habría que preguntarse cuándo España es efectivamente una democracia liberal, abierta y plenamente integrada en el panorama internacional, tanto formal como sentimentalmente.

Al mismo tiempo, la muerte del dictador no ha cambiado del día a la noche las exigencias y peticiones de una sociedad entera. Sostener que la Transición empieza el 21 de noviembre de 1975 sería, además de reduccionista, injusto. El mismo Ayala (2018, 127-129) subraya en la primera edición de 1965 de *España, a la fecha* que la sociedad española ya había empezado a moverse, ya había puesto en marcha una demanda clara y sin ambigüedades de mayor apertura y democracia. El granadino, es más, identifica en el Plan de Desarrollo de 1957 y en la consiguiente apertura económica, el primer paso hacia una evolución que habría desembocado en la liquidación del régimen franquista y su suplantación por una democracia liberal (2018, 138). Esto se debe a la indudable mejora de las condiciones de vida de las clases obreras y medias españolas, que han vuelto a tener conciencia de su sitio en el mundo y, sobre todo, de dónde iba Europa por aquel entonces. La oposición interna ya no era un asunto reservado a los vencidos, sino que los hijos de los vencedores tomaron partido junto a ellos y la ola de descontento junto a la demanda de libertad crecieron de forma paralela a la economía. Esta relación, bien subrayada por Ayala (2018, 132-134), sigue siendo menospreciada y considerada de segundo orden en el debate en torno a la Transición². Retroceder el comienzo de este periodo y ampliar, de esta manera, el horizonte temporal permitiría

- 2 La posición de Ayala, y el marco interpretativo dentro del cual lee la realidad española, está arraigado en la perspectiva sociológica que ya desde los albores de la actual democracia, intentaba enfocar la Transición con un horizonte más abierto –véase, por ejemplo López Pintor (1981) y, más reciente pero igualmente relevante, Santos Juliá (1994)–. Este marco no rechaza *a priori* las interpretaciones de otro signo, explicadas con eficacia por Francisco Vázquez (2009, 5): «Se ha hablado de “evolución pactada” y de “ruptura pactada”; unos han pretendido dar cuenta del fenómeno viéndolo como consecuencia directa del proceso de modernización económica y de renovación social [...]. Otros rechazan este argumento tildándolo de economicista y hacen hincapié en la presión ejercida por la oposición antifranquista, especialmente por la contestación obrera, estudiantil e intelectual». Al mismo tiempo, Juan Pecourt subraya que «Tanto las interpretaciones políticas como las económicas [de la transición], en sus versiones más crudas, muestran tendencias claramente reduccionistas» (2008, XII). Asimismo, Pecourt agrega (*id.*) que para entender la complejidad de este periodo es imprescindible estudiar los contornos de la inteligencia española y lamenta la escasez de investigaciones en este sentido. Baby (2018, 21) habla abiertamente de *pactos* políticos, sellados la mayoría de las veces oralmente, entre tres partes bien precisas: las oposiciones, los franquistas reformistas y los inmovilistas. La estudiosa francesa subraya que «la transformación del Estado franquista en un Estado democrático obedece a un conjunto de reformas paulatinas que no implican una ruptura radical con la legalidad anterior, simbolizándose la continuidad de los hombres y las instituciones mediante la presencia en la cima del Estado de un monarca que el propio Caudillo había designado sucesor». Esta interpretación la considero acertada y no es excluyente, sino que manifiesta la consecuencia de la evolución de la sociedad española que se había producido a lo largo de las dos décadas que precedieron la muerte del Dictador y que Ayala cristalizó en una serie de ensayos re-editados con el título de *Transformaciones. Escritos sobre política y sociedad, 1961-1991* (Ayala, 2018). Finalmente, cabe tener en cuenta el concepto de “larga Transición” o “Transición cultural” cuyos orígenes se puede remontar a los años 50 y que, entre otros, desgranar Olga Glondys y Giulia Quaggio (2017: 2918-2924). Este concepto es particularmente relevante a la hora de sustentar la idea ayaliana de una Transición con horizontes temporales anchos y que describiría mejor la evolución que se produjo en el mismo seno de la sociedad española a partir del final de los años 50 y comienzo de los 60. Glondys y Quaggio subrayan la importancia de la Tercera España, «la de la reconciliación y difícil consenso entre los vencedores y los vencidos, con sus respectivas narrativas culturales» (Glondys y Quaggio, 2017: 2919), de la que Francisco Ayala fue protagonista.

ver con mayor perspectiva los movimientos estudiantiles, obreros y de la burguesía liberal, devolviéndole el papel que, en la realidad, han tenido para que la sociedad española diera los pasos necesarios para estar preparada para un proceso transitorio, aunque defectuoso y criticable, pacífico.

Sin embargo, si se ha asumido casi por defecto que la Transición empieza con la muerte de Franco, diferentes y más variadas son las opiniones sobre cuándo habría acabado. No es este el momento ni el lugar para decidirlo, pero lo que sí es importante para mis objetivos es dejar claro que a la hora de hablar de Transición no me refiero simple y llanamente a lo jurídico, sino a una época que va desde los años 60 y se extiende hasta, por lo menos, la mitad de los 80: solo de esta forma, creo, sin la presunción de tener la razón, es posible tener constancia de la complejidad e inevitabilidad de un proceso demasiadas veces puesto en tela de juicio, o alabado épicamente, de forma superficial, ideológica y dogmática³.

Dicho esto, podemos avanzar en nuestro recorrido y ver qué significaba ser intelectual en un momento histórico tan delicado y marcado por un cambio político y social tan contundente. Este apartado podría ocupar no solo un artículo entero, sino un libro. O una tesis doctoral. Por eso, ruego se me disculpe la síntesis y superficialidad de mi aproximación. Remitaré, para mayores detalles, al artículo de Paul Aubert «Teoría y práctica de la Transición: el papel de los intelectuales», que considero un punto de partida imprescindible, y al libro de Juan Pecourt *Los intelectuales y la transición política: un estudio del campo de las revistas políticas en España*.

Aubert sostiene que a partir de la muerte de Franco se requiere a los intelectuales que vuelvan a desarrollar su función de proporcionar claves de lectura del presente y una visión del porvenir más inmediato, en un proceso transitorio que, como señala Aubert (2016, 128), acabó siendo constituyente. Hay que reconstruir la razón: cuatro décadas de Franco han conllevado que el intelectual llegara a ser casi irrelevante⁴.

3 Me refiero aquí tanto a los partidarios del relato épico, como a los detractores más endiablados. A este propósito Carme Molinero y Pere Ysàs (2018, 243-285) desmontan ambos relatos y, lo que es más importante, advierten al lector del uso político que se hizo y se hace de ambas lecturas distorsionadas para legitimar discursos y conductas que, de otra forma, no tendrían justificación. En la misma línea se pone Santos Juliá (2017, 13-16) cuando escribe que en este siglo XXI cuando se habla de la Transición muy a menudo no se está hablando de historia, de un acontecimiento histórico, sino de política, de la política del presente. De esta manera, la Transición perdería su significado y su lectura resultaría distorsionada e incorrecta. Asimismo, hay que considerar que España entra en la OTAN en 1982 y en la UE el 1 de enero de 1986. La adhesión del país a dichos tratados internacionales, de manera particular el segundo, supone un cambio social de enorme impacto, ya que a partir de entonces los Gobiernos tienen que encauzar sus políticas fiscales, industriales y financieras en pautas precisas y establecidas en un ámbito supranacional para garantizar la convivencia en todo el continente europeo.

4 Esto no significa que la figura del intelectual público no existiera antes de la muerte de Franco. Como ya señalado anteriormente, la perspectiva intelectual sobre la Transición permite ensanchar el horizonte temporal de esta última. Lo que aquí quisiera remarcar es que hasta la muerte de Franco, es decir hasta el final de la Dictadura, el impacto de la figura del intelectual público era, en la mayoría de los casos, reducido a una élite. Como señalado de forma casi pictórica por Francisco José Martín: «Más que las ideas y la crítica de oposición al régimen, importantes sin duda, en el paulatino socavamiento de la mentalidad franquista pesaron más las turistas nórdicas en toples correteando por las playas de Málaga o Alicante y el espíritu desenfadado y alternativo a las formas tradicionales de compromiso que acompañaba al despliegue de la nueva música pop y sus conciertos. Era algo que afectaba a la raíz misma de las formas de vida dominantes» (Ayala, 2018: 12-13). Fue solo después de recuperada una convivencia liberal y sin censuras que el intelectual ha podido tener la ocasión de una audiencia masiva y, por eso, ser de alguna forma influyente y relevante.

Con la muerte del dictador, la recobrada libertad de expresión, la vuelta de los exiliados y el fin de la clandestinidad para muchos opositores, se multiplican las tribunas desde las cuales un intelectual puede lanzar sus reflexiones y, en apariencia, ser influyente en la circunstancia en la que se mueve. Se trata de revistas y diarios de todo color político que reclaman democracia y en cuyas columnas se debate sobre qué forma y aspecto deberá de tener⁵. Algunas de estas realidades fueron de pura contingencia, es decir, que agotaron su razón de ser con la Transición misma, como por ejemplo *Triunfo*, que se convirtió en referente de opinión política en los años 60 y que perdió su función opositora al faltar el objeto mismo de oposición: Franco⁶. Otras, como *El País*, lograron estabilizarse heredando la batalla de convertir la cultura en vector de militancia antifranquista y pro-democrática. Se restablece en pocas palabras la normalidad de un debate de ideas en torno a la *res* pública que debería tener el objetivo de explicar la realidad y desvelar, cuando es el caso, los engaños del poder. Porque el hecho de que el poder sea democráticamente elegido no le exime de un análisis crítico. Sin embargo, los años de la Transición corresponden también a los años en que los grandes relatos que sustentan las ideas se vienen abajo, o, por decirlo de otra manera, es esta la época del ocaso de las ideologías, como escribió en varias ocasiones el mismo Francisco Ayala. El ocaso de las ideologías deja a los intelectuales huérfanos de un corpus de ideas, de uno u otro signo, que sustente su discurso. Esto produce inevitablemente la fragmentación y la personalización del debate político que ya no se aglutina alrededor de un marco ideológico definido y reconocible, provocando en algunos casos una sensación de desorientación. Las ideologías construyen mundos teóricos y utópicos, que en la mayoría de los casos se alejan de la realidad efectiva. El riesgo es que el intelectual condicione su mirada y su punto de observación con el prisma ideológico hasta el punto de no ser capaz de dar una interpretación del mundo que le rodea coherente y realista. Por ello, al faltar el escudo de las grandes ideologías utópicas, el intelectual de aquella época debe enfrentarse con una realidad posmoderna, despolitizada y acostumbrada a referencias que ya no le valen.

Aubert subraya (2016, 149) que Ayala se situaba fuera del esquema clásico del intelectual de izquierdas antifranquista y simpatizante comunista. Sus conclusiones se fundamentaban en un análisis y estudio pragmático de la realidad española en el contexto europeo, heredando un método de estudio que había desarrollado en su profesión de sociólogo y que le permitía prescindir del relato ideológico para basarse únicamente en la realidad que observaba. Con un horizonte más amplio del español, ya en los años 60 el granadino estaba convencido de que el proceso de Transición se habría llevado a cabo sin rupturas ni grandes enfrentamientos sangrientos. Esta era la posición de Ayala, que deriva de su decenal filiación liberal y que choca frontalmente con la posición más intransigente de la oposición marxista, que concibe la Transición no como tal, sino como ruptura neta con el pasado franquista. Esta opción era inviable porque el mundo que dibuja el marxismo ha sido, en opinión de Ayala, derrotado por la misma Historia (Ayala, 2018: 149).

5 Para un estudio completo de las revistas y publicaciones que se ocupaban de política en la época de la Transición, véase Juan Pecourt (2008).

6 Muy enfáticamente, Aubert (2019, 139) apunta que ni *Triunfo* ni *Cuadernos para el diálogo* pudieron sobrevivir al triunfo de las mismas ideas que había propugnado.

Hay que añadir, tal y como subraya Moreno Pestaña (2012, 295),⁷ que el legado orteguiano fue el que más padeció el olvido durante los casi 40 años de dictadura. Es decir, que los intelectuales discípulos de Ortega no tuvieron más opciones que el exilio (inclusive interior) frustrante, a pesar de algunas excepciones ilustres como Julián Marías. Por lo tanto, ser un intelectual orteguiano en la Transición coincidía de forma casi paradójica con la condición de fiel *in partibus infidelium* que ya Ortega y Gasset (2008, 11) señalaba en las *Meditaciones del Quijote* como condición peculiar del pensador en España.

En el contexto político, social y filosófico que se acaba de describir, que por un lado requería a los intelectuales que marcaran las pautas morales e ideológicas del nuevo Estado, y por otro coincide con un cambio en la función del intelectual en la sociedad, se evidencia la desaparición de esta figura tal y como Ortega la había en cierta manera definido. Es más, Francisco Umbral en 1983, como recuerda Aubert (2016, 149-150), lamenta la postura esencialmente apolítica de los intelectuales del exilio de vuelta a casa, que en cierta manera eran los que habrían tenido que heredar la tradición intelectual liberal y en los que los intelectuales del interior reponían grandes expectativas. Ayala pide explicación a Umbral de su comentario y el escritor le contesta con una carta de asombroso desencanto⁸. En esta conyuntura de Transición, Ayala logró con cierto pragmatismo encauzar el magisterio de Ortega en una praxis intelectual que tal vez no haya realizado nada material, pero que por lo menos ha sabido delinear el futuro inmediato de España. Este proceso, sin embargo, empieza ya en pleno exilio cuando Ayala decide empezar a volver, ver con sus ojos y tocar con sus manos la realidad española⁹.

3. Ayala, intelectual orteguiano de vuelta a casa

En un conocido artículo de 1949, Ayala (2007, 193) se preguntaba: «Yo, español en América, ¿para quién escribo?». La respuesta que el granadino se da, en el curso de su texto, dando vueltas al tema del papel del intelectual en la sociedad, constituye el fundamento mismo en el que Ayala ha basado toda su actividad intelectual: a pesar del exilio y del olvido impuesto, nunca ha dejado de escribir por y para España y los españoles, que eran y son su público de referencia, a pesar de la universalidad del mensaje de la gran mayoría de sus

7 Véase también sobre este mismo tema Valera (1984) y Sesma Landrín (2001).

8 En su carta, Francisco Umbral escribe a Ayala que «ustedes fueron nuestra vida durante muchos años y, ahora que están aquí, apenas emergen ustedes (por decisión personal, claro, y raramente colectiva) de los suplementos literarios». La carta se conserva en la Fundación Francisco Ayala de Granada.

9 Tal y como recuerda Aubert (2016, 129), Francisco Ayala llegó a compartir mesa con Manuel Fraga el 1 de julio de 1963. En dicha ocasión, el granadino le aconsejó al Ministro que Franco se quedara con el encargo de Jefe de Estado y que se nombrara un Presidente de Gobierno, para separar formalmente el poder Ejecutivo de las funciones representativas del Estado. Este, para Ayala, era el primer paso hacia la fragmentación del poder franquista y la disolución del estado dictatorial. El consejo no fue tenido en cuenta por Fraga, que, de hecho, se opuso a la Ley Orgánica del Estado de 1967 que separaba la jefatura del Estado del Gobierno de la Nación en los títulos II y III. El rechazo de Fraga para este proyecto está breve y eficazmente resumido por Gallego (2008, 9-17), el cual hace remontar el proceso de transición al momento en que esta parte de la Ley Orgánica de 1967 se pone en práctica, es decir en 1973, cuando Francisco Franco nombró Presidente del Gobierno Luis Carrero Blanco. Como es bien sabido, este mismo año Carrero Blanco es asesinado por ETA y, en su lugar, se nombra Presidente del Gobierno a Carlos Arias.

trabajos y a pesar de afirmar que escribía en ese 1949 «Para todos y para nadie. [...] Nuestras palabras van al viento: confiemos en que algunas de ellas no se pierdan» (Ayala, 2007, 207).

Con el regreso a España, es consciente Ayala de que la situación poco cambia. La prueba la tenemos en el mismo artículo de 1949 en el cual afirma que «En resumidas cuentas, todo el que no sea un resuelto partidario del gobierno atrae la sospecha de pertenecer, dentro de la nación, al partido nefando e impreciso de la antipatria» (2007, 206). El intelectual, tal y como lo concibe Ayala, nunca es partidario resuelto del gobierno y, en cierta forma, siempre vive una forma de exilio, según donde físicamente se encuentre. Es esta la condición primordial del intelectual que deriva directamente del magisterio orteguiano, como ya he mencionado, de pensador *in partibus infidelium*. Y es este magisterio lo que determina el cauce de la actividad intelectual ayaliana a lo largo de su vida y en particular después de haber regresado definitivamente a España.

El mismo Francisco Ayala proporciona las coordenadas de su relación con Ortega y Gasset en 1983, cuando, con motivo del centenario del nacimiento del maestro, escribe:

(...) hacia 1925 o 1926, (...) empezaron a aparecer en el diario *El Sol* los ensayos que compondrían *La rebelión de las masas*, donde está descrito con lúcida profecía lo que este fenómeno vendría a cumplir del modo más espectacular y más atroz; lo que desde entonces, no ha cesado de desplegarse en maneras diversas y lugares distintos de nuestro mundo. Así, el libro de Ortega (...) presenta una actualidad inmarcesible, independientemente del momento en que fuera escrito y las concretas e inmediatas circunstancias sobre las que el autor apoyara su observación de una realidad en marcha. (...) la presencia en el terreno político de las masas que asombrarían y aterrorizarían al mundo ni se había comenzado a manifestar, ni era apenas previsible; y ahora, a la vista de ello, tiene que admirarse la gente, en España y fuera de España, de la perspicacia casi adivinatoria con que Ortega formuló hace cincuenta años el análisis y el pronóstico de lo que se nos venía encima. (2013, 354-355)

Las palabras de Francisco Ayala, además de subrayar la universalidad del legado orteguiano¹⁰, representan una declaración muy clara de una deuda intelectual que el granadino contrajo en sus años juveniles con Ortega. Y más, un magisterio, el del filósofo, que Ayala recoge y acoge, modula y personaliza, para nunca abandonarlo, aunque sí matizarlo con los años. Creo que no hay que insistir en lo acertado que es declarar la actualidad de un texto como *La rebelión de las masas*, al igual que el 1 de febrero de 1994 José Luis Abellán¹¹, en su columna del *El País*, trajo a cuenta *España invertebrada* para advertir del peligro de los nacionalismos (tanto español como vasco y catalán), en la época tan solo una velada amenaza, hoy un problema acuciante que ha paralizado la actividad legislativa del Parlament catalán de los últimos años y cuyas recaídas no tenemos exacta percepción de la intensidad que puedan tener.

10 Si aceptamos la definición que de un clásico proporciona Italo Calvino (1992), es decir un texto que no tiene barreras temporales y espaciales y cuyo mensaje siempre es válido en cualquier tiempo y época, *La rebelión de las masas* es a su vez un clásico de la ensayística en lengua española y un texto ejemplar en la confluencia entre filosofía y sociología, cauce este último en el que se mueve el mismo Ayala.

11 El artículo de Abellán se puede leer en la hemeroteca digital del periódico: <https://elpais.com/diario/1994/02/01/opinion/760057207_850215.html> (última consulta el 1 de abril de 2019).

La deuda de Ayala arraiga precisamente en los años en que Ortega escribía los artículos que iban a componer *La rebelión de las masas*. Como bien sabemos en esa época el joven granadino se integra a la tertulia de la *Revista de Occidente* y toca con la mano el pensamiento político y social que vertebra el célebre ensayo. El concepto de hombre-masa, que se escapa de cualquier categorización social y económica, y el consecuente papel que Ortega y Gasset encomienda a las élites, esas minorías selectas, que plasman sus ideas alrededor de la razón vital¹², constituyen las bases y los fundamentos intelectuales del futuro novelista, sociólogo y filósofo Francisco Ayala. Es este el legado de Ortega que sustenta la obra político-social de Ayala y que le confiere excepcional coherencia, continuidad y poder casi adivinatorio, cuando ya en la primera mitad de los años 60 veía como única salida del franquismo una Transición pacífica que desembocara en una monarquía parlamentaria en un contexto democrático liberal.

A la vuelta de su exilio, Ayala pone en marcha una praxis intelectual exquisitamente orteguiana. Es más, esta praxis ya se podía percibir a lo largo de su destierro, cuando, a partir de los años 60, el granadino empieza a viajar a España porque para poder escribir, opinar y aportar soluciones necesitaba ver las cosas. Es esta una deuda que Ayala atribuye a su trabajo académico de sociólogo. De estos viajes surge la primera edición de *España, a la fecha*, texto sobre el que volveremos más adelante. La praxis intelectual Ayala no la entiende única y solamente vinculada a la esfera académica. Rechaza, como Ortega, encerrarse en su Torre de Marfil y decide bajar a la calle, ser un escritor público, como afirmará en 1990 (2013, 17). Se da cuenta de que la única manera para que su voz pueda de alguna manera tener peso, para que su formar parte de una minoría selecta pueda tener sentido, es asegurarse una plaza pública. Al igual que en los años 20, la España de la Transición era una tierra de infieles para el intelectual, el cual «estaba llamado a predicar, y que debía predicar a la intemperie, en la plaza pública, en las páginas del noticiero cotidiano» (Ayala, 2013: 358). Estas palabras las dedica Ayala a Ortega, pero tienen relevancia para el mismo autor granadino. Por lo tanto, empieza a publicar con frecuencia en las tribunas de *Informaciones* y de *El País*. Desde las columnas de este último lanza cinco largos artículos que vertebrarán la segunda edición de *España, a la fecha*, publicada en 1977. Creo que es bastante evidente que el recurso de utilizar un periódico para “estrenar” las piezas que van a componer un ensayo es de clara raíz orteguiana¹³.

Con respecto a los contenidos, en cambio, la deuda de este texto es más bien con *España invertebrada*: ¿qué era el ensayo de 1921, sino el intento de poner un punto sobre la actualidad de España en la época, individuar sus dolencias y proponer una vía para encontrar la cura? Que es bien diferente de indicar cuál es esta cura; de hecho, el papel del intelectual no es cuidar al enfermo, sino dar al médico (el político, en este caso) las herramientas para hacerlo.

12 En el mismo texto citado, «Ortega y Gasset: su imagen, su estilo», Ayala escribe a propósito de la razón vital: «(...) procura un equilibrio de razón y vida que, contrapuestas como lo estaban en el pensamiento de Unamuno, se integran ahora para hacer de aquella una función de ésta, y por cierto la que sería función principal en la peculiarísima vida humana» (Ayala, 2013: 359)

13 No ha de extrañar que a la prensa escrita Francisco Ayala dedique su discurso de entrada en la RAE, *La retórica del periodismo*.

Lo que escribe Ayala con referencia a la esfera política y social tiene como punto de partida una posición despojada de ideología y que se sustenta en una profunda conciencia liberal¹⁴. Ayala actualiza durante toda su vida el discurso liberal orteguiano que, en cierto momento, se había estancado en los pantanos de la Historia de Occidente. En el «Prólogo para franceses» de 1937 de *La rebelión de las masas*, Ortega (1998, 135) no esconde que la democracia liberal, en la que bajo el amparo de la ley las minorías podían actuar y vivir, había dejado paso a «una hiperdemocracia en que la masa actúa directamente sin ley». Cuatro décadas y media más tarde, en 1981, en el famoso artículo «¿Libertad, para qué?», Ayala avisa de que la democracia solo es el sistema menos malo, pero «el que mejor garantiza la convivencia general, aquel en que la autoridad, sin abdicar de sí misma, reduce a lo indispensable la coacción del poder público, permitiendo así que cada cual, según el propio talante, se edifique su propio paraíso o su propio infierno privado» (Ayala, 2013: 140). La democracia liberal es el sistema que mejor garantiza la menor intervención del Estado en la vida del individuo, al que se garantiza el máximo desarrollo de sus aspiraciones y propósitos y en el que puede gozar del don supremo de la libertad. Sin embargo, la libertad es tal porque está reconocida y limitada por el Estado liberal, y «comporta una responsabilidad exigente en grado sumo» (Ayala, 2013, 139). Es este un punto fundamental del pensamiento liberal de Ayala porque remite directamente a la razón vital orteguiana y, en concreto, a *La rebelión de las masas*.

Cabe preguntarse en qué se evidencia esta «responsabilidad»: en el hecho de que ejercer la libertad significa decidir y decidir significa en última instancia vivir. Tal y como escribía Ortega (1998, 163): «Vivir es sentirse fatalmente forzado a ejercitar la libertad, a decidir lo que vamos a ser en este mundo. Ni un solo instante se deja descansar a nuestra actividad. Inclusive cuando desesperados nos abandonamos a lo que quiera venir, hemos decidido no decidir». «¿Libertad, para qué?» solo es uno de los ejemplos de cómo Ayala actualizó el discurso político de Ortega sin rechazarlo nunca. Hijo de otro tiempo, entre otras cosas Ayala ya no considera América como la hijastra de Europa y hace de su experiencia de vida en Estados Unidos un valor añadido a su reflexión sobre la democracia liberal. Tal vez, fue precisamente un excesivo ensimismamiento en Europa lo que no le permitía a Ortega ver en América una posible salida del infierno de finales de los años 30¹⁵. En la relación con América reside una de las más evidentes diferencias entre maestro y discípulo y, sobre todo, uno de los ámbitos en que mejor se aprecia el alcance del magisterio orteguiano y sus potencialidades como herramientas para interpretar el tiempo que se está viviendo¹⁶.

14 En el prólogo al VI volumen de las *Obras completas* de Ayala, Santos Juliá (Ayala, 2013, 17-18) recuerda el legado de otro pensador liberal español, tal vez el primero de su estirpe, Mariano José de Larra.

15 El eurocentrismo ciego de Ortega y Gasset constituye uno de sus límites más evidentes y ha proporcionado a sus detractores un espacio de crítica *a priori* ampliamente disfrutado (véase el demoledor artículo de Faber (2015)). Sin embargo, en la época en que Ortega escribía *La rebelión de las masas*, ya era un clásico casi universal de las ciencias políticas el ensayo de Toqueville (1993) sobre EEUU y la calidad de la democracia americana, con sus estrechos vínculos con el pensamiento de Stuart Mill (1970) contenido en *Sobre la libertad*. Esto para decir que la superioridad moral de Europa era algo indudablemente anacrónico y que ha limitado enormemente el horizonte de Ortega, pero no el alcance del orteguismo, como demuestra el mismo Ayala.

16 Son numerosas las columnas que Ayala, regresado a España, dedica a EEUU con el claro objetivo de dar a conocer los mecanismos (y los límites) de uno de los regímenes democráticos más sólidos del mundo. Véase Ayala (2013).

Asimismo, la experiencia académica de sociólogo, el exilio vivido sin grandes nostalgias y un sentido de la realidad fuera de lo común, hacen que el granadino esté perfectamente instalado en su tiempo, que sea hombre de su tiempo y pueda individuar los engaños y las trampas del presente para poder guiar a sus lectores. Entiende que el único sistema que puede garantizar progreso y bienestar es la democracia liberal, que cualquier otra alternativa conocida hasta la época solo constituiría un paso atrás. De hecho, nunca aboga por una vuelta al *statu quo* de 1936: el problema para Ayala no es entre República y Monarquía, sino en la recuperación de los valores y principios intelectuales más nobles del periodo republicano para adaptarlos al presente, o para que sean el punto de partida del nuevo Estado democrático liberal. Esta mirada, que implica un diálogo entre pasado y futuro, que tiene en el pasado una referencia y en el futuro un objetivo, es a mi modo de ver un rasgo evidente de la razón vital de Francisco Ayala porque concibe el futuro como oportunidad y el pasado como recurso constructivo. De hecho, en la edición de 1965 de *España, a la fecha*, el granadino se hace premonitor del futuro de España, imaginando y avisando de cuál sería el único camino posible para que el país recuperara la democracia y se integrara en la Comunidad Europea.

Finalmente, merece la pena, si bien brevemente, abordar el tema de la integración de España en Europa. Ortega ha sido uno de los pensadores que más tinta ha dedicado a profetizar una única entidad política que incluyera los viejos Estados nacionales europeos, una entidad en la que la diversidad entre los pueblos se respetara en la base de un sentimiento común de ciudadanía continental. Las páginas más contundentes que dedica a Europa, Ortega las escribe en el periodo de entreguerras, es decir, después de la gran tragedia continental de 1914-1918, en la que España no participa, pero que el filósofo percibe como suya también. Ortega ve en la integración de España en Europa la única vía para que el país salga de su secular aislamiento y particularismo, del cual la neutralidad en la Primera Guerra Mundial fue un ejemplo. Sin entrar en detalles, se puede afirmar que Ortega ha sido uno de los padres de la actual Unión Europea, aunque su visión fuera más ideal que práctica¹⁷.

Ayala recoge el legado europeísta orteguiano muy tempranamente, como atestigua la conferencia que el 14 de enero de 1931 lee en Ginebra, con el título «Sobre el punto de vista español ante la propuesta de una unión federal europea», en la que se expone la posición española frente a la propuesta de una Unión federal europea avanzada por Francia en 1930¹⁸. En ella, Ayala intenta encontrar un equilibrio entre lo que puede verse como proyecto hegemónico francés y una real oportunidad que tendrían las naciones europeas de superar su secular nacionalismo y hacer frente común reforzándose la una con la otra. De manera significativa, el granadino acaba su larga intervención citando precisamente a Ortega y Gasset:

17 Véase como fuente primaria Ortega y Gasset (2015) y como fuente crítica: Sebastian Lorente (1994), Fioraso (2005) y García Fernández (2017).

18 La conferencia está publicada en Ayala (1931). Se leyó en el marco de los trabajos de la Asamblea de la Sociedad de las Naciones de 1931, llamada a debatir, entre otras cosas, el *Memorandum sur l'organisation d'un régime d'union fédérale européenne* presentado en el mayo de 1930 por el Ministro de Exteriores francés, Aristide Briand. En el memorando los 27 Estados europeos miembros de la Sociedad de las Naciones reconocen la necesidad de constituir «entre peuples d'Europe, d'une sorte de lien fédéral qui établisse entre eux un régime de constante solidarité» (9). A pesar de no haberse concretado en la década de los 30, el memorando de Briand fue retomado y utilizado como punto de partida en la segunda posguerra mundial para la creación de la CEE (hoy UE), que nació en Roma en 1957.

Pues solo hemos conseguido en este trabajo brindar al público unas cuantas sugerencias acerca de las grandes directrices sobre que debe marchar la opinión y la acción española ante el Memorándum Briand para la organización de un régimen de Unión federal europea, cuyo proyecto ha de ser, sin duda, eje de la política internacional en los años venideros, y cuya decisión –según afirma en su último libro José Ortega y Gasset–, es lo único que «volvería a entonar la pulsación de Europa». (Ayala, 1931, 21)

En 1985, al hablar de Europa en el momento en que la integración de España a la CEE se lleva a cabo, Ayala supera tanto el idealismo orteguiano como sus débiles resistencias juveniles expuestas en la citada conferencia, y da una salida práctica al europeísmo que había configurado su pensamiento político en las décadas pasadas. En un artículo del 12 de junio de 1985, el granadino celebra sin eufemismos la reciente firma de los tratados y del acta de adhesión de España en la Comunidad Europea, que se hará efectiva el 1 de enero de 1986:

[...] para España la admisión a ese club ha sido, no hay duda, un hecho de gran alcance histórico, cuya importancia apenas si podemos calcular todavía, por cuanto que, sacando a este país nuestro del prolongado aislamiento y marginación en que se ha mantenido desde que perdiera la hegemonía imperial, lo sitúa otra vez en el terreno de las realidades contemporáneas. (Ayala, 2013, 920)

Esto implica que España «entra a compartir de lleno las decisiones históricas» (2013, 917), hecho de gran importancia para un país que hasta 10 años antes vivía en el más antihistórico régimen dictatorial europeo. Asimismo, Ayala ve en la adhesión de España a la Comunidad Europea la superación definitiva no solo del nacionalismo español, sino también de los nacionalismos locales, ya que el centro de las decisiones se movería de Madrid a Bruselas y, por eso, desaparecerían por completo «los recelos de imposición cultural ejercida desde el centro de la Península» (Ayala, 2013, 919). Creo que no hace falta decir que, leídas hoy estas palabras, nuestro pensador haya cometido pecado de excesivo optimismo y confianza.

4. ¿Se pueden definir continuidades y rupturas con Ortega y la etapa del exilio?

Según la muy conocida ley de la conservación de la masa, nada se crea y nada se destruye, sino que todo se transforma. El pensamiento de Ortega sobrevive al mismo Ortega, se hace orteguiano y se transforma en otra cosa por medio de sus discípulos. Entre ellos, Francisco Ayala. Más que de continuidades, habría que hablar de desarrollo y actualización, de una puesta al día de una manera de pensar e interpretar el mundo y el papel del intelectual en la sociedad. Los medios a disposición en los años 20 no eran los mismos que en los años 70 y 80. Sin embargo, la importancia de la élite, de las minorías selectas sigue vigente. El intelectual tiene que adaptar su discurso a la Historia y a la tecnología. Era algo que Ortega en su tiempo, y Ayala en el suyo, sabían perfectamente. El granadino, por lo tanto, se puede definir como un intelectual orteguiano de vuelta a casa, por dos razones:

1) en la praxis nunca renuncia a su compromiso y a lanzar su voz en la plaza pública para iluminar el camino de sus lectores, incluso cuando sus ideas pueden encontrar el desacuerdo de la mayoría: Ayala sabe que no es un político y, por eso, puede prescindir del consenso;

2) en las ideas: el pensamiento liberal, el europeísmo, la centralidad del intelectual y la necesidad de una interacción dialógica entre pasado y futuro son las principales marcas orteguianas en Ayala, que le permiten analizar el presente sin aferrarse al espacio cómodo y simplificador de las ideologías.

Sin embargo, él no se limita a ser portavoz o alumno diligente de su maestro: modula las ideas orteguianas, se apodera de ellas, las encaja en la nueva realidad de su tiempo y les da nueva vida. Las quita del estanco en que se habían encallado a finales de los años 30 para transformarlas y de esta manera adquiere, Ayala, su propia voz. Una voz de extrema coherencia, adherida a la realidad y capaz de una lucidez vital a veces sorprendente.

Bibliografía

- Abellán, J. L. (1994), «España invertebrada. Estado de la cuestión», *El País*, 1 de febrero de 1994. [https://elpais.com/diario/1994/02/01/opinion/760057207_850215.html] consultado el 1 de abril de 2019]
- Ayala, F. (2018), *Transformaciones. Escritos sobre política y sociedad en España, 1961-1991*, Edición, estudio preliminar y notas de Alessio Piras, Granada: Fundación Francisco Ayala/Universidad de Granada.
- Ayala, F. (2013), *Obras completas vol. VI: De vuelta en casa (Colaboraciones en prensa, 1976-2005)*, Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Ayala, F. (2007), *Obras completas vol. III: Estudios literarios*, Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Ayala, F. (1931), «Sobre el punto de vista español ante la propuesta de una unión federal europea», *Revista general de legislación y jurisprudencia*, Madrid: Editorial Reus.
- Baby, S. (2018), *El mito de la transición pacífica. Violencia y política en España (1975-1982)*, Madrid: Akal.
- Calvino, I. (1992), *Perché leggere i classici*, Torino: Einaudi.
- Faber, S. (2015), «Biografía de un hombre masa: ¿qué le debe España a Ortega y Gasset?», *Res Pública. Revista de historia de las ideas políticas*, vol. 18 num. 1, pp. 227-241.
- Fioraso, N. (2005), «Europa come soluzione. Europa come problema. Il pensiero politico di Ortega y Gasset», en: Marcolungo, F. L. (ed.), *Identità europea e libertà*, Padova: Cleup, pp. 195-206.
- Gallego, F. (2008), *El mito de la transición. La crisis del franquismo y los orígenes de la democracia (1973-1977)*, Barcelona: Crítica.
- García Fernández, L. (2017), «La Europa latente de José Ortega y Gasset. Análisis y valoración de su Idea de Europa», *Bajo palabra. II Época*, 17, pp. 597-618.
- Glondys O. e Quaggio G. (2017), «Del compromiso ideológico a la sociedad de consumo reconciliada: los intelectuales y la transición cultural española», en: González Madrid D., Ortiz Heraz M. y Pérez Garzón J. S., *Actas del XIII Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea*, Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 2918-2924.
- López Pintor, R. (1981), «Los condicionantes socioeconómicos de la acción política en la transición democrática», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 15, pp. 9-32.

- Martín, F. J. (2013), «Filosofía y crisis de la modernidad en *Realidad*», en: Castillo Ferrer, C. y Rodríguez Gutiérrez, M. (eds.): *Realidad. Revista de ideas (Buenos Aires, 1947-1949)*, Granada: Fundación Francisco Ayala/Universidad de Granada.
- Memorandum sur l'organisation d'un régime d'union fédérale européenne*, Archivo de las Naciones Unidas de Ginebra [<https://www.wdl.org/es/item/11583/>], consultado el 08/04/2019].
- Molinero, C. e Ysàs, P. (2018), *La Transición. Historia y relatos*, Madrid: Siglo XXI.
- Ortega y Gasset, J. (2017), «Vieja y nueva política», en: Ortega y Gasset, J.: *Obras completas tomo 1 (1902-1925)*, Madrid: Taurus.
- Ortega y Gasset, J. (2015), *Meditación de Europa y otros ensayos*, Madrid: Alianza Editorial.
- Ortega y Gasset, J. (2011), *España invertebrada*, Barcelona: Austral.
- Ortega y Gasset, J. (2008), *Meditaciones del Quijote*, Madrid: Revista de Occidente/Alianza Editorial.
- Ortega y Gasset, J. (1998), *La rebelión de las masas*, Madrid: Revista de Occidente/Alianza Editorial.
- Pecourt, J. (2008), *Los intelectuales y la transición política. Un estudio del campo de las revistas políticas en España*, Madrid: CIS.
- Jiménez, J. R. (2000), *Segunda antología poética*, Barcelona: Espasa Libros.
- Juliá, S. (2017), *Transición. Historia de una política española (1937-2017)*, Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Juliá, S. (1994), «Orígenes sociales de la democracia en España», *Ayer*, 15, pp. 165-188.
- Sebastian Lorente, J. (1994), «La idea de Europa en el pensamiento político de Ortega y Gasset», *Revista de Estudios Políticos*, 83, pp. 221-245.
- Sesma Landrín, N. (2001), «José Ortega y Gasset: del exilio exterior al exilio interior (1936-1955)», en: Gil Encabo F. y Ara Torralba J. C. (coords), *La España exiliada de 1939: actas del congreso "Sesenta años después" (Huesca, 26-29 de octubre de 1999)*, Zaragoza: Instituto Fernando el Católico, pp. 651-660.
- Stuart Mill, J. (1970), *Sobre la libertad*, Madrid: Alianza Editorial.
- Valera, F. (1984), «Tránsito de Ortega por escena política de España», *Cuadernos de investigación histórica*, 8, pp. 203-214.
- Toqueville, A. (1993), *La democracia en América*, Madrid: Alianza Editorial.

MATERIALES

Carlos Astrada frente a la tercera visita de Ortega a la Argentina

Carlos Astrada regarding Ortega's third visit to Argentina

MARTÍN PRESTÍA*

Resumen: El presente trabajo tiene como propósito poner de relieve un aspecto de la tercera visita de Ortega y Gasset a la Argentina aún desconocido por la crítica: la recepción de las lecciones que el español dictara en Amigos del Arte por parte de Carlos Astrada (1894-1970), quien fuera uno de los mayores filósofos argentinos del siglo XX, introductor de la filosofía de Martin Heidegger a la Argentina y difusor del pensamiento de Edmund Husserl y Max Scheler. La recensión de las lecciones por parte de Astrada apareció en un artículo publicado en el diario nacionalista *El Pampero* bajo el título de "El Centauro y los Centauristas. La originalidad del señor Ortega y Gasset" el 23 de noviembre de 1939, que hemos encontrado en el curso de nuestras investigaciones y que presentamos a continuación. La misma siguió el tono general de «marginación» con el que Ortega fue recibido por el ambiente

Abstract: This paper aims to highlight an aspect of Ortega y Gasset's third visit to Argentina, still unknown by critics: the reception of the lessons he dictated in Amigos del Arte by Carlos Astrada (1894-1970), one of the most important Argentine philosophers of the twentieth century, the main introducer of Martin Heidegger's philosophy to Argentina, and a spreader of Edmund Husserl and Max Scheler's thought. The review of the lessons appeared in an article published in the nationalist newspaper *El Pampero* under the title "El Centauro y los Centauristas. La originalidad del señor Ortega y Gasset" on November 23, 1939, which I have found in the course of my investigations. It shares the general tone of "marginalization" with which Ortega was received by the Argentine intellectual and academic environment. Likewise, this reception is one of the instances of a complex philosophical rela-

Recibido: 30/05/2019. Aceptado: 10/07/2019.

* El autor es Maestrando (etapa de tesis) en Ciencia Política por la Universidad Nacional de San Martín (IDAES-UNSAM) y Doctorando en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA), con una Beca Doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Es Profesor Adjunto de Ciencia Política en la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales (UCES) y Profesor Adjunto de Historia Económica Contemporánea en la Universidad Nacional de Lomas de Zamora (UNLZ). Es Director e Investigador del Círculo de Estudio "Comunidad, mito, poesía. Contornos de lo político" (IDAES-UNSAM) e Investigador del Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Universidad de Buenos Aires (IIGG-UBA). Su principal línea de investigación actual es la filosofía política de Carlos Astrada. Es autor del Estudio Preliminar y compilador del libro *Carlos Astrada. Escritos escogidos. Artículos, conferencias, ensayos, manifiestos (1916-1943)* [En prensa]. Publicaciones recientes: "Del «Año del Libertador» a la «Campana Echeverría»: las figuras de Carlos Astrada y Héctor P. Agosti en la disputa por la historia nacional", *Monograma. Revista Iberoamericana de Cultura y Pensamiento*, n. 3, noviembre de 2018, pp. 101-120 y "Universidad y *ethos* nacional. La Reforma universitaria de 1918 en el pensamiento de Carlos Astrada", *Questiones de Ruptura. Revista interdisciplinaria de las Ciencias Sociales de América Latina*, vol. 2, n°1, enero-junio de 2018, pp. 82-98. E-mail: martinprestia@gmail.com.

intelectual y académico argentino. Asimismo, esta recepción es una de las instancias de una compleja relación filosófica del argentino con la figura del español, que en el presente trabajo sólo podemos aspirar a apuntar brevemente.

Palabras clave: José Ortega y Gasset, Carlos Astrada, filosofía argentina, existencialismo.

tionship between the Argentine philosopher and Ortega, which in the present work I can only aspire to briefly point out.

Keywords: José Ortega y Gasset, Carlos Astrada, Argentinian Philosophy, existentialism.

El tercer viaje de Ortega y Gasset a la Argentina es, como puede inferirse del célebre trabajo de Tzvi Médin (1994, 123 ss.), un viaje ambiguo. La disciplina filosófica argentina, que tanto le debía en su despliegue —fundamentalmente a raíz de la visita inaugural, de 1916—, recibe al madrileño con la sospecha de que su palabra no tiene ya el ademán creador que le reconocía antaño. La que una vez fuera «la nueva generación» americana, portadora de una «nueva sensibilidad» y protagonista de la Reforma universitaria de 1918, no lo admite ya en la galería triunfal de sus «maestros». En contraste, mientras los ambientes específicamente intelectuales prácticamente no recogen el eco de su visita, la popularidad orteguiana crece sostenida y ampliamente, lo cual se comprobó en sucesivas reediciones de algunos de sus libros de años anteriores. De ese modo, “a pesar de la marginación que sufrió Ortega especialmente por parte de los círculos académicos profesionales, su obra continuó siendo parte esencial de la cultura argentina en esos años flacos para el autor en lo personal” (Médin, 1994, 131). El trabajo de Médin tiene la virtud de mostrar que, para comprender ese doble aspecto del tercer viaje orteguiano —de «marginación» al mismo tiempo que de «vigencia», si bien en dos ámbitos distintos—, es necesario considerar tanto los motivos que hacen a la estricta disciplina filosófica como los políticos y, en sentido amplio, “culturales”.

En las lecciones de 1939 pronunciadas en Amigos del Arte Ortega tiene que aclarar —una vez más— que lo que él hace es, ante todo, filosofía, y no literatura, y la defensa de esa acusación es un claro síntoma del lugar en que los filósofos argentinos, en pleno proceso de profesionalización, lo han colocado¹. Así, en la cuarta lección decía: “[p]erdóneme que les diga —y lo saben quienes de antiguo me leen o me escuchan—, yo no hago nunca sólo literatura. No porque me parezca mal la literatura sino porque ella no es mi quehacer” (Ortega y Gasset, [1939] 2009: 310). Y reforzaba esa idea al finalizar la sexta y última de las lecciones impartidas en 1939 en aquella institución, recurriendo a su célebre imagen del «centauro» y con un dejo irónico:

[y] por eso me importan tan poco discusiones como esa discusión que se discute, no en los pueblos creadores pero sí en los otros, discusión que durante toda mi vida me acompaña humilde y caricaturesca como si fuera una sombra, [...] la discusión, señores, de que si soy literato o filósofo. [...] ¿Por qué no de ser, en definitiva, imposible saber si soy lo uno o lo otro? ¿Por qué no había de ser centauro de ambos? Se trataría no más de una especie nueva, suponiendo que fuera nueva —que no lo es ni mucho menos—, pero no quiero ampararme en nombres demasiado famosos; se trataría en

1 Sobre la profesionalización de la filosofía argentina, cf. Alberini (1949), Oviedo (2005), Pró (1965), Romero (1950; 1952), entre otros.

todo caso de una especie insólita. Y como el espíritu, cualquiera sea su dosis genial o modesta, es siempre fecundo, quiere decirse que, centauro yo, mi influjo suscitaría algunos centauritos, a quienes tal vez no les fuese del todo mal en la vida... (Ortega y Gasset, [1939] 2009, 362).

Como es sabido, mucho había contribuido al distanciamiento de los ambientes filosóficos la poco comprendida sugestión orteguiana contenida en los artículos “La pampa... promesas” y “El hombre a la defensiva”, escritos en 1929 tras su segundo viaje a la Argentina. Asimismo, más allá de las cuestiones que atienen a la labor filosófica, Ortega fue presa de su indefinición ante el franquismo y la Segunda Guerra Mundial. Los ambientes republicanos y democráticos le exigen una toma de partido, que no llega, mientras que algunos grupos católicos, nacionalistas y pro-franquistas reivindicaban, de manera un tanto paradójica, su pensamiento —como es el caso emblemático de Máximo Etchecopar, con quien Ortega tuvo una fuerte vinculación por estos años, pero también Marcelo Sánchez Sorondo y César Pico, entre otros (Médin, 1994, 126-7). En paralelo, se produce un alejamiento de Ortega de la revista de marcada tendencia aliadófila *Sur*², de la que otrora fuera un referente, como así también de reconocidos intelectuales republicanos como Francisco Romero —por motivos relacionados con la edición de sus libros (Médin, 1994, 125). La imposibilidad de Ortega de obtener una cátedra en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, la pérdida de su sueldo fijo como asesor de la editorial Espasa-Calpe, la fugaz reconciliación y nueva ruptura con el diario *La Nación* y los intentos truncos por lanzar una editorial como la que había llevado adelante en España coronan un ciclo de decepciones, distanciamientos y fracasos (Campomar, 1997, 146-7; Zamora Bonilla, 2002, 444-6). El tercer viaje de Ortega es, así, uno de sus períodos más oscuros, y en una carta a Victoria Ocampo fechada el 9 de octubre de 1941 le confiesa: “sin posible comparación atravieso la etapa más dura de mi vida” (Médin, 1994, 124)³.

Todo lo que hemos dicho hasta aquí es conocido por cualquier estudioso de Ortega. En el presente escrito pretendemos poner de relieve un aspecto de ese viaje aún desconocido por la crítica: la recepción de las lecciones que el madrileño dictara en Amigos del Arte por parte de Carlos Astrada (1894-1970), quien fuera uno de los mayores filósofos argentinos del siglo XX, principal introductor de la filosofía heideggeriana a nuestro país, y difusor del pensamiento de Edmund Husserl y Max Scheler. En ese sentido, el presente artículo no quiere ser sino la introducción a un documento, “El Centauro y los Centauristas. La originalidad del señor Ortega y Gasset” (1939), texto que presentamos a continuación⁴. La breve recensión de las conferencias en Amigos del Arte por parte de Astrada —a tono con el modo en que Ortega fue recibido por el ambiente intelectual y académico— se engarza

2 Apenas desatada la guerra, la revista dirigida por Victoria Ocampo dedicará un número especial a la conflagración, tomando una activa posición militante a favor de los aliados, lo que contrastaba con la postura indefinida de Ortega.

3 Para una exposición exhaustiva de la tercera visita de Ortega a la Argentina y sus diversas intervenciones públicas, como así también la recepción de las mismas por parte de diversos periódicos y revistas culturales, cf. Campomar (2016).

4 El texto es también desconocido por la crítica astradiana; lo hemos encontrado en el curso de nuestras investigaciones en torno a la obra y vida del filósofo argentino.

como un eslabón más a la compleja relación del argentino con la figura del español, que aquí sólo podemos aspirar a apuntar brevemente⁵.

Ortega y Gasset en la trayectoria intelectual de Carlos Astrada

Como sugeríamos algunos renglones más arriba, Ortega y Gasset fue, junto a Miguel de Unamuno y, en menor medida, Eugenio D'Ors, parte de aquella serie de maestros que la generación reformista «se dio a sí misma», según el célebre pasaje del Manifiesto Liminar de 1918⁶. De esas jornadas formó parte activa Astrada, integrando el ala libertaria, romántica y vitalista de la Reforma, que buscó impugnar la hegemonía que la Iglesia católica tenía en Córdoba sobre la cultura y la educación —en términos amplios, no sólo universitaria⁷. Asimismo, la formación juvenil de Astrada tuvo lugar en el ámbito de una reacción contra el positivismo, la filosofía e ideología dominantes en el país. En ese sentido, el ala de la Reforma que integraba nuestro autor también alzó la bandera de lo que se pretendía una más amplia y adecuada concepción de la tarea científica y el pensamiento humanos.

El problema del positivismo era medular en Buenos Aires y La Plata, donde dominaba los claustros universitarios. La importancia que desde el decanato y la cátedra tuvieron los filósofos Alejandro Korn y Coriolano Alberini en la devaluación del positivismo —desde antes, incluso, de la Reforma universitaria— no puede subestimarse (Velarde Cañazares, 2013: 65), como así tampoco la actuación de Rodolfo Rivarola, decano de la facultad de Filosofía. El primer viaje de Ortega a la Argentina se engarzó a la reacción contra el positivismo que estamos describiendo⁸. La impugnación que Ortega realizara del positivismo le valió entreverarse en una disputa pública con Alberto Palcos, que defendía posiciones cercanas a las de José Ingenieros —que era el principal destinatario de los ataques de Ortega y decidió no entrar en la polémica de manera directa⁹. No obstante, la importancia del primer

5 Más allá de la presencia textual de Ortega en los escritos astradianos, falta aún un estudio que pueda mostrar las posibles influencias del madrileño en el argentino y, aún, las afinidades temáticas entre ambos.

6 “La juventud vive siempre en trance de heroísmo. Es desinteresada, es pura. No ha tenido tiempo aún de contaminarse. No se equivoca nunca en la elección de sus propios maestros. Ante los jóvenes no se hace mérito adulando o comprando. Hay que dejar que ellos mismos elijan sus maestros y directores, seguros de que el acierto ha de coronar sus determinaciones. En adelante solo podrán ser maestros en la futura república universitaria los verdaderos constructores de alma, los creadores de verdad, de belleza y de bien” (Roca, 1918, 79).

7 Para una mirada de la relación de Carlos Astrada con el movimiento reformista universitario de 1918, en la que se incluye una serie de breves consideraciones en torno a la influencia de Ortega entre la «nueva generación», cf. Prestía (2018).

8 José Ortega y Gasset llegó a la Argentina en julio de 1916 y permaneció hasta finales de año, pasando por varias ciudades: la capital del país, La Plata, Rosario, Mendoza, Tucumán y la propia Córdoba, por nombrar las principales escalas de su viaje. Para una exposición exhaustiva del primer viaje de Ortega y sus diversas intervenciones públicas —conferencias, cursos, artículos—, como así también la recepción de las mismas por parte de diversos periódicos y revistas culturales, cf. Campomar (2009).

9 En un curso dictado durante los primeros meses de 1916, antes de la llegada del madrileño al país, Ingenieros menciona a Ortega, colocándolo a la cabeza del grupo de “los neokantianos españoles” que “cultivan el derecho y no desdeñan las matemáticas”, “no profesan las ciencias naturales” y “entienden ejercer una función moral y política”. Ingenieros admite además que, aunque no se ha “exteriorizado aún en obras filosóficas, su influencia cultural es ya muy apreciable”. Como parte del grupo destaca, además del “distinguidísimo profesor José Ortega y Gasset”, a “Manuel G. Morente, Luis de Zulueta, Domingo Barnés, Francisco Rivera y Pastor, De los Ríos y otros jóvenes”. La mención de Ortega, halagüeña, es en realidad ambigua, dada la caracterización gene-

viaje del español no se limitó a ello. Ortega dictó una serie de conferencias fundamentales para el despliegue de la filosofía en nuestro país, introduciendo, entre otros autores alemanes, a Edmund Husserl, Max Scheler y Heinrich Rickert, al tiempo que dedicó un curso a la *Crítica de la razón pura* de Kant. Asimismo, Ortega legó una serie de términos que se harían verbo y carne en el movimiento reformista: la «nueva generación» y la *nueva sensibilidad*, que venían a ensamblarse con el modernismo latinoamericano y el juvenilismo romántico de *Ariel*¹⁰. Como habrían de reconocer muchos años después los propios Korn (1936: 280) y Alberini (1949: 73) recordando la visita de 1916, Ortega y Gasset resultó, entre nosotros, «más que un hombre, un acontecimiento». Su presencia en la obra juvenil astradiana es innegable: durante la década de 1920 el argentino lo cita copiosamente, e incluso toma parte de su lenguaje para desarrollar sus propias ideas, siempre con sentido crítico¹¹. En sus textos juveniles celebra en el madrileño al hombre preclaro de la «nueva sensibilidad», al “espíritu de vanguardia y fino avizor de las variaciones que se insinúan en la sensibilidad contemporánea” (1924, 185), a “una de las mentes más calificadas de esta hora ortal de la sensibilidad de nuestro tiempo” (1926, 2).

En 1927 el filósofo argentino gana una beca para el perfeccionamiento de sus estudios en Europa y parte hacia Alemania en busca de recibir de primera mano la formación filosófica que, hasta ese momento, había cultivado en gran parte de manera autodidacta. En su primer semestre en Colonia asiste, en la Facultad de Filosofía, a las determinantes lecciones de Max Scheler sobre *Antropología filosófica*. Con él pronto traba una relación de amistad y discipulazgo, hasta que la muerte arrebató al maestro el 19 de mayo de 1928, segando la órbita vital de un pensador que, con tan sólo 53 años, se encontraba en la plenitud de sus posibilidades, perfilándose como una de las mentes más poderosas y penetrantes de Alemania. Tras el deceso de Scheler, Astrada se radica en Friburgo, donde se produce el encuentro determinante con la filosofía «existencial» de Martin Heidegger, que estaba en el centro de las discusiones filosóficas a raíz de la publicación de *Sein und Zeit* [*Ser y tiempo*] (1927), su obra señera. A partir de entonces, y hasta el final de sus días, la producción astradiana no abandonó la senda abierta por el filósofo de Messkirch: incluso las críticas que desliza —al «segundo» Heidegger, por ejemplo— son realizadas bajo la órbita de su pensamiento. También en Friburgo estudia con Edmund Husserl —con quien entabla una relación de

ral que hace Ingenieros del neokantismo y de la labor del grupo: “[a]lgunos universitarios jóvenes, convencidos de que no hay tradición filosófica española han creído de provecho introducir en España una de las escuelas que están de moda en Europa. Dado el profundo sentimiento antifrancés de los españoles, en vez de acudir a Bergson optaron por el neokantismo de Marburgo, su equivalente alemán como filosofía ecléctica, equidistante de la atrasada escolástica española y del naturalísimo científico muy resistido en España” (Ingenieros, [1916] 1957: 93). Precisamente este “naturalismo científico” era la posición que encarnaba Ingenieros.

10 La bibliografía en torno a este tema en la obra de Ortega y Gasset es muy numerosa; para una síntesis del modo en que esos y otros conceptos fueron apropiados por la vanguardia cultural latinoamericana, cf. Médin, T (1994: 16 ss.). Asimismo, prácticamente toda la bibliografía especializada en torno a la generación reformista coincide en señalar, junto al español, los afluentes arielista y modernista.

11 Una mirada rápida a los títulos de algunos trabajos de la época —y también de años posteriores— lo confirma: “La deshumanización de Occidente” (1925); “Imperativo de Plasticidad” (escrito en 1926 y publicado en 1927), “Meditación de Rumipal” (escrito en 1935 y publicado en 1939); “Para un Programa de Vida Argentina” (1943). A ello hay que sumarle la utilización de algunos términos típicamente orteguianos, tales como «nueva sensibilidad», «nueva generación», «fondo insobornable», entre otros.

amistad—, Nicolai Hartmann, Helmuth Plessner, Oskar Becker, Martin Hönecker y Fritz Kauffmann. En diciembre de 1930 retorna a Colonia y se matricula en la Universidad de Bonn, donde asiste a un curso de Estética con Friedrich Behn hasta que debe emprender el regreso a su país, en 1931, impelido por las condiciones económicas desfavorables. En sus cuatro años de estadía Astrada estrechó vínculos, dentro y fuera de los claustros, con filósofos de la talla de Hans-Georg Gadamer, Otto Bollnow, Herbert Marcuse, Ernesto Grassi, Karl Löwith, Eugen Fink, Richard Kroner y Wilhem Szilazi, entre otros¹².

Aún radicado en Alemania, y en los años siguientes a la muerte de Max Scheler, hasta 1931, Astrada dedica tres artículos a las últimas direcciones de la filosofía de quien fuera su maestro. De ellos destacamos “Max Scheler y el problema de una antropología filosófica” (1928) en el cual, tras presentar los lineamientos esenciales de la concepción scheleriana del ser humano y su «puesto en el cosmos», menciona las indagaciones de “otros filósofos representativos” tales como Simmel y Ortega y Gasset —de quien cita “Vitalidad, alma, espíritu” (1924)—, que confirmarían la necesidad de establecer una antropología filosófica como punto de partida de toda otra indagación filosófica. En ese sentido, uno de los puntos interesantes de estos artículos reside en la inicial impugnación de las posiciones heideggerianas de *Sein und Zeit*, amparado en las críticas y objeciones que desliza el propio Scheler. La analítica existencial heideggeriana recorre una senda del pensar divergente a la de una antropología filosófica, que por esos años nuestro autor creía el desarrollo necesario de una filosofía «a la altura de los tiempos». Así, en las primeras líneas de su artículo “La problemática de la filosofía actual” (1929) —en lo esencial, una reseña del célebre debate de Davos protagonizado por Martin Heidegger y Ernst Cassirer— menciona la “fundamentación de la metafísica” y la “antropología filosófica” como las “dos direcciones básicas” del pensamiento filosófico alemán contemporáneo. De esa relación afirma: “[I]a interrogación sobre la metafísica se funda en la interrogación acerca del hombre. La Metafísica por tanto ha de ser referida a la antropología filosófica” (Astrada, 1929, 115). Estas lecturas tentativas hallaron su “criba ontológica” —según feliz expresión de Guillermo David (2004, 79)— recién en *El juego existencial* (1933), primer libro de Carlos Astrada, en el que saluda a Heidegger como “el filósofo de más significación de occidente, en la hora actual” (Astrada, 1933a, 9). En él realiza un ajuste de cuentas, en nombre de la analítica existencial del *Dasein*, con toda su formación filosófica previa: Max Scheler, Georg Simmel, Edmund Husserl, Wilhem Dilthey y José Ortega y Gasset.

En lo que concierne a nuestro tema, en el capítulo III, “Coexistencia y oposición sujeto-objeto”, Astrada expresa que el punto de vista de Ortega en torno a la relación del «yo» y los «otros» “no es más que el inoperante de la «Einfühlung»”, esto es, “la «proyección sentimental» o «endopatía» de los psicólogos alemanes” (Astrada, 1933a, 92). Para Astrada, tal visión queda alejada de toda posibilidad de dar con la estructura ontológica de la existencia que, en tanto «estar en el mundo», es siempre un existir con otros, un «coexistir». En ese sentido, “[I]a endopatía, tal como nos dice Heidegger, no constituye el coexistir, sino inversamente es a base de este último que aquella es posible, siendo motivada (y aún más, justificada) por obra de los modos deficientes y predominantes del coexistir” (Astrada, 1933a,

12 Para una rica exposición biográfica de los años de estadía europea de Carlos Astrada, ilustrada con numerosas piezas de su correspondencia personal, cf. David (2004, 45-78).

91). Y ya comentando directamente a Ortega dice que de sus afirmaciones “está ausente la menor sospecha de la verdadera estructura ontológica de la existencia; vale decir, de que la comprensión de los «otros» yace implicada en la comprensión del ser de la propia existencia” (1933a, 92). Por último, Astrada apunta también, siempre en línea con la problemática desplegada por Heidegger y de manera crítica, que en el “escritor español” —y el uso de esa expresión para caracterizar a Ortega no es casual— “no hay estricta discriminación entre vida y existencia” (1933a, 92). Que en su primer libro dedique tanto espacio a la impugnación de una visión a la que considera “inoperante” —y a un “escritor”— nos habla, en verdad, de la importancia de la figura de Ortega y Gasset y del influjo que su palabra irradiaba sobre el público filosófico local.

En el mismo 1933 realiza otro ataque a la filosofía orteguiana. Aparece en el marco de la edición de la conferencia de Astrada “Heidegger y Marx. La historia como posibilidad fundamental de la existencia humana”, dictada en el año anterior, y en la que apuntaba a establecer un vínculo entre el “el más grande metafísico occidental de esta hora”, y “el economista teórico y revolucionario práctico de tan hondo influjo en el área histórica de las discusiones y luchas del presente” (1933b, 1053). Esa línea, interrumpida durante las décadas de 1930 y 1940, habría de ser, en definitiva, la indagación a la que dedicó buena parte de su filosofía política final, tras su viraje al marxismo, y que sintetizó bajo el nombre de «humanismo de la libertad». En una nota a pie de página de la edición de la conferencia citada critica, un tanto apresuradamente —cosa que, lamentablemente, fue en Astrada una práctica habitual que resintió parte de sus desarrollos—, la noción de «circunstancia» de Ortega, al considerarla ajena a una indagación ontológica como las que alcanzan Marx y Heidegger y, como tal, insuficiente (1933b, 1058).

Creemos, sin temor a incurrir en una exageración, que lo que está detrás de estas críticas es, a un tiempo, cierta pretensión de «liderazgo» filosófico en el ámbito hispanoparlante, como así también una disputa por la autonomía intelectual de Latinoamérica, particularmente de Argentina¹³. De algún modo, la impugnación se trata de un secreto «parricidio», gesto y proceder ante el que prácticamente todo filósofo de fuste se encuentra en su vida. No obstante, más allá de las modulaciones de carácter personal —donde entra a jugar incluso la vanidad—, estos movimientos pueden leerse como otros tantos episodios del proceso de profesionalización de la disciplina filosófica argentina.

Las líneas que planteamos se ven confirmadas al año siguiente, en junio de 1934, cuando Astrada escribe una violenta diatriba con motivo de la publicación del trabajo de Ortega “Guillermo Dilthey y la idea de la vida” en *Revista de Occidente*¹⁴. En su ensayo, Ortega menciona al filósofo Francisco Romero¹⁵ como el primer autor que ha presentado una exposición sobre el pensamiento diltheyano en habla castellana:

13 Cabe destacar que, por estos años, Astrada comienza a elaborar su pensamiento en torno al “ser nacional” argentino, con el artículo “La existencia pampeana” (1934).

14 El ensayo de Ortega fue publicado originalmente en los números 125, 126 y 127 de la *Revista de Occidente* en noviembre, diciembre y enero de 1933 y 1934 respectivamente.

15 Francisco Romero y Carlos Astrada aún mantenían vínculos por esos años, que se romperán hacia el final de la década por motivos políticos. Un testimonio de esa relación es la carta que José Babiní, matemático e historiador de la ciencia, le envía a Romero el 27 de abril de 1934, en la que menciona el ensayo de Ortega y refiere haber comentado con Astrada “el desconocimiento de Ortega respecto a las contribuciones americanas

[a]] corregir estas pruebas veo el anuncio de un ciclo de tres lecciones que sobre Dilthey habrá dado a estas horas D. Francisco Romero en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires. Tal curso habrá sido la primera contribución hispánica —el autor nació en España— al estudio de Dilthey, y es seguro que, además, será muy estimable trabajo, dadas la serenidad y cuidadosa información de este excelente profesor (Ortega, [1933] 2004, 249).

El artículo de Astrada, “Contribución argentina y española sobre Dilthey. El caso del filósofo español Ortega y Gasset”, pretende responder al juego de «precursiones» que plantea Ortega. Así, tras criticar la tan declamada “originalidad” de Ortega y realizar un comentario sobre la explicación —y justificación— del “retardo” de éste en llegar al pensamiento de Dilthey, termina por reclamar la «paternidad» en la introducción de Dilthey al español. Aunque la cita es algo extensa, vale la pena reponerla para poner de manifiesto el carácter virulento, francamente irónico, de la pluma astradiana:

[e]] señor Ortega dice, en una de las notas a la primera parte de su trabajo, que “no ha sido traducida al español, que yo sepa, ni una sola línea de Dilthey” y que “no habrá más de cuatro o cinco personas, si las hay, en el mundo de habla española, que conozcan su obra”

[...] Habrá sido, sin duda, una sorpresa para el escritor español que una de las “cuatro o cinco personas” que conocen a Dilthey se le haya anticipado en contribuir a su estudio. Pero se consuela haciendo constar que el señor Romero es español. Para el señor Ortega tenía suma importancia dar a entender que, en lo que a labor intelectual respecta, España es la metrópoli y la Argentina y los demás países latinoamericanos sus colonias. Digamos que el señor Romero no sólo se ha anticipado a su compatriota con ese ciclo de tres clases sobre Dilthey (iniciadas el 22 de noviembre), sino que en 1930 publicó un artículo sobre “Guillermo Dilthey” en [la revista] *Humanidades* de La Plata. En dicho artículo el señor Romero se refiere al carácter de la labor de Dilthey y hace algunas consideraciones en torno a la concepción de la psicología de éste. Hasta aquí la contribución española sobre Guillermo Dilthey. Ahora vamos a documentar una contribución argentina al estudio y conocimiento de la obra del ilustre creador de las “Ciencias del espíritu” (Astrada, 1934, 9).

A continuación, Astrada pasa revista pormenorizadamente a sus propias «contribuciones» a la difusión del pensamiento de Dilthey al español, que se inician con un trabajo que data de 1927. Las repetidas incursiones en el pensamiento de Dilthey evidenciarían, según Astrada, que la suya es una “sostenida preocupación por el pensamiento del germano”, que llevó a colocarlo, desde un primer momento, en “un lugar de primer rango en la filosofía contemporánea”. Con ello recalca que “en el «mundo de habla española», fue un argentino, que

de Dilthey” —aunque aclara: “[l]a pretensión de que Ortega conociera la conferencia de Astrada [“El aporte gnoseológico de Dilthey”, dictada el 28 de octubre de 1932 en la Facultad de Ciencias Económicas de la ciudad de Rosario] [...] solo aparecida publicada extractada en diarios locales, es excesiva y sólo se le puede ocurrir a Astrada que en general juzga algo despectivamente a Ortega” (Romero, 2017: 73).

sepamos, quien primero se ocupó de Guillermo Dilthey” (1934, 9)¹⁶. El artículo de Astrada continúa —no sin cierto patetismo y pedantería— con una crítica de la labor de traducción llevada adelante por la biblioteca de *Revista de Occidente*, que Ortega dirige. Una vez más, lo que se disputa con ello es la autonomía intelectual del continente americano; sus filósofos, en trance de profesionalización, pueden acudir a las fuentes originales, y ello “sin vernos obligados a acudir a las traducciones no siempre cuidadas y a veces malas que publica la biblioteca de esa revista” (1934, 9).

El tercer viaje de Ortega

Astrada repetirá algunos de estos gestos en la tercera y última visita de Ortega a nuestro país, en el texto que presentamos a continuación, “El Centauro y los Centauristas. La originalidad del señor Ortega y Gasset”. El artículo fue publicado con el pseudónimo de “Braulio Marín” en el diario nacionalista *El Pampero* el día 23 de noviembre de 1939, es decir, algunas semanas después de la última de las lecciones pronunciadas por Ortega en Amigos del Arte ese año, que el argentino comenta. *El Pampero* defendía posiciones neutralistas en la guerra, que se combinaban con abiertas simpatías por el Eje. Por ese entonces Astrada colaboraba aún con la revista *Sur* y el diario *La Nación*, medios aliadófilos y tradicionales tribunas de pensamiento orteguiano —lo que puede explicar, en parte, el uso de pseudónimo. No obstante, su última colaboración con la revista de Victoria Ocampo será, precisamente, en noviembre de 1939 (*Sur*, n°62, Año IX), con el artículo “La antropología filosófica y su problema”, mientras que el último ensayo publicado en el diario de la familia Mitre será “Rilke y la muerte propia”, el 14 de abril de 1940. Presumiblemente, la interrupción de las colaboraciones se deba a la posición que ambos medios adoptan en la conflagración bélica, que contrastará con la participación de Astrada en diversas publicaciones periódicas y círculos político-culturales «neutralistas», algunos de ellos germanófilos, durante los primeros años de la década de 1940.

En efecto, el filo de las décadas de 1930 y 1940 encuentra a Astrada desempeñando actividades de «militancia» nacionalista, compartiendo espacios con intelectuales de similar tendencia, muchos de ellos católicos —él, que desde su juventud había sido rabiosamente anti-clerical y ya en sus años de reformista había impugnado el tomismo. Incluso publica algunos artículos en medios afines a esa cosmovisión, que muchas veces se completaba con una posición hispanista —como el periódico *Cabildo* y la revista *Nueva Política*. Asimismo, en el trienio 1940-1942 firma varios manifiestos y proclamas junto a los ya citados Máximo Etchecopar, Marcelo Sánchez Sorondo y César Pico —además de Homero Guglielmini, Nimio de Anquín, Leonardo Castellani, Ramón Doll y Leopoldo Marechal, entre otros. En el contexto de la Segunda Guerra Mundial y con un gobierno nacional fraudulento y de tendencia aliadófila los debates específicamente filosóficos quedan en un segundo plano y gana lugar la proclama por la neutralidad en el conflicto bélico y la «defensa de la soberanía». En ese sentido, son también los años previos al surgimiento del

16 En honor a la verdad, quien primero se ocupó del pensamiento de Dilthey en español fue Francisco Giner de los Ríos, en 1913 (Anderson Imbert, 1935, 144).

peronismo, movimiento político que catalizará a buena parte de esos grupos y, ya desde el Estado, los colocará bajo su égida —incluyendo al propio Astrada¹⁷.

En “El Centauro y los Centauristas. La originalidad del señor Ortega y Gasset”, Astrada continúa sus furibundas críticas al español, sin ahorrar denuestos a sus colegas sudamericanos. En las lecciones dictadas en Amigos del Arte, Ortega había abordado, principalmente, algunas dimensiones de su sociología filosófica —como los conceptos de «lo social», «uso», «hecho social» y las distinciones entre el «hombre» y la «gente»—, como así también consideraciones más vastas en torno a la vida humana sobre las que aquellas se emplazan —la vida como «realidad radical» y «quehacer incesante» y el ser humano como *faciendum* antes que *factum*. Como lo sugiere el título del texto astradiano, las críticas, antes que específicamente filosóficas, están dirigidas contra los “alardes de originalidad” de Ortega; según Astrada, en sus conferencias el madrileño no habría hecho sino repetir algunas líneas de la filosofía heideggeriana, en particular las relativas al “mundo humano circundante”¹⁸.

Astrada le concede a Ortega ideas originales, de vuelo filosófico —aunque aclara, mordaz, que son de filosofía “chica”. Entre ellas destaca la noción de «proyecto vital», también llamada «programa de vida» en estas conferencias, de líneas afines a la problemática heideggeriana de la «autenticidad» o «propiedad» desplegada en *Sein und Zeit* —aunque en Heidegger ello tomará prontamente el carril de la «decisión anticipadora de la muerte», del todo ajena a Ortega¹⁹.

En su segunda conferencia, Ortega introduce su idea de «proyecto vital» del siguiente modo:

[e]l hombre no puede dar un solo paso sin anticipar, con más o menor claridad, dado su porvenir, todo lo que va a *ser*, se entiende —lo que ha resuelto ser en su vida entera. De modo que sobre el más sencillo de nuestros actos gravita íntegro el programa o proyecto general de nuestra vida que, claro está, puede cambiar —lo que digo es que cada acto va inspirado o informado por un programa integral de vida tal vez hoy distinto del de ayer. De modo que antes de hacer algo está ya ahí, en nuestra mente, una figura previa, un personaje imaginario que inspira a ser: un

17 Si bien la presencia de Astrada en el peronismo en el plano de la cultura es innegable —y puede especularse quizás sin demasiado temor a equivocarse que intentó ser una línea rectora del plano ideológico de tal movimiento político—, su labor filosófica no puede reducirse sin más a la de un “legitimador” del proyecto político justicialista. El peronismo, creemos, conmocionó de raíz su labor vital, en él advirtió las posibilidades de redención humana —como antes le había ocurrido con la Revolución Rusa y más tarde con la Revolución China— y a él se encolumnó desde el lugar que le estaba dado existencialmente, por temperamento y temple anímico, en función de una serie de «afinidades electivas» con su pensamiento y aspiraciones que el movimiento parecía desplegar. Para una mirada en torno a las diversas aristas de la compleja relación de Astrada con el peronismo, cf. David (2004: 141 ss.).

18 Es interesante notar que el propio Astrada identifica que existe un problema con la forma orteguiana de concebir la originalidad, constatación que invalidaría las pretensiones del español —como apunta el argentino—... como asimismo las críticas de Astrada, quien también ha bebido de las «fuentes germánicas» para calmar su sed filosófica.

19 Astrada seguirá a su maestro de Friburgo en este punto; su libro *El juego metafísico. Para una filosofía de la finitud* (1942) será depurada síntesis de más de una década de reflexiones en torno a la problemática mentada, siempre bajo la inspiración de Heidegger.

plan de existencia. Y este plan de vida, esto que yo llamo *programa o proyecto vital*, gravita sobre el más sencillo de nuestros actos, siendo él quien lo resuelve, quien lo determina (Ortega y Gasset, [1939] 2009, 288; énfasis original).

Tras la noción de «proyecto vital» se despliega la idea de que, arrojada hacia el futuro, la vida es “quehacer incesante” ([1939] 2009, 296). Ello compone un llamado a la identificación del quehacer que es, en cada caso individual, el auténtico —en vistas de la realidad radical que es «mi vida», «la vida de cada cual»— y a la creación —que es, antes que nada, creación de uno mismo, de esa “imagen o idea que en nosotros se ha formado del que tenemos que ser” ([1939] 2009, 297). En ese sentido, aclara Ortega, “cuál sea nuestro *quehacer* no nos es impuesto, sino que tenemos que elegírnoslo nosotros. Y eso —«tener que elegir»— es el quehacer de los quehaceres” ([1939] 2009: 296; énfasis original). Claro que ello no se despliega sobre un terreno infinito, sino que es la circunstancia la que traza, en definitiva, el perfil de nuestro quehacer, de nuestras posibilidades inmanentes. El ser humano “es siempre descendiente y heredero” ([1939] 2009, 355), vive en un mundo social que está ya labrado y nace a un conjunto de «usos» que son, precisamente, los que permiten que “el individuo vulgar tenga, en efecto, una vida, no genial, no personal, no plenamente auténtica, pero *algo así* como una vida; y logran, impiden que se anule él y se pierda en su propia inanidad” ([1939] 2009, 354; énfasis original).

El imperativo de autenticidad que propone Ortega tiene sus «afinidades electivas» con el pensamiento astradiano. Su aquilate está dado en la consigna pindárica «llega a ser el que eres», tan cara a ambos. En el caso de Astrada, sin embargo, el imperativo de autenticidad se ve prontamente referido, a lo largo de toda la década de 1940, a una indagación filosófico-política en torno al ser nacional y el establecimiento de las bases de un «programa de vida» argentino, que cristalizará en *El mito gaucho* (1948), una de sus obras más célebres. En ella describe, primeramente, la particularidad ontológica de la existencia argentina; según Astrada, el ser humano argentino tiene a la pampa como paisaje originario, que “no es exclusivamente el medio físico” sino “una definida modalidad o estructura existencial del hombre argentino”, “constituto de su estructura ontológica” (1948, 14). Si el ser humano, por “la estructura esencial de su existencia [...] es primariamente un ser distante, excéntrico, es decir que, para él, el ser de su existencia es lo más lejano, al contrario de su vida psico-física, que es lo más próximo e inmediato” —y leemos en esta línea argumental la influencia heideggeriana en lo que respecta a la analítica existencial del *Dasein*—, el ser humano argentino, en razón del paisaje al que se ve arrojado en su existencia, la desolación telúrica de la pampa, es “doblemente excéntrico”, un “ser de la lejanía”, “una sombra en fuga y dispersión sobre su total melancolía, correlato espiritual de la infinitud monocorde de la extensión” (1948, 11). Por ello, si la revelación y posesión de su existencia están dadas al hombre por un retorno, por “un retomar o asir su ser desde ese alejamiento ontológico”, el hombre argentino, en cambio, no puede en principio recuperarse, disperso en la melancolía totalizadora de la extensión pampeana (1948, 11). En *El mito gaucho*, Astrada traslada la caracterización de la peculiaridad ontológica del ser humano argentino al decurso histórico-político nacional. Según el pensador argentino, la inclinación del hombre pampeano a la dispersión estaría plasmada históricamente en una generación —la del ‘80—, desertora de su propio destino y vicaria de modos de existencia

ajenos, que desarrolló una “civilización de transplante” que convirtió a la pampa en un “*Hinterland* colonizado de acuerdo a las exigencias y para satisfacer las necesidades de la metrópoli europea” (1948: 36). Como reverso de la misma moneda, surgieron en nuestro país “formas institucionales y políticas informadas por principios y doctrinas extrañas a nuestra idiosincrasia y a nuestra realidad histórica” (1948, 36). De allí que “nuestra tarea” de argentinos sea “iluminar una presencia, una intención humana; ver al trasluz un ser, vale decir un ademán ontológico con sus raíces telúricas y espirituales, consignado a su órbita peculiar y con su posible proyección temporal”, histórica (1948, 9). Siguiendo a Martin Heidegger, Astrada plantea que, para un pueblo, una posibilidad de Historia [*Geschichte*] no puede abrirse en el presente sino cuando se proyecta como su futuro una posibilidad no advenida u oculta de su pasado. El libro está abocado, entonces, a retomar un contacto con el «ser argentino» —contenido en un «mito» originario y prospectivo— como posibilidad de una existencia «propia», en una argumentación que no puede evitar, pese a los forcejeos, recaer en cierto esencialismo.

Es en *El mito gaucho*, precisamente, donde encontramos la vindicación tardía de Ortega, a quien caracteriza, a la par que a su círculo, como un faro en medio del oscurantismo franquista:

[f]elizmente, como compensación y contrapeso de ese espíritu cavernícola, que pretende ahogar la cultura española en una especie de Hurdes escolásticas, está ahí la valiosa labor de Ortega y Gasset, mente abierta a las más fecundas corrientes del pensamiento europeo, el espíritu más libre y universal que en filosofía, haya dado España. En su séquito, y en el dominio de la actividad filosófica, también cabe señalar destacados exponentes de la “España peregrina”, incorporados ya a la vida intelectual de varios países de Hispano-América (Astrada, 1948, 101).

Siendo Astrada por ese entonces un intelectual que brinda su apoyo al peronismo, el comentario debe considerarse también en el marco de las discusiones libradas con los sectores que, al interior de ese movimiento político, defendían posiciones confesionales, en la disputa por su dirección cultural. El comentario fue quitado por Astrada de la edición de 1964 —es cierto: Ortega había muerto en 1955— y, según Guillermo David (2004, 88), su hijo Rainer tenía órdenes expresas de su padre de remover toda referencia a José Ortega y Gasset, Miguel de Unamuno y Gabriel Marcel de futuras reediciones de *El juego existencial*, por haber perdido esos autores “toda relevancia filosófica”.

Carlos Astrada, como tantos otros filósofos argentinos que se formaron por los años en que el influjo orteguiano fue mayor y que luego participarían del proceso de profesionalización e institucionalización de la filosofía, menospreció, a la postre, los alcances del pensamiento del español. Más sincero —y, francamente, también más justo— fue, por ejemplo, Luis Juan Guerrero (1899-1957), quien, en el prólogo a su *Estética operatoria en sus tres direcciones*, su obra señera, tras acusar la influencia, entre otros, de Vico y Hegel, de Husserl, Heidegger y Szilazi, estampó las emotivas palabras: “...y por detrás de todos estos reconocimientos, la proteica figura de Ortega y Gasset, de quien se podría decir como de Herder, al final de la época de Goethe y Hegel, que ya lo hemos olvidado a fuerza de estar presente en todos nosotros” ([1956] 2008, 14).

Referencias

- Alberini, C. (1949) “Sesión inaugural del Primer Congreso Nacional de Filosofía”. En A.A.V.V. (1950). *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Tomo I, Sesión de Clausura. Buenos Aires: Universidad Nacional de Cuyo.
- Anderson Imbert, E. (1935). “El pensamiento de Francisco Romero” [“Voluntad de sistema y pensamiento inquisitivo”]. En Speroni, J. L. (2001). *El pensamiento de Francisco Romero*. Buenos Aires: Edivéryn.
- Astrada, C. (1924). “El nuevo esteticismo”. En *Valoraciones*, n°III, abril de 1924, La Plata, pp. 178-185.
- Astrada, C. (1926). “Pettoruti, artista de vanguardia”. En *Clarín*, Año I, n° 1, 30 de agosto de 1926, Córdoba, p. 2.
- Astrada, C. (1929). “La problemática de la filosofía actual”. En *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*, Año 16, n° 7-8, septiembre-octubre de 1929, pp. 115-125.
- Astrada, C. (1933a). *El juego existencial*. Buenos Aires: Babel.
- Astrada, C. (1933b). “Heidegger y Marx. La historia como posibilidad fundamental de la existencia humana”. En *Cursos y Conferencias. Revista del Colegio Libre de Estudios Superiores*, Año II, n°10, abril de 1933, Buenos Aires, pp. 1053-1060.
- Astrada, C. (1934). “Contribución argentina y española sobre Dilthey. El caso del filósofo español Ortega y Gasset”. En *La capital*, Rosario, 1 de junio de 1934, p. 9.
- Astrada, C. (1948). *El mito gaucho*. Buenos Aires: Ediciones Cruz del Sur.
- Campomar, M. (1997). “Los viajes de Ortega a la Argentina y la Institución Cultural Española”. En Molinuevo, J. (coord.). (1997). *Ortega y la Argentina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Campomar, M. (2009). *Ortega y Gasset en la curva histórica de la Institución Cultural Española*. Biblioteca Nueva, Madrid.
- Campomar, M. (2016). *Ortega y Gasset. Luces y sombras del exilio argentino*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- David, G. (2004). *Carlos Astrada. La filosofía argentina*. Buenos Aires: El cielo por asalto.
- Guerrero, L. J., (2008). “Prólogo”. En *Estética operatoria en sus tres direcciones*. Buenos Aires: Las cuarenta.
- Ingenieros, J. (1957). *La cultura filosófica en España*. Buenos Aires: Elmer.
- Korn, A. (1936). *Influencias filosóficas en la evolución nacional*. Buenos Aires: Editorial Claridad.
- Médin, T. (1994). *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ortega y Gasset (2004). “Guillermo Dilthey y la idea de la vida”. En *Obras Completas*. Tomo VI (1941-1955). Madrid: Taurus. [1933-4].
- Ortega y Gasset (2009). “El Hombre y la Gente [Curso de 1939-1940]”. En *Obras Completas*. Tomo IX (1933-1948). Obra Póstuma. Madrid: Taurus.
- Oviedo, G. (2005). “Historia autóctona de las ideas filosóficas y autonomismo intelectual: sobre la herencia argentina del siglo XX”. En *La Biblioteca*, 2-3. Buenos Aires: Biblioteca Nacional de la República Argentina, pp. 76-97.

- Pró, D. (1965). “Periodización del pensamiento argentino”. En *Cuyo. Anuario de Historia del Pensamiento Argentino*, 1. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía, pp. 7-42.
- Prestía, M. (2018). “Universidad y *ethos* nacional. La Reforma universitaria de 1918 en el pensamiento de Carlos Astrada”. En *Questiones de Ruptura. Revista interdisciplinaria de las Ciencias Sociales de América Latina*, vol. 2, n°1, enero-junio de 2018, pp. 82-98. ISSN: 2538-9645.
- Roca, D. (1918). “La juventud argentina de Córdoba a los hombres libres de Sudamérica” [Manifiesto Liminar]. En Kohan, N. (1999). *Deodoro Roca, el hereje*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Romero, F. (1950). “Sobre la normalidad filosófica”. En *El hombre y la cultura*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- Romero, F. (1952). “Indicaciones sobre la marcha del pensamiento filosófico en la Argentina”. En *Sobre la filosofía en América*. Buenos Aires: Ed. Raigal.
- Romero, F. (2017). *Epistolario (Selección)* (Comp.: Jalif, C.). Buenos Aires: Corregidor.
- Velarde Cañazares, M. (2013). “La joven vanguardia filosófica argentina de la década de 1920”. *Anuario de Filosofía Argentina y Americana* (Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina), n° 3: 61-87.
- Zamora Bonilla, J. (2002). *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza Janés.

El Centauro y los Centauristas. La originalidad del señor Ortega y Gasset (1939)*

CARLOS ASTRADA**

Con una insistencia monótona, rayana en el mal gusto y en la aspereza del papel de lija, el señor Ortega y Gasset, en las seis conferencias de “Amigos del Arte”, ha dejado asomar, entre las construidas metáforas de su estilo barroco, las puntas y aristas de un fastidio, de un enojo, cuya exteriorización llegó a fatigar al auditorio. El escritor español está enojado, a lo que dejan sospechar sus palabras, por opiniones vertidas irreverentemente entre nosotros acerca de su persona, de su oratoria, de sus ideas filosóficas, y de la presunta originalidad de estas. Le preocupa demasiado lo que dice “la gente”, la cháchara anónima, el chisme oficioso.

El ex profesor de la Universidad Central parece que está muy disgustado con sus modestos colegas argentinos, que se habrían mostrado remisos en reconocer y acatar su infalibilidad filosófica; en proclamar arrodillados, turulatos ante la pujanza creadora de su “genios”, que recién con él se hace algo que valga la pena en filosofía. Porque debemos tomar nota de que nadie, ningún filósofo o sociólogo del pasado ni del presente ha sido capaz de decirnos, ni aproximadamente, lo que es “el hecho social”. Tampoco nadie lo dirá o repetirá después de haber escuchado al señor Ortega, porque éste, tan lleno de pensamientos “propios”, de atisbos geniales, de comprobaciones extraordinarias (como esa de que los ingleses enseñaron a leer el latín a los europeos continentales y aquella de que un dandy, naturalmente inglés, inventó el impermeable... y mister Chamberlain el paraguas) tenía tantas cosas “novísimas” que decir, y era tan escaso el tiempo de que disponía, que “la gente” salió en ayunas en lo que respecta a la naturaleza y estructura del “hecho social”. Y esto, a pesar del empeño con que él nos previene: “atención, sed todo oídos, porque esto que voy a decir, tan importante, tan esencial, se enuncia por primera vez desde que los hombres filosofan”. No cabe mayor irreverencia que permitirse discutir o meramente suponer si el

* Publicado en el diario *El Pampero*, Buenos Aires, 23 de noviembre de 1939, con el pseudónimo “Braulio Marín”, que Astrada retomará más de veinte años después, en la revista *Kairós* que publicara junto a su discípulo Alfredo Llanos. Se trata del primer artículo conocido en que utiliza tal pseudónimo.

** Carlos Astrada (1894-1970), es considerado uno de los mayores filósofos argentinos del siglo XX, introductor de la filosofía de Martin Heidegger a la Argentina y difusor del pensamiento de Edmund Husserl y Max Scheler.

señor Ortega es literato o filósofo, o más literato que filósofo, o más filósofo que literato (o menos filósofo que original) cuando en realidad él es ambos a la vez, es —según propia y modesta confesión— el “Centauro”. Es decir, es literato para los filósofos, filósofo para los literatos... y unidad original (la enteleguía del Centauro) para sí mismo y el vulgo que le quema incienso. Pero el “Centauro”, como nos hizo saber desde muy arriba en un alarde de jactanciosa fecundidad, ha procreado aquí “centauritos”, escindidos, imperfectos que, por la mañana son profesores en la Facultad de Filosofía y Letras y, por la tarde, aspirantes a cracks en el Hipódromo. Es evidente que el señor Ortega está decepcionado de algún discípulo, de algún “centaurito” —uno de los muchos con que nos ha obsequiado su “logos espermático”— cuya pezuña equina ha confundido el prado florido con la pista... Error explicable en un ejemplar de la progenie del “Centauro”, es decir, de un ser cuya unidad está hecha de dualidad, de duplicidad. Esta doble esencia del “Centauro” explica también ciertas actitudes... El señor Ortega nos confesó que desde su segundo viaje al país se siente un desterrado de nuestra ciudad (“de esta tierra porteña”), ¡hasta tal punto se había identificado con Buenos Aires! Era tan sincero y conmovedor su afecto a nuestro país, que en sus seis “clases” no pudo ocultar su encono contra los porteños. Y todo porque le han dicho (“se dice”) que se lo ha discutido.

Discutirlo a él, sobre todo si él, el “Centauro”, es filósofo o literato, tales discusiones, son propias —nos lo dijo hinchado de “genio”— de “países no creadores” (quiso decir “inferiores”). Efectivamente, todavía (y del todo en ciertos círculos de rastacueros) somos un país de asimilación, curioso, plástico, y porque lo somos, y sin crítica, vienen a hacer su agosto los Marañón, los Almagro de San Martín, los Ludwig, y otros Ludwigs para uso y fruición de las horteras internacionales, de las masas cosmopolitas dementalizadas. Por este camino tan fácilmente abierto llega también el señor Ortega (amén de innúmeros cómicos de la lengua) con un bazar de “novedades” que quiere hacer pasar como de propia fabricación. De creerle, se dedica a crear ex-nihilo nada menos que la filosofía. Con él, algún día, con los textos en la mano, tendremos que arreglar cuentas, exhibiéndolo como lo que es: un repetidor de los verdaderos filósofos creadores.

Aquí, en la Argentina, se expone filosofía, se repiensen problemas, pero se cita a los filósofos que se expone, discute y critica. En cambio el señor Ortega presenta concepciones e ideas filosóficas ajenas como propias, disfrazándolas, envolviéndolas, para que los incautos o semi-informados no las reconozcan, en las imágenes de su barroquismo tan lleno de circunloquios, de digresiones tendientes a despistar... Así, literalmente, ha despojado a Simmel, a Bergson, a Scheler, a Dilthey y, ahora, a Heidegger. En sus recientes clases de “Amigos del Arte” se ha andado, haciendo piruetas literarias, por las ramas de la filosofía existencial heideggeriana, pues su tema fue el del mundo humano circundante, ya magistralmente analizado e interpretado por Heidegger (“la co-existencia de los otros y el cotidiano estar con otro”). Pero el señor Ortega, muy suelto de cuerpo, dijo que las ideas que enunciaba no tenían nada que ver con eso que “algunos, por ahí, habían dado en llamar filosofía existencial”. Naturalmente, que no se trataba de esta como testimonio válido para su concepción de la “voluntad de poderes”. Parodiando filosofía puesto que a tales elucubraciones le faltaban las raíces y el tronco. El “Centauro” andaba a horcajadas sobre las ramas, flotantes, llevadas y traídas por el viento de las metáforas, de las digresiones, de los alardes de originalidad.

Después de todo, es propio de “países no creadores”, como el nuestro, dudar de la envidia creadora del señor Ortega, y máxime cuando él mismo se encarga de convencernos de ella. Nietzsche, ya envuelto por las sombras de la demencia, fue sorprendido en uno de esos raros momentos de lucidez que tenía, exclamando con gran fuerza: “¡esos españoles, esos españoles han querido ser demasiado!” (duda nietzscheana, quizás, en aceptar este hecho la frase de Nietzsche, debemos decir: “¡este señor Ortega, este señor Ortega quiere ser demasiado original y con recursos muy poco originales!”) (duda acerca de la validez y vigencia que pueda tener la idea de originalidad que se ha forjado el señor Ortega). No es que el conferencista de “Amigos del Arte” carezca de ideas de su propia cosecha. Concedemos que las tiene, y muy sugestivas, y que hasta podemos llamarlas filosóficas, tales como su idea del “hombre interesante”, del “nuevo saludo” que están inventando los ingleses para reemplazar al clásico de dar la mano, del “proyecto vital”, y de “lo social” encarnado en el “agente del tráfico”, etc., etc. Todas estas son, ciertamente, ideas filosóficas, pero que pertenecen, lo mismo que su genial inventor, al género chico filosófico (una idea original que recomendamos al señor Ortega para cuando quiera referirse a Kant, a Rousseau, a Simmel, Bergson, Scheler y Heidegger).

RESEÑAS

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon.381461>

SÁNCHEZ CUERVO, A. (ed.) (2017), *Liberalismo y socialismo. Cultura y pensamiento político del exilio español de 1939*, Madrid: CSIC, 190 págs.

A lo largo de la obra *Liberalismo y socialismo*, editada por Antolín Sánchez Cuervo, se presentan un conjunto de contribuciones filosóficas e históricas especialmente novedosas, cuyo objetivo fundamental radica en aportar claridad conceptual en torno a los dos conceptos políticos que aparecen en su título y que con demasiada frecuencia han sido malinterpretados o simplificados. En este sentido, lo que esta obra ofrece es una mirada de perspectivas que permiten analizar en qué medida la obra de multitud de filósofos y pensadores exiliados, tras la guerra civil española, permiten enriquecer y apreciar la evolución conceptual de ambas categorías. Fue precisamente la experiencia de la *extra-territorialidad* la que generó las tensiones a partir de las cuales una larga lista de autores – Ortega y Gasset, Ferrater Mora, José Medina Echavarría, Fernando de los Ríos... - redefinirán sus posiciones en torno a las categorías que dan el título a esta obra colectiva. Por este motivo, el objetivo que subyace a estos trabajos explica la perspectiva que adquiere su enfoque. Todas las aportaciones aparecidas en esta obra conjugan el análisis filosófico más teórico con el estudio biográfico más histórico. Al fin y al cabo, es necesario atender a las particularidades vitales de cada uno de estos intelectuales para determinar en qué medida su posicionamiento respecto a los diferentes agentes históricos en liza, condicionó la evolución de sus posiciones filosóficas. Pese a ello, la presencia de los aspectos biográficos en el pensamiento de los autores en cuestión no obsta para negar que

aquella influencia sea recíproca. Sus propias posiciones teóricas, así como sus cosmovisiones filosóficas, establecieron los patrones semánticos a través de los cuales estos autores metabolizaban los desafíos históricos de su tiempo.

Como plantea Antolín Sánchez Cuervo al inicio de la introducción a esta obra, la pertinencia de este trabajo deriva del abuso semántico al que se han visto sometidas las categorías de liberalismo y socialismo en el ámbito de la historia del pensamiento político. Contrarrestar dicha tendencia y establecer las bases conceptuales que permitan su implementación rigurosa exige interpretarlas en el contexto del conflictivo siglo XX. Al fin y al cabo, las tensiones políticas agonísticas que se desarrollaron a mediados de siglo amenazaron, precisamente, con desdibujar las bases éticas y políticas de ambas posiciones. En el caso del liberalismo, por adaptarse a una estrategia de moderación demasiado permisiva con la expansión del nazismo durante los años treinta, cuyo total fracaso sería certificado con el estallido de la Segunda Guerra Mundial. En el caso del socialismo, por su permanente tendencia a radicalizarse y desdibujar sus límites con los movimientos revolucionarios soviéticos. Dentro de estas tensiones y fricciones a través de las cuales las ideologías, las cosmovisiones y las posiciones teóricas personales interactúan entre sí, la obra que tenemos entre manos se propone enriquecer el debate histórico a partir de las contribuciones del pensamiento y la filosofía española.

El primero de los autores abordados esta obra es el del filósofo español, exiliado voluntariamente a finales de 1936, Ortega y Gasset. Jorge Novella Suárez, dedica su contribución “Ortega en su laberinto: Liberal y expatriado” a bosquejar la evolución intelectual de Ortega, estableciendo como hilo conductor la idiosincrasia que en su obra adquiriría la noción de liberalismo. Tras una primera etapa *liberal-socialista*, a lo largo de sus obras *Meditaciones del Quijote* o *España invertebrada*, Ortega propone una crítica a los males de la patria a través de una integración en una Europa cuyos ideales - ciencia, ética y estética - representaban el modelo a seguir. Ahora bien, detrás de esta crítica y propuesta se encuentra una particular comprensión del liberalismo. La vocación de excelencia, de racionalidad y auto-superación que subyace al hombre liberal no es incompatible con su participación en la vida política. Al fin y al cabo, plantea Jorge Novella, el liberalismo de Ortega siempre se ha adaptado a las tareas políticas que era preciso afrontar en su tiempo. No obstante, la radicalización de la sociedad española durante los años treinta y la fuerza cada vez más caótica de unas masas, espoleadas por movimientos políticos antinómicos, generaron una polarización social que provocó que el ambiente social y cultural fuera irrespirable para el filósofo español. De ahí su decisión por el exilio que, en última instancia, imposibilitaría la implementación de su proyecto liberal.

Si en este primer capítulo se enfatizaba la influencia del período de pre-guerra en la obra de Ortega y Gasset, en el estudio en torno a Ferrater Mora la contextualización de la producción bibliográfica de este autor se centrará especialmente en el período de la postguerra. Carlos Nieto Blanco ofrece en “Ferrater Mora, un liberalismo de raíz ética” varias claves hermenéuticas para abordar la compleja articulación entre aspectos biográ-

ficos, políticos y filosóficos, del pensamiento liberal de Ferrater Mora. A partir del final de la Segunda Guerra Mundial, dado el orden geopolítico surgido en los años posteriores, el espectro político giraba en torno a las antinomias entre el liberalismo y el comunismo soviético. Esta contraposición no podía dejar de caracterizar los posicionamientos de muchos pensadores españoles condenadas al exilio. Tal y como revela el caso de Ferrater Mora, adoptar una postura antifascista no estaba reñido con el mantenimiento de una defensa del liberalismo democrático, especialmente crítico con el comunismo. Precisamente, la permeabilidad de la obra de Ferrater Mora a este tipo de acontecimientos políticos explica tanto su labor periodística desempeñada desde el extranjero, como la evolución de su pensamiento liberal. Como desarrolla Carlos Nieto en este capítulo, aquel terminó derivando hacia un interés por el feminismo – recuperando para el ámbito político ciertos valores asociadas tradicionalmente a lo femenino – y, finalmente, hacia la defensa de un sistema democrático liberal que, lejos de cualquier forma de dogmatismo, tolera todos los valores y prácticas, exceptuando aquellos que fomenten la intolerancia.

El tercer capítulo continúa desarrollando en qué medida los dramáticos acontecimientos sufridos por la sociedad española durante los años treinta configuraron los rasgos de la escuela de pensamiento institucionalista. Jorge de Hoyos Puente aborda en “La cultura institucionalista en el exilio. La quiebra de un proyecto liberal” en qué medida la producción intelectual de los autores vinculados a esta corriente de pensamiento está atravesada por las difíciles circunstancias históricas en las que se vieron envueltos. La relevancia de esta corriente de pensamiento en el contexto del libro es insoslayable. Al fin y al cabo, el institucionalismo constituyó uno de los ejemplos más significativos de liberalismo en

la historia política española contemporánea. No obstante, pese a la relevancia de Joaquín Xirau y de Fernando de los Ríos en la cultura española del exilio, la presencia e influencia del institucionalismo en la vida política española fue menguando conforme las posiciones políticas se volvieron más antagónicas e irreconciliables. Ya que su posición era mucho más moderada y modernizadora. Al fin y al cabo, pese a su presencia al inicio del período republicano, durante el binomio negro pasaron a un segundo lugar debido a la emergente polarización política. Aún así, tras el conflicto, esta corriente mantuvo su actividad en el espacio político y simbólico del exilio español, a partir de la organización de congresos y reuniones de profesores exiliados en defensa de la democracia española. Pese a ello, la consolidación del franquismo tras el fin de la Segunda Guerra Mundial enterró muchas de sus expectativas y, con el paso del tiempo, supuso el fin del institucionalismo como cultura política.

También mantuvo posiciones moderadas el protagonista del siguiente capítulo de esta obra. Juan Jesús Morales Martín nos ofrece una panorámica diacrónica de la evolución intelectual de Medina Echavarría, en su texto “Democracia y liberalismo en el pensamiento de José Medina Echavarría”. Pese a ser un autor escasamente conocido, las aportaciones de José Medina Echavarría, tal y como se sigue de este capítulo, pueden aportar mucha luz en torno a la siempre compleja relación entre democracia y liberalismo. Defensor de un individualismo político de corte liberal, Echavarría entendía la democracia como un mero aglutinador de los intereses compartidos, necesario para la defensa de los derechos del individuo. Desde esa óptica defendió la II República española y, cuando su caída en desgracia lo condenó al exilio, continuó proyectando esa perspectiva en diferentes países de América Latina. A través de una aplicación

de la ciencia y la sociología en los asuntos humanos, desarrolló varios programas económicos para diferentes democracias latinoamericanas.

Si bien los cuatro primeros capítulos de esta compilación abordaban la compleja articulación del pensamiento liberal de varios autores españoles condenados al exilio, en los cinco que restan el foco de atención será más bien el del socialismo. Así se apreciará en qué medida muchos intelectuales exiliados tuvieron que bascular ante la pluralidad de influencias teóricas e históricas procedentes de movimientos políticos y sociales de izquierdas que oscilan entre el marxismo y el anarquismo. Es precisamente la permeabilidad a influencias de otras corrientes políticas la que marca el *posibilismo* de Marín Civera, el pensador valenciano que protagoniza el quinto capítulo de este libro. En su texto “El posibilismo anarquista de Marín Civera o la búsqueda de una economía política para el hombre real”, Ricardo Tejada Mínguez plantea la evolución intelectual de un autor que, pese a ser prácticamente un desconocido, publicó dos obras – *En presencia del hombre* y *Rebelión del hombre* – de obligada referencia para entender la proyección del pensamiento anarquista español en el exilio. En su obra es posible percibir en qué medida los acontecimientos que le obligaron a abandonar su país, así como la crisis política y social que asolaba Europa, habían erosionado muchos de los principios éticos y políticos de su temprana carrera intelectual. Su crítica al economicismo deshumanizador y a la aplicación sin límite de la técnica en los espacios más íntimos de lo humano, proyecta un ideal utópico que apunta a una ideal democrática cuya implementación en España fue bloqueada por el conflicto bélico que lo condenó al exilio.

De la misma forma, la particular dialéctica entre la esperanza y la frustración opera

como matriz teórica del análisis en torno al socialismo español durante el exilio, ofrecido por García Santesmases. En un texto que sintetiza muchas de las tendencias aparecidas a lo largo del libro, “El socialismo español en el exilio: Derrota, esperanza, frustración” elabora un análisis de la evolución de las organizaciones socialistas en el exilio en base a las siguientes condiciones históricas. En primer lugar, el período en el que su actividad estaba condicionada por la herida, la sombra y la memoria de su propia derrota. Aquella no incluía sólo el fracaso estratégico militar. También la conciencia de su incapacidad para formar parte de un frente unido contra el fascismo, dadas los conflictos permanentes entre las fuerzas que apoyaron a la República. En segundo lugar, inmediatamente después del fin de la segunda guerra mundial, la actividad de estas organizaciones estaba condicionada por la esperanza ante un cambio político en España. No obstante, aquellas expectativas se vieron finalmente frustradas. Los acontecimientos posteriores a aquel conflicto, así como la propia lógica geopolítica de la guerra fría, apuntaban a la consolidación del franquismo en una España que constituiría una anomalía anti-democrática en Occidente. Pero su pervivencia certificaría el fracaso del socialismo español en el exilio durante décadas.

Es especialmente controvertida y sugerente la aportación de Mari Paz Balibrea en torno a la interpretación de la idiosincrasia y proyección del pensamiento político de Luis Araquistán. En su texto “Desde “la madriguera siempre cómoda de la revisión marxista” Reivindicación de *El pensamiento español contemporáneo* (1962) de Luis Araquistán”, Mari Paz Balibrea realiza una exégesis respecto a esta obra que difiere radicalmente respecto a ciertas corrientes interpretativas que tienden a menoscabar la aportación de Araquistán. Las referen-

cias al pasado político español por parte del autor cántabro no obedecen, desde su punto de vista, a una obsesión melancólica y nostálgica con el pasado, completamente anacrónica y obsoleta. Al contrario, reflejan un interés crítico ante la necesidad de acudir, tras el trauma que supone la guerra civil española, a los rasgos del pretérito con el objetivo de elaborar una explicación del presente. Este nuevo marco interpretativo obliga a trasladar las coordenadas desde las que se integra su obra. Ya que nos obliga a apreciar tanto el carácter transnacional de sus aportaciones, al integrarse en debates que trascienden el espacio español, como su compromiso práctico con la transformación de la realidad a través del análisis político y filosófico.

De la misma forma, es el compromiso práctico con la realidad de su época la que nos sirve de hilo conductor a la hora de interpretar la obra de Adolfo Sánchez Vázquez. En su ensayo “Adolfo Sánchez Vázquez. Filosofía y praxis”, Pedro Ribas Ribas desarrolla la influencia que la filosofía marxista ha tenido en la obra del filósofo español. La asunción de la identidad entre la teoría y la praxis característica del marxismo sirve de marco para trazar la evolución biográfica e histórica de Sánchez Vázquez. De joven, debido a su inconformismo político, asumió la conciencia revolucionaria de su época. Entre otras muchas consecuencias, aquella influencia se tradujo en el establecimiento de una identificación entre la filosofía y la ideología. No obstante, esta premisa no debe conducirnos a constatar la imposibilidad de abstracción del pensamiento filosófico respecto a los cuerpos doctrinarios de su tiempo. Ya que, en la obra de Sánchez Vázquez, la ideología no tiene el sentido doctrinario al que habitualmente se la asocia. Refiere, más bien, a la conciencia siempre práctica de los intereses presentes en la sociedad.

También se dedica a la influencia del marxismo en otro exiliado español, la aportación que cierra este libro. En su “La presencia de Marx en la obra de García Bacca”, Sergio Sevilla desarrolla de forma detallada la lectura por parte del filósofo español del pensamiento marxiano. Si bien García Bacca ha realizado una interpretación de varias corrientes del pensamiento filosófico, desde la filosofía griega hasta la fenomenología y el existencialismo, su interpretación de la obra de Marx adquiere una especial resonancia, en la medida en que termina desencadenando un nuevo concepto de praxis especialmente original. Aquel se traducirá en un proceso de recreación constante del hombre en el mundo, en el que la técnica, lejos de quedar demonizada en el interior de un análisis simplista, juega un rol fundamental.

En definitiva, es posible percibir en qué medida las aportaciones de *Liberalismo* y *socialismo* dibujan un panorama rico e interesante que revela la potencialidad del pensamiento exiliado español para repensar categorías del pensamiento político que en ningún caso pueden quedar fosilizadas. Esta obra nos permite constatar las contribucio-

nes de los autores exiliados basculan entre la esperanza y la frustración, ante la posibilidad de implementar sus planteamientos teóricos en la sociedad que han tenido que abandonar. Por supuesto, los capítulos que componen este libro no abarcan ni todas las temáticas ni todos los autores posibles. Por este motivo, debemos interpretar los contenidos de este libro como una muestra caleidoscópica de un proyecto mucho más amplio, al que el proyecto de investigación¹ en el que muchos de los autores del libro participaron estaba vinculado. A través de este recorrido múltiple e interdisciplinar es posible recuperar una tradición de pensamiento político que, pese a haber estado fuera de nuestra geografía durante décadas, todavía contiene un poso del que extraer elementos para ayudarnos a pensar nuestro presente.

Rafael Pérez Baquero
(Universidad de Murcia)

1 El proyecto de investigación es El pensamiento del exilio español de 1939 y la construcción de una racionalidad política (FF12012-30822). IP: Antolín Sánchez Cuervo.

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon.379931>

AZNAR, H., ALONSO, E. y MENÉNDEZ, M. (eds.) (2018), *Ortega y el tiempo de las masas*, Madrid: Plaza y Valdés, 220 págs.

El profesor Hugo Aznar lleva tiempo contribuyendo a la profundización y difusión del conocimiento de Ortega y Gasset y su tiempo a través de proyectos de investigación, jornadas de investigación y numerosas publicaciones. En este volumen, editado cuidadosamente por Elvira Alonso y Manuel Menéndez, se nos ofrece un conjunto de estudios en torno al problema de las masas, sus orígenes y aplicaciones más recientes.

En el primer capítulo, Dorota Leszczyna analiza la influencia de la pedagogía social neokantiana de Paul Natorp en Ortega. Como es bien sabido el neokantismo es, junto con la fenomenología, una de las dos fuentes del pensamiento filosófico de Ortega. Natorp proponía una educación humanizadora en clave kantiana que concibiera a la humanidad como fin último de la educación. El joven Ortega asimiló el pensamiento del profesor

alemán en su ampliación de estudios en Alemania. Después de una primera presentación al público español con la conferencia de “La pedagogía social como programa político”, el Ortega maduro elabora su teoría elitista de la sociedad partiendo de la idea de pedagogía social, que divide a la sociedad entre los que enseñan y los que aprenden. Es interesante comparar el aliento europeísta del neokantismo orteguiano a la luz de los berrinches unamunianos que alcanzaron también a la pedagogía social orteguiana.

El segundo capítulo estudia el discurso político en la presentación de empresas generacionales. Manuel Menéndez Alzamora comienza comparando las trayectorias de Azaña y Ortega. Estos dos pensadores conciben su tarea como labor de educación social en toda su amplitud: la pedagogía es algo que va más allá de las aulas y alcanza también cualquier evento público en el que un conferenciante diserta ante un auditorio. Ambos autores tienen la misma conciencia generacional, como se muestra en los dos discursos analizados en este texto; ambos trabajan por forjar una nueva conciencia nacional que deje atrás los viejos moldes (labor en la que tenían como precedente a Unamuno). Y, sin embargo, difieren en factores fundamentales, puesto que el programa político orteguiano se concreta en un liberalismo radical mientras que Azaña apuesta más bien por una democracia radical.

Ángel Peris Suay estudia en el tercer capítulo la minoría y la conciencia de crisis en el pensamiento de Ortega y Gasset. Aquí se realiza una necesaria e impagable labor de disección diacrónica de los conceptos de masa y minoría, puesto que no siempre significaron lo mismo en el pensamiento del filósofo madrileño. En su primera etapa, en la línea del neokantismo, Ortega asigna a las minorías el rol de educadoras. En la segunda etapa, marcada por *España Invertebrada*, la

consideración de las minorías se vuelve más vitalista y son ellas las que han de proponer programas de acción. En el Ortega maduro, por fin, la contraposición entre masa y élite se convierte en una llamada a la excelencia moral en el contexto de la crisis de la modernidad; y este último sentido de aristocracia moral y ejemplaridad es el que resulta fundamental y más duradero. Añadimos por nuestra parte que una clarificación de este tipo es fundamental en el pensamiento de Ortega, puesto que una mala interpretación de las minorías, en clave elitista y exclusiva y en sentido sociológico, se haría acreedora de las acerbas y justas críticas lanzadas por Unamuno, quien siempre desconfiaba de las minorías rectoras que al fin y al cabo buscaban su propio interés.

Anastasio Ovejero nos ofrece en el cuarto capítulo una reflexión sobre la utilidad de la teoría del hombre-masa de Ortega y Gasset para el siglo XXI. Aunque no hay trabajo filosófico, humanístico o histórico que no tenga aplicación al presente, es oportuno que de vez en cuando se nos recuerden explícitamente todas las potencialidades de una teoría formulada hace cien años. Se explican los dos peligros avistados por Ortega: el estatismo y pérdida de libertad individual por un lado y por otro el imperio del hombre masa y predominio de la vulgaridad. Ovejero pone de relieve las conexiones que tiene la teoría orteguiana con las reflexiones de Nietzsche, relación ampliamente conocida. Es inevitable no pensar en determinados pasajes de la *Genealogía de la moral* cuando se lee *La rebelión de las masas*; la oposición masa-minoría rectora se parece demasiado a la oposición siervo-señor; con la ventaja de que Ortega no se vio malinterpretado y usado por los fascismos pujantes. Las teorías de ambos autores han de entenderse en un sentido fundamentalmente moral, más que social o político. Y si los textos de Ortega

tienen hoy más vigencia que en los tiempos para los que fueron escritos, de nuevo el filósofo madrileño tiene un rasgo profético que lo acerca al Zaratustra nietzscheano, porque habló para un tiempo que aún no era el suyo.

El quinto capítulo, escrito por el propio Hugo Aznar y por Marcia Castillo-Marín ahonda en la aporía de la “Antropología de la libertad” orteguiana frente al “destino de las mujeres”. Mientras que el Ortega filósofo estaba embarcado en una antropología de la libertad individual que no hacía distinción de géneros y era y es perfectamente aprovechable para todos, el Ortega articulista y espectador se dejaba influir por los tópicos naturalizantes y biologizantes ambientales en torno a la mujer. Algunos autores de la época asimilaban el espíritu de la mujer al espíritu de la masa, por lo que en Ortega su papel parece reducirse al de ser acompañante del varón. Sorprende que Ortega no tuviera aquí la independencia de juicio que muestra en otros campos, más aún teniendo en cuenta la labor de guía que tuvo con algunas mujeres que brillan con nombre propio en la filosofía española. Añadiríamos que quizá de Nietzsche no solo obtuvo un benéfico influjo como veíamos en el anterior capítulo, puesto que para el filósofo del martillo “La felicidad del hombre se llama: yo quiero. La felicidad de la mujer se llama: él quiere” (De las viejecillas y las jovencillas, Primera parte de *Así habló Zaratustra*).

Ainhoa Uribe estudia en el sexto capítulo la relación entre la sociedad de masa y nacionalismo, y actualiza de modo novedoso el tema de la *España invertebrada* para hablar de una Europa invertebrada. De un modo muy acertado, se presenta el crecimiento de los nacionalismos en Europa como una reacción a la homogeneización que el hombre masa somete a los hombres

y los pueblos. La aparición del nacionalismo hacia adentro, el regionalismo que aspira a fragmentar la nación-estado de la que forma parte, comenzaba entonces a ser un problema acuciante. Después de precisar conceptualmente estos términos, se releen en un segundo momento a la luz de las teorías de Ortega; y descubrimos cómo las mismas soluciones que presentaba Ortega para la vertebración de España podrían considerarse hoy como válidas para la vertebración de Europa.

Ignacio Blanco Alfonso estudia la crítica a la sociedad de masas y la función social del periodismo comparando a Ortega y Gasset con Walter Lippmann. La sociedad de masas no puede entenderse al margen del desarrollo de los medios de comunicación; por eso interesa comparar a estos dos periodistas, que tomaron su labor como una vocación conformadora de una opinión pública a la altura de los tiempos. Sin embargo, apunta acertadamente el autor, el contexto de comunicación unidireccional ha cambiado profundamente desde la irrupción de los medios de comunicación social, especialmente en Internet, donde las identidades se han vuelto líquidas y no siempre queda claro quién está detrás del mensaje.

Como hemos visto, esta colección de estudios reunidos en torno al concepto de masa y a su máximo teorizador, Ortega y Gasset, tienen hondas repercusiones políticas, morales y comunicativas. Volver a discutir viejas ideas en un mundo nuevo es el modo de alumbrar nuevas posibilidades; y este libro es una invitación a ello.

Jaime Vilarroig Martín
(Universidad Cardenal Herrera)

BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN, COMPRA O INTERCAMBIO

(SUBSCRIPTION ORDER)

ENVIAR A (SEND TO):

Servicio de Publicaciones

Universidad de Murcia

Aptdo. 4021, 30080 Murcia (España).

Telf: 868 883012 (internacional: +34 868 883012).

Fax nº: 868 883414 (Foreign countries: -international code- + 34 868 883414)

*Daimon. Revista Internacional
de Filosofía*

(Daimon. Journal International of Philosophy) ISSN: 1130-0507

1. Por favor, *suscríbame* a Daimon. *Revista Internacional de Filosofía*, desde el año, número....., inclusive.
2. Por favor, deseo adquirir los volúmenes o números *atrasados*:
3. Deseamos obtener Daimon, *Revista Internacional de Filosofía* por *intercambio* con la revista: cuyos datos (temática, dirección postal, etc.) se adjuntan.

FORMA DE PAGO

Pago mediante recibo. Una vez recibido el Boletín de Suscripción o Compra, le enviaremos un Recibo, que deberá hacer efectivo antes de que podamos proceder al envío de los ejemplares correspondientes.

PRECIOS DE SUSCRIPCIÓN

Suscripción anual tres números al año (IVA y gastos de envío incluidos) / Annual Subscription rates, including postage and packing cost, for a year volume with three numbers:

Suscripción normal: 35 €

Número atrasado (number delayed): 15 €

DATOS PERSONALES

Nombre y apellidos, o razón social:

N.I.F. o C.I.F.: Calle / Plaza:

C.P.: Ciudad: Provincia:

País: Tlfs.: Fax:

