

Séneca en Ortega

Seneca in Ortega

JESÚS RUIZ FERNÁNDEZ

Recibido: 22-03-2010 Aprobado definitivamente: 11-05-2010

RESUMEN

El senequismo se ha atribuido habitualmente a la filosofía española como uno de sus rasgos característicos. Sin embargo, nunca se ha contemplado en Ortega y Gasset, pese a que éste encarna a la perfección muchos otros rasgos pertenecientes a la idiosincrasia de la filosofía española. El presente artículo investiga hasta qué punto Ortega es estoico, para lo cual aborda una serie de temas, como el senequismo popular español, el alcionismo, el *sosiego* español, el clasicismo, la ironía socrática, el *Quijote* y la posmodernidad, entre otros. Para terminar encontrando una vía desde la que poder concluir que Séneca se halla en Ortega.

PALABRAS CLAVE

FILOSOFÍA ESPAÑOLA, ALCIONISMO, IRONÍA SOCRÁTICA, QUIJOTE, POSMODERNIDAD

ABSTRACT

Senequism has always been regarded as one of the typical features of Spanish philosophy. Nevertheless, it has never been taken into account in Ortega y Gasset, despite the fact that he perfectly embodies many other characteristics that belong to the idiosyncrasy of Spanish Philosophy. This article researches to what extent Ortega is stoical. Through the discussion of a series of issues such as Spanish Popular Senequism, Halcyonism, Spanish serenity, Classicism, Socratic irony, the Quixote and Postmodernity among others, we find a means to conclude that Seneca is present in Ortega.

KEY WORDS

SPANISH PHILOSOPHY, HALCYONISM, SOCRATIC IRONY, QUIXOTE, POSTMODERNITY.

I. ¿ORTEGA ESTOICO?

EN ORTEGA Y GASSET SE ENCARNAN a la perfección todas las notas que autores como José Gaos o José Luis Abellán han atribuido a la filosofía española.¹ Y, sin embargo, nunca, que se sepa, se le ha atribuido el senequismo, el estoicismo, y eso que éste ha sido considerado un elemento clave de la idiosincrasia filosófica española. Ganivet, María Zambrano y el mismo Abellán han insistido en ello.² Hay una curiosa referencia de María Zambrano al físico senequista de Ortega a la que me referiré más adelante, y nada más. María Zambrano, que no tuvo a bien incluirlo en su relación de estoicos ilustres españoles de *Pensamiento y poesía en la vida española*. Creo, sin embargo, que hay un punto de vista desde donde poder contemplar a ambos autores, Séneca y Ortega, dándose la mano a través de los siglos. Punto de vista, que involucra cuestiones tales como la posmodernidad y la filosofía española. Si fuera posible detectar en Ortega y Gasset alguna huella senequista, podríamos redondear la estimación de que su filosofía es una filosofía ejemplarmente española.

Ortega y Gasset no dudaba de la existencia de las filosofías nacionales: su perspectivismo debía animar a que arraigara en él tal idea. La verdad, la razón, según nuestro filósofo, se hizo añicos antes de que el hombre comenzara a pensar, y a cada raza, época e individuo le toca recoger el trozo que le ha caído en suerte, para, juntándolo con los demás, poder componer, así, el rompecabezas total.

La última fuente de los actos de un pueblo consiste en su ideario [...] originariamente y sobre todo una raza es una manera de pensar [...] en cada país, de la labor de los sabios, del ejercicio de los artistas, de la actividad técnica de juristas y administradores que tiene lugar en cerrados laboratorios, en estudios, en oficinas, trasciende como una fosforescencia ideológica, que es la luz con que se ven las cosas andando por las calles y deteniéndose en las plazuelas [...] Es la atmósfera [...] dentro de la cual procediendo de la cual adquieren sus formas concretas las ciencias, las artes, las leyes [...] el aire de ideas que respiramos a toda hora, los

1 La filosofía española –así como la hispanoamericana– es, según Gaos, literaria, circunstancial y asistemática en su exposición; con preferencia por la palabra oral frente a la escrita; interesada en cuestiones estéticas y de crítica literaria; volcada al ensayo y al artículo periodístico, y con una marcada voluntad política y pedagógica (Gaos 1990, pp. 58-87). Abellán, por su parte, añade a éstas las notas de ser una filosofía de disidencia, de frontera y numantina (Abellán 1988, pp. 43-46).

2 Los autores que han negado la impronta senequista de España han sido minoría, como Américo Castro: «Séneca no era español, ni los españoles son senequistas» (Castro 1954, p. 642). O, Julián Marías, cuyo trabajo *Ataraxía y alcionismo* de 1956, se propone precisamente marcar una distancia entre ambos autores, Séneca y Ortega.

pensamientos espontáneos que van por las calles de las urbes como canes sin dueño (IX, pp. 487-488; v. t. I, p. 362).

Desde luego, si por lo que respecta a nuestro país Séneca estuviera detrás de algún destello de ese ideario o fosforescencia, difícilmente dejaría de ser sensible a él un autor que piensa así. Es cierto que Ortega nunca se pronunció sobre el asunto, ni tampoco mostró por Séneca especial interés. Al estoicismo en general, se refirió en contadas ocasiones, como, por ejemplo, cuando en 1924 lamentaba que todavía no hubiera sido estudiado.³ Pero, también es verdad que a la hora de interpretar a Ortega, de inventar una cierta figura coherente con sus textos, muchas veces siente uno la tentación de catalogarlo de estoico. Al menos cuando advierte su obsesión por mantener a raya las pasiones, cuyo desbordamiento veía como uno de los vicios españoles que nos incapacitaba para la filosofía. Ortega libró batalla a toda beatería –valga como ejemplo la beatería de la cultura–, por su patetismo, por su carácter exagerado; y promovió como bandera de «nuestro tiempo», del tiempo nuevo que no se cansó de anunciar, la «reconquista de la “apatía”». Tan apático se mostraba, que ni siquiera admitía «el *pathos* de la verdad» (Ortega 1994, p. 300).

María Zambrano se ha felicitado de nuestro senequismo popular: esos filósofos pueblerinos, meditadores de «pórtico y plazuela», que, manteniendo la calma en los momentos difíciles de nuestra historia –historia especialmente delicada–, han sostenido a España al «borde del despeñadero» (Zambrano 1996, p. 58). Pues bien, ¿quién duda de que Ortega actuó como uno de esos hombres? Por ejemplo, cuando pedía calma, sosiego –en el Congreso, en los periódicos– en los peligrosos momentos que antecedieron a nuestra Guerra Civil. Buena parte del esfuerzo intelectual de Ortega consistió en la demanda de serenidad, no sólo en España al principio de su carrera, sino, también, más tarde, en Europa, en la etapa que concibió como su «segunda navegación», ante la desazón que veía crecer imparable en el mundo. La *Rebelión de las masas* fue, según sus propias palabras, «un ensayo de serenidad en medio de la tormenta» (IV: 139). Y es que, si en su filosofía «la vida es naufragio», lo es especialmente en las épocas de crisis histórica, cuando la filosofía se bate en retirada y el mundo va a la deriva. Quizás María Zambrano estuviera pensando en ello cuando nos dejó el recuerdo, de cuando era alumna de la Facultad de Filosofía de Madrid,

3 Por lo que le pidió a Julián Marías que tradujera y comentara la obra de Séneca *De vita beata*, cosa que su discípulo hizo con gusto, como nos refiere en su artículo de ABC del 26 de septiembre de 1996. El libro, publicado ese mismo año, se reeditó en 1980 en Alianza Editorial, observando con asombro Julián Marías cómo ya iba por la séptima u octava edición. «El extraño atractivo de Séneca», que el discípulo predilecto de Ortega deducía de aquél hecho, ya había sido interpretado por María Zambrano en el sentido de que Séneca es un autor especialmente atrayente en las crisis históricas (Zambrano 1996, p. 68).

de un viaje en tren con su profesor al Escorial: Ortega estaba en el vagón junto al médico de pueblo, el labrador, la monjita, el incipiente torerillo, etc., «y vi –escribe María Zambrano– que Ortega era uno más en su aspecto, la misma reciedumbre un poco tosca, en la figura la misma cabeza “antigua” con un cierto aire romano, esas cabezas que corresponden al tipo tan español de *sabio pueblerino, de filósofo de portal y café*; ese aire senequista imperecedero» (Ortega Muñoz 2004, pp. 203-204).⁴

Según María Zambrano, la filosofía de estos «sénecas» habría sido la verdadera filosofía española: «Cuando el español no ha vivido dentro de una religión, ha venido a ser fatalmente estoico» (Zambrano 1996, p. 55). Filosofía, que, a juicio de María Zambrano, se retrotrae, a través de Séneca, a Sócrates, pues el estoicismo habría sido la recapitulación de toda la filosofía griega, el zumo que quedó al ser exprimidas todas las filosofías antiguas. Es más, el estoicismo fue –nos dice nuestra filósofa– la primera filosofía popular, la que adoptó el pueblo cuando por primera vez en la historia dejó de poner su vida a la carta de la religión. La única filosofía que tuvo Roma –había concretado ya Ortega–, y que, comenzando a imponerse con los emperadores españoles, dio lugar a una de las etapas más felices de la humanidad (IX, p. 151).

II. TÓMATE LAS COSAS CON FILOSOFÍA

Buscando en Séneca y Ortega elementos comunes, podemos constatar que en ambos la parte más importante de la filosofía es la ética. Lo que importa realmente es ser feliz, y a este fin debe orientarse todo el saber filosófico. Si por lo que respecta a Séneca, así como al estoicismo, y en general a todas las escuelas helenisticorromanas, es un hecho reconocido, en el caso de Ortega contamos con declaraciones suyas que lo dejan sobradamente claro. Como cuando escribe que «cuanto hacemos y, entre lo que hacemos, cuanto pensamos, lo hacemos y lo pensamos movidos por el afán de lograr felicidad» (VII, p. 552). En realidad, la coincidencia no debería extrañar, si, como dice Ortega, todas las filosofías, de manera «paladina o larvada» tienen ese objetivo (VIII, p. 268). La historia de la filosofía lo confirma pródigamente. Aunque, debería bastar, sin ir más lejos, la perla que encierra la expresión popular de *tomarse las cosas con filosofía*, cuyo origen se suele remontar al estoicismo. Según Ortega,

4 De manera parecida, otra alumna suya, María Rosa Alonso, se refirió también a su «rostro de senador romano del siglo I antes de Cristo» (Alonso 1983, p. 10). En la escultura de Juan de Ávalos de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, Ortega presenta un cierto porte romano, con su capa española a manera de *paludamentum*, y su libro a manera de *gladius hispaniensis*.

el lenguaje cotidiano es el filósofo por excelencia; a él debemos recurrir en busca de los galeones repletos de tesoros, enterrados en las aguas del tiempo. Tomarse las cosas con filosofía es tomarse las cosas como son, porque la misión de la filosofía es decirnos cómo son las cosas. Por eso, según Séneca, no se puede ser feliz sin conocer el mundo y sin conocerse a sí mismo. Más o menos como en Ortega, quien escribió que «el hombre se adapta a todo, a lo mejor y a lo peor; sólo a una cosa no se adapta: a no estar en claro consigo mismo respecto a lo que cree de las cosas» (V, p. 85).

Desde Heráclito, la filosofía es aspiración a la vigilia: un despertar del profundo sueño en que se hallan sumidos los hombres en su vida cotidiana. Así lo ve Séneca. Y también Ortega, cuando nos narra que la experiencia más melancólica que había tenido en su vida había sido la de percatarse de vivir entre sonámbulos, autómatas movilizadas mecánicamente por el contorno (VI, p. 143). Todo el mundo quiere ser feliz –dirá el cordobés–; pero los más corren descaminados entre tinieblas por el trillado camino de la costumbre. ¿El resultado?: que «toda la vida es un suplicio» (p. 296). Ortega no será tan drástico; aunque, por otras razones, como veremos, también considera que el hombre es el «único ser constitutivamente infeliz» (IX, p. 641). Los animales, en cambio, son felices, a juicio de los dos.

Si en cualquier peregrinación es conveniente ayudarse de los demás, preguntando el camino o siguiendo al gentío, por lo que respecta a la felicidad lo mejor, según nuestros dos filósofos, será ir en dirección contraria: «Acertaremos tan pronto como nos separemos de los demás» (p. 43), dirá uno; y el otro –aconsejando a los niños en un libro de texto escolar–: «en toda lucha de ideas o de sentimientos, cuando veáis que de una parte combaten muchos y de otra pocos, sospechad que la razón está en estos últimos» (IX, p. 438). La filosofía es libertad, liberación: la *libertad interior* de que hablaban los estoicos. Que en Ortega es *alétheia*, un des-cubrir, que se traduce en un apartar los prejuicios, que pueden llegar a «ocultar» el sentido de los hechos tanto como los hechos mismos. En efecto, tanta importancia tiene en filosofía el principio de autonomía como el de pantonomía.

No sólo de los poderes exteriores tenemos que liberarnos. Razón quiere decir hacernos independientes de nosotros mismos, de nuestros hábitos y espontáneas apetencias, triunfar de nosotros mismos como seres automáticos, para renacer como obra de nuestro propio juicio. Es, pues, racionalidad aquella suprema independencia espiritual en que por decirlo así, levantamos en vilo nuestra naturaleza y la reconstruimos según nuestro propio, soberano juicio. Si como W. James dice, es la creencia *the emotional...* en la creencia racional [es] el hombre entero quien se aniquila a sí mismo como mecanismo irracional para rehacerse entero como razón (Ortega 1996, p. 45).

III. VIVIR CONFORME A NATURALEZA Y VIVIR CONFORME A CIRCUNSTANCIA

Ambos autores, como vemos, se toman las cosas con filosofía. Pero en lo que la filosofía dirá a uno y a otro empezarán las diferencias. A Séneca ésta dirá que la realización de la mayor parte de sus deseos está fuera del alcance de su mano. Mientras que la satisfacción de las necesidades naturales es gratis o cuesta poco, lo superfluo –dinero, placer, fama– está determinado por el destino, la providencia, la fortuna. «Para las cosas necesarias, hasta los destierros son suficientes; para las superfluas, ni los reinos bastan» (p. 594) Vivir conforme a razón –tomarse las cosas con filosofía– será *vivir conforme a naturaleza*, esto es, preocuparse exclusivamente de satisfacer las necesidades naturales –lo cual, por cierto, poca preocupación produce– y acomodarse despreocupadamente a lo que con respecto a los bienes artificiales nos depare el destino. «Nadie puede tener lo que desea, pero todo el mundo puede dejar de desear lo que no tiene y recibir alegremente lo que se presenta» (p. 1621). La imagen del perro que sigue con gusto al carro en que está atado es muy elocuente. Al menos quedará al estoico el consuelo de que el mundo es el mejor de los posibles, y que lo que pudiera no ser bueno para él sí lo sería para el conjunto Realmente, el estoico, el hombre antiguo, es un conservador, una especie de Sancho Panza plantado en la Tierra, resignado a su destino.

¿Y el autor de *Meditaciones del Quijote*? Una diferente interpretación del término *cosa* va a marcar las distancias entre la Edad Antigua y la Contemporánea, entre Séneca y Ortega y Gasset. La distancia que hay entre *cosa* como naturaleza y *cosa* como circunstancia, la misma que hay entre la razón como razón a secas y la razón como razón vital. Como dice Julián Marías, Séneca es un autor muy lejano (Marías 1996). Mucho ha llovido desde la Antigüedad; largos siglos de Edad Media y, sobre todo, de Edad Moderna se han interpuesto entre ella y nosotros. El positivismo, el canto del cisne de esta última, ha sido la otra filosofía realmente popular, la más opuesta que cabe al estoicismo y de cuyos retazos desvencijados vive aún hoy día la mayoría de los hombres. El hombre moderno fue todo lo contrario del Sancho Panza antiguo, fue un caballero andante en pos de sus aventuras: razón, libertad, progreso. «Salí de mi patria, empecé mi hacienda, dejé mi regalo, y entrégueme en los brazos de la Fortuna, que me llevasen donde más fuese servida», dice don Quijote (II, XVI). ¡La Fortuna!, la bestia negra de Séneca. Como por arte de magia, el hombre se acostó un día conservador y despertó utopista. Entonces, durante tres siglos no quiso ver las cosas como son, sino como deberían ser, es decir, al gusto moderno. Conclusión: que aquél desvarió terminó pagándolo. La crisis en la que vivimos, originada a finales del siglo XIX, ha sido producto del fracaso de la razón moderna, que también se hizo añicos, pero esta vez de estrellarse contra los molinos de viento de la realidad. Pues bien, la obra de Ortega puede

interpretarse en líneas generales –por lo menos desde que dio por hecho la europeización filosófica de España– como un gran esfuerzo por hallarle una salida a la crisis.

Me inclino a pensar que la filosofía orteguiana, inscrita en la corriente contemporánea o posmoderna integradora de filosofía y vida –fenomenología, hermenéutica, existencialismo en lo que tiene de fenomenológico, ciertas formas de pragmatismo–, a diferencia de su otra corriente hermana irracionalista, supone una integración de los puntos de vista antiguo y moderno.⁵ La cosa, la naturaleza antigua, compacta y determinada, dará paso en la Modernidad a una materia plástica de la que se podrá hacer cualquier cosa –realmente desaparece. Pues bien, la *circunstancia* es una especie de término medio entre ambas. La Contemporaneidad realmente vuelve a las cosas –«¡a las cosas mismas!»–, pues, como dice Ortega, «el rasgo más característico [...] de la época que en nosotros comienza es [...] la alegre aceptación de lo real» (III, p. 303). Pero, entre la naturaleza antigua, absoluta, una, inmutable y eterna, se ha interpuesto el descubrimiento fundamental del siglo XX: la vida. La circunstancia no está tan cerrada que no deje posibilidad de un cierto margen de actuación: «no hay destino tan desfavorable que no podemos fertilizar aceptándolo con jovialidad y decisión» (VIII, p. 379). Ortega distingue entre ideal y arquetipo. Los ideales son lo que nuestras cabezas piensan que deben ser las cosas; los arquetipos, lo mejor que de sí mismas con nuestra ayuda pueden dar. Es por lo que nuestro autor integrará conservadurismo y utopismo. Lo que distinguirá a los utopistas posmodernos de los malos utopistas modernos es que, como buenos navegantes, se ceñirán al viento (V, pp. 438-439). Ortega estaba contra la utopía infantil, cobarde e incluso inmoral, porque «la experiencia radical del hombre es el descubrimiento de su propia limitación, de la incongruencia entre lo que quiere y lo que puede» (VII: 495). En esto consiste la verdadera madurez, ya que «lo que más diferencia la mente infantil del espíritu maduro es que aquélla no reconoce la jurisdicción de la realidad y suplanta las cosas por sus imágenes deseadas» (III, p. 603).

Ambos, el estoico antiguo y el filósofo moderno, se evaden de la realidad: uno, permaneciendo indiferente a ella; otro, suplantándola. Para Ortega no se tratará ni de una cosa ni de otra, sino de perfeccionarla (III, p. 101; III, p. 485; XI, p. 242). Como escribe Julián Marías, el desprecio de la realidad y la autarquía distancian a Séneca de Ortega (Marías 1996). En éste el yo es menesteroso: «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo».

5 La filosofía medieval no difiere esencialmente de la antigua. Otra cosa es el «pensamiento» medieval.

IV. ATARAXÍA Y ALCIONISMO

La diferente ontología de nuestros dos autores –*física*, diría el estoico– repercutirá en todo lo demás, por ejemplo, en su concepción de la serenidad. La «tranquilidad en medio de la tempestad» (p. 177) no va en el senequismo más allá de ella misma, mientras que en Ortega es medio para la acción. Pues en esa tranquilidad que es el ensimismamiento, la desconexión con la vida cotidiana, la epojé fenomenológica, el hombre sopesa las circunstancias y traza su plan de vida. La serenidad, dice Ortega, es la esencia del hombre, su privilegio; cuando la pierde, decimos que está «fuera de sí», y, entonces, rebrota el animal que llevamos dentro, el animal que vive en perpetua alteración (V, p. 271).

«Lanzados a este mar profundo y revuelto, entre flujos y reflujos según las estaciones del año, que unas veces nos eleva con sus rápidos crecimientos y otras nos hunde con mayores perjuicios, continuamente zarandeados por las olas, jamás permanecemos quietos en un lugar estable: flotamos suspendidos sobre las aguas y chocamos los unos contra los otros, de vez en cuando naufragamos y siempre andamos temerosos». La cita podría ser de Ortega, pero es de Séneca (p. 296). En el madrileño, la vida cotidiana es el caos, la duda, la desorientación, la desazón. Los problemas son contradicciones, que, a manera de astas de toro, nos cornean, provocándonos dolor, angustia. Como cuando se desespera don Quijote, al constatar que en sus aventuras es como si los encantadores se hubieran puesto de acuerdo en estorbar los unos lo que hacen los otros: «todo este mundo es máquinas y trazas, contrarias unas de otras. Yo no puedo más» (II, XXIX). Por eso, la solución del problema provoca el descanso de la mente, la tranquilidad. «La filosofía nació, precisamente, como una resolución de mantener la serenidad ante los problemas pavorosos» (VIII, p. 335).

No obstante, conviene distinguir entre la segunda etapa fenomenológica de Ortega y la tercera existencialista. En aquella el dolor es teórico, lo que se busca es la certeza, agarrarse al salvavidas de las ideas evidentes, inmutables (IV, p. 511), mientras que en la etapa madura el dolor es práctico, consiste en no saber qué elegir. No es angustia del pensamiento, sino de la libertad. (Ortega 1994, p. 207). El hombre descansa, se queda tranquilo porque ha elegido, porque está en claro consigo mismo. Por eso, en lugar de la metáfora de la roca firme entre las olas, que tanto gusta poner a Séneca, la favorita de Ortega es la del salvavidas del naufrago.

Uniéndola a la alegría, Ortega denominó *alciónica* a esta serenidad, término basado en el mito del alción, en el que los dioses aplacan el mal tiempo en torno al solsticio de invierno para que Alcýone, transformada en alción, pueda incubar.⁶

6 Este mito, que se remonta por lo menos a Simónides, es curioso, porque el alción o martín pescador no incubaba en invierno, sino en primavera. Ni tampoco en un nido en el agua, sino en agujeros que hace en la tierra cerca de los ríos.

El mito, efectivamente, simboliza la serenidad en medio de la tormenta, y gran impresión debió causar a Julián Marías, cuando en los años setenta adoptó el alción como símbolo de su filosofía, y como nombre y logotipo de la colección de sus *Obras Completas* en volúmenes individuales que por entonces empezó a sacar. En *Ataraxía y alcionismo* Julián Marías ve en el mito del alción la culminación de la interpretación activa de la ataraxía (Marías 1958, p. 47). La ataraxía, la tranquilidad, comenzó entendiéndose en Grecia en sentido activo, como en Aristóteles, donde consiste en una medida de los sentimientos. Y a este respecto, sostiene Ortega que la calma alciónica es una emoción o temple que consiste en un término medio entre dos extremos o vicios: la angustia y la insensibilidad. Pues toda emoción o temple tiene su «ser en forma» y su ser en modo deficiente o vicio, según, respectivamente, humanice o envilezca al hombre. La angustia a la que se refiere Ortega es, naturalmente, la angustia existencialista; mientras que el extremo opuesto sería, con un ejemplo suyo, la calma pasiva que suele atribuirse al bovino, esa especie de sosiego regalado hecho de insensibilidad para el peligro. La serenidad alciónica sería, sin embargo, una calma activa, que el hombre «mismo briosamente se crea en medio de la congoja y del apuro, cuando al sentirse perdido grita a los demás o a sí mismo: ¡Calma!» (VII, p. 24).

El sentido primigenio de la ataraxía degeneró, según Julián Marías, en el estoicismo y en general en las demás escuelas morales helenísticas, convirtiéndose no en una medida, sino en una eliminación de las emociones, lo que conllevaba por fuerza una «invitación a la inactividad» (Marías 1958, p. 38). Y en este sentido recuerda como la *apátheia* –ausencia de pasiones– ha venido a significar apatía. Desde luego, la serenidad estoica no es insensibilidad: la escuela estoica no es la escuela megárica. No se trata de no sentir, eso es imposible –reconocerá Séneca–, sino de dominar los sentimientos. La ansiada ataraxía no es ningún regalo, «porque nuestra vida, querido Lucilio, es guerra continua» (1474). Lo mismo que escribirá Ortega, recordando los versos de Goethe:

Yo un luchador he sido,
y esto quiere decir que he sido un hombre.

Sin embargo, Séneca no aceptaba el término medio aristotélico (pp. 1342-1346; pp. 361-362); mientras que en Ortega la calma alciónica es un sentimiento, en el romano es ausencia de todo sentimiento –impasibilidad. Y ésta es la segunda diferencia entre ambos autores con respecto al tema de la serenidad. Julián Marías ha visto bien cómo la postura de Ortega enlaza con Aristóteles, con la Grecia clásica, frente a la Grecia helenística. En realidad, Ortega ya se había referido a ello. En concreto, relacionó el alcionismo con el ensimismamiento, el carácter lúdico y deportivo de la teoría, la ironía, Cervantes y la Grecia clásica.

Con respecto al ensimismamiento, justamente Javier San Martín ha relacionando el alcionismo con la fenomenología: «Sería muy interesante comparar este sentido de la epojé con el temple alciónico. Creo que son exactamente lo mismo» (San Martín 1998, p. 244). En el nido de la epojé es donde se incuba la teoría: «A mí me ha movido a la filosofía el ansia de estar en claro y esto, tal vez, involucra todo lo demás: angustia –ante lo oscuro–, alegría alciónica para “hacer luz” como decía Heráclito –la “voluntad de mediodía” que tantas veces he expresado» (Ortega 1994, p. 116; v.t. IX, p. 542). Por eso, «el temple adecuado al teorizar» no es «la abrumadora seriedad del vivir, sino la alciónica jovialidad del deporte» (XII, p.166; v.t. VIII, p. 306). Poniendo orden en la angustia, la calma la supera (VII, p. 24). Y entonces surge la alegría. Porque la alegría nace del sistema: «la gracia y la alegría y el lujo de las cosas consisten en los reflejos innumerables que las unas lanzan sobre las otras y de ellas reciben –la sardana que bailan cogidas todas de la mano» (II, p. 32). «Cuando no hay alegría» –título de su artículo de 1916–, lo que hay es... soledad.⁷

José Luis Abellán (1966, p. 58) y Pedro Cerezo (1984, pp. 100-102) han resaltado el lado clasicista y humanista de la filosofía de Ortega. Ya el primero escribió en 1966 que Ortega era un humanista del Renacimiento equivocadamente trasplantado a nuestro tiempo (Abellán 1966, p. 58). Cosa que puede verse, por ejemplo, en el mismo propósito del Instituto de Humanidades, cuya divisa era la calma jovial como alternativa a la angustia existencialista, poniéndose incluso sus creadores, como buenos humanistas, bajo la protección de Jove (VII, p. 23). La clave de la relación, claro está, es la integración, la idea del *mesotés*. Que se percibe muy bien en el equilibrio de la ironía. Porque «la sonrisa alciónica de Grecia» (IX, p. 542) es la ironía socrática.

Quien no se espanta –el *thaumázein* de Platón– no profundiza; quien no ironiza se deja arrastrar a lo profundo, naufraga, parece ahogado. Lo mejor es hacer como el buzo de Coromandel: que se sumerge hasta hallar en el abismo la valva

7 Nietzsche alude innumerables veces al mito del alción. Pero diríase que su alcionismo es de signo contrario al de Ortega. Es cierto que el autor alemán no es muy claro, pues en el prólogo de la *Genealogía de la moral* tal alcionismo es luminosidad y certeza solar, como en Ortega (Nietzsche 1975, p. 26). Pero, al atribuírsela a Zaratustra, nos perdemos por completo. Porque, ¿no es Zaratustra Dioniso, Dioniso frente a Apolo? Más coherente con su pensamiento es la interpretación que hace Nietzsche del alcionismo en *El caso Wagner*. En esta obra, los alciónidas, después de sumergirse en el mal tiempo de la cultura idealista alemana, remontan el vuelo, como el martín pescador, que puede volar con las plumas mojadas. La gaya ciencia de Nietzsche no es la alegría de la teoría y del sistema de Ortega, sino todo lo contrario. Lo que, en otro orden de cosas, sería interesante es comparar el tema del «garbo» en ambos autores. Según Nietzsche, los alciónidas tienen garbo (Nietzsche 2002, p. 43) –la virtud más española, según Ortega.

preciosa; pero sale luego a la superficie iluminada trayendo la perla entre los dientes –gesto de sonrisa que multiplican las espumas innumerables sobre el haz marino (III, p. 440).

La teoría, el sistema es pura ironía. Piensa lo contrario de lo que dice, porque se sabe una ficción, una falsificación, y en esta duplicidad consiste la ironía. Las ideas son como los mapas, que nos permiten orientarnos gracias a su simpleza y esquematismo. La exageración es su aportación, y en su mentira está su mayor virtud. Pero la razón es irónica porque es irónico el pensamiento, del que no es sino una clase. «Broma y farsa» (VII, p. 469), como dice Ortega. Creo que la ironía orteguiana es la socrática, basada en el hecho de que los conceptos no pueden nunca terminar de dar cuenta de la complejidad de lo real.⁸ Exactamente la burla que María Zambrano advierte en el estoicismo popular español, característica que, como bien dice, no es estoica, sino socrática, y cuyo trasfondo es la idea tan enraizada en el alma española del *gran teatro del mundo* (1996, p. 58).⁹

«Los griegos no renunciaban a nada. He aquí los dos haces de la vida: orden y desorden, seriedad y di-versión, razón y enajenación» (VII, p. 484). Los griegos celebraban tanto a Apolo como a Dioniso, y, en esta línea, Ortega nos hace su confesión clasicista de que «la vida no tiene sentido si no es como una aspiración de no renunciar a nada» (II, p. 158). Son múltiples las integraciones que hallamos en su obra. Sus símbolos son también todos de integración. Como

8 «Se trata precisamente de exagerar, puesto que se trata de comprender. La plena comprensión comienza por reducir a conceptos o, lo que es lo mismo, a palabras, la irreductible realidad. Todo concepto es por su naturaleza una exageración, y en este sentido una falsificación. Al pensar dislocamos lo real, lo extremamos y exorbitamos. Pero esta violencia que le hacemos nos permite inyectarle luz y tornarlo comprensible. Frente a las cosas fabricamos modelos excesivos que nos sirven para entendernos a nosotros mismos en nuestro trato con ellas. ¿No es grotesca la representación topográfica de una tierra? Y, sin embargo, nos sirve el mapa para caminar seguros por ella. Este carácter de ficción que tiene el concepto, ésta su consciente falsedad, es su virtud mayor. Quien no perciba la ironía nativa de todas nuestras ideas que renuncie al ejercicio del intelecto. La exageración es el momento de creación que tiene el pensamiento. En él inventamos un mundo exacerbado, esquemático, compuesto de gritos –todo nombre es grito, mito, leyenda–, pero lleno de dramática claridad. La verdad resulta cuando al trasluz de ese mundo ficticio miramos la realidad. Nos basta entonces con restar nuestra propia exageración (II, pp. 648-649; v.t. IV, p. 235).

9 Que algunos autores, por cierto, remontan a «Séneca y a sus *Epístolas morales a Lucilio* para dar con los rasgos de la brevedad de la vida y del disfraz ilusorio que son las riquezas y dignidades mundanas» (Andrés 2004, p. 75) Aunque si debemos buscarle precedentes, podríamos ir más lejos: a la alegoría de la caverna de Platón, e incluso al mismo origen de la filosofía: «la realidad gusta de esconderse» (Heráclito). En Séneca hay serenidad y alegría –«Tranquilo y alegre [el sabio] se levanta contra todo lo que cae sobre él» (p. 9)–, pero no hay ironía.

el *Dionysoplatón*, ese busto extraño que crearon los antiguos, consistente en dos caras pegadas por el cogote; una serena, la otra arrebatada. Buen símbolo del filósofo, pues, como nos hace ver en su artículo «Max Scheler. Un embriagado de esencias», el filósofo no es un hombre tranquilo, sino todo lo contrario: un frenético, un entusiasta. Sólo que esta vez el objeto de este entusiasmo es lo evidente (IV, p. 511),

Si la filosofía griega no clásica, la helenístico-romana, el estoicismo, es, como decía María Zambrano, la recapitulación de todo la filosofía griega, resulta ser un zumo más bien aguado. Como escribe Schopenhauer: «En su ideal el sabio estoico carece de vida y de verdad poética interior y es siempre una figura rígida de palo, con la cual no se puede hacer nada. El sabio estoico no sabe qué hacer con su sabiduría y su perfecta calma, su suficiencia, su felicidad, contradice palmariamente la esencia del hombre» (Schopenhauer 2005, p. 106). Por más que María Zambrano haya visto en Séneca un *mediador* entre la alta especulación de la filosofía y la vida (Zambrano 1994, pp. 31-32), cosa que se debe a que, como el mismo Séneca reconoce, su vida está muy lejos de encarnar el ideal estoico.

Pero conviene no olvidar de nuevo la evolución del pensamiento de Ortega. Pues en la primera fase neokantiana, Grecia no es la integración, pesa demasiado la cultura y diríase que tiende a anular la vida (I, p. 462). Las fases segunda y tercera suponen, en cambio, una corrección de la primera. Es aquí cuando Ortega abandona la Edad Moderna y entra de lleno en la corriente contemporánea o posmoderna de la filosofía. Corriente que es humanista, clasicista; una vuelta a la inscripción délfica de *nada en exceso*. Pues, como dice Pedro Cerezo, la fenomenología es una actualización del clasicismo (Cerezo 1984, p. 94).

Cerezo tiende, a mi juicio, a exagerar las diferencias en general entre Unamuno y Ortega; pero no es este punto, porque «es fácil reconocer la irreductibilidad en la raíz cristiana y griega respectivamente, de las posiciones de Unamuno y Ortega» (Cerezo 1984, p. 102). Unamuno escribió en *Del sentimiento trágico de la vida*: «Y no hay más calor a más luz. “¡Luz, luz, más luz todavía!”», dicen que dijo Goethe moribundo. No: calor, calor, más calor todavía, que nos morimos de frío y no de oscuridad. La noche no mata, mata el hielo» (Unamuno 1982, p. 269). Y aunque el afán integrador de Ortega le llevó en alguna ocasión incluso a no olvidarse de la Edad Media, como cuando interpreta su concepción de la vida como una síntesis entre «las dos grandes verdades históricas sobre ella: la cristiana, para quien vivir es tener que estar en un valle de lágrimas, y la pagana, que convierte el valle de lágrimas en un *stadium* para el ejercicio deportivo. La vida como angustia y la vida como empresa» (XII, pp. 138-139), es claro que está pasando por alto que la vida como valle de lágrimas también era una verdad histórica pagana –la vida como suplicio de

Séneca— la otra cara de la vida como empresa. La filosofía orteguiana carece por completo del elemento cristiano.

Por eso, el «sosiego español», que Julián Marías estudia en el artículo que estamos comentando (Marías 1958, pp. 42-44), no tiene nada que ver con el alcionismo orteguiano, y, sacándolo a relucir, el discípulo de Ortega se acerca más a Séneca de lo que él mismo quisiera. Pues, al igual que el estoico reconocía la imposibilidad de su empresa atarácica, esto es, su carácter inhumano, dejando la puerta abierta al suicidio, el sosiego español es o sobrehumano en el caso de la *casa sosegada* de San Juan de la Cruz, e inhumano también en el caso de la «gravedad» española. Julián Marías escribe que a Ortega le gustaba mucho recordar el episodio del general Meneses (Marías 1958, p. 44); pero en sus escritos sobre Velázquez, publicados años antes, su maestro insiste en que esta historia es ejemplo máximo de la artificialidad, del formalismo que dominaba la vida española en aquel tiempo. El Imperio, perdido en el exterior, se había convertido en imperio sobre la propia vida. Se vive dentro de formas; el hombre, según Ortega, necesita jugar al *juego* de las formas; pero también puede ocurrir que la hipertrofia de éstas, su exuberancia vegetativa, llegue a anular la espontaneidad, la vida. Así, tan inhumano es el caso que tanto gustaba poner a Séneca, de Stilpón, a quien habiéndole sido arrebatados en la guerra todos sus bienes materiales y familia, contestaba, a quien le preguntaba si había perdido algo, que todo lo que era suyo lo mantenía consigo, como el episodio del general Meneses, quien, estando su barco a punto de zozobrar, espera sosegadamente la muerte vestido de gala, comentando unos versos de alabanza de Lope de Vega al cardenal Barberini, legado del Papa, y, por si fuera poco, el comentario era gramatical, pues se ocupaba de distinguir el pleonasma de la aciología. Pura pose, retórica al cuadrado, según Ortega. A la altura de otro famoso caso de la época: el del ajusticiamiento en la Plaza Mayor de Madrid de don Rodrigo Calderón, brazo derecho del duque de Lerma, que dejó impresionada a España entera por el sosiego y garbo con que afrontó el degüello.

Ataraxía activa sí, como dice Julián Marías, pero de formas; donde ya éstas han deglutido a los contenidos. Se han trastocado medios y fines, de modo que un solo instante —la forma de morir—, borra por completo el contenido de toda una vida, y el villano se transforma en héroe. La gravedad española, el sosiego español, lugar común del siglo XVII desde que Baltasar de Castiglioni lo considerara modelo a imitar en su *Cortesano*, también resulta ser, para Julián Marías, modelo de comportamiento para enfrentarse a las angustias actuales de nuestro mundo. Pero Ortega escribió a este respecto: «Para nuestra nación fue funesto todo este formalismo imperante porque desvió las mentes de su ejercicio normal que es, simplemente, hacerse cargo de lo que las cosas son» (VIII, p. 602). En efecto, Velázquez, como dice Julián Marías, trasladó al lienzo ese sosiego que se respiraba en la corte de Felipe IV. Pero, los testimonios de

la época que Ortega recogió en su *De la España alucinante y alucinada en tiempo de Velázquez*, comienzan del siguiente modo: «En Madrid un Crucifijo que estaba en el convento de San Jerónimo ha sudado sangre veintinueve horas; y llevaron al Rey un lienzo empapado en ella, y el Conde, el día que sucedió se recogió a sus solas, y no dio audiencia a nadie» (VIII, p. 509).

El sosiego español, la gravedad española... ¿Qué tiene que ver todo esto con la alegría alciónica, el alcionismo que, según Ortega, constituía el temple de Cervantes?¹⁰ Sabemos que, además de la única meditación que publicó con el título de *Meditaciones del Quijote*, tenía pensado escribir otras dos, y que una de ellas se llamaría *El alcionismo de Cervantes*. Pero el caso es que no las escribió, ni sabemos nada de su contenido. Según Javier San Martín (2005, p. 195), un indicio de este alcionismo podemos encontrarlo en la carta que envía a su padre desde Marburgo, en la que ensalza al caballero del Verde Gabán, que «ha sido siempre una clara imagen de clásica nobleza y de sobria perfección ante mi fantasía y me ha ayudado a corregir la ruta de mis esperanzas ciñéndolas en ambiciones más que cortas, severas. Cervantes puso en esa figura limpia y asentada su ideal del hombre cumplido ya y canoso, de ánimo curado de juventudes. ¿Por qué no dejarse encauzar el espíritu por Cervantes que sabía de vida tanto por lo menos como de literatura?» (Ortega 1991, p. 282). Sin embargo, esta carta es muy temprana; el neokantiano Ortega no poseía todavía su filosofía. Este caballero del Verde Gabán es demasiado compacto, le falta ironía.¹¹ Oye misa cada día, confía siempre en la misericordia infinita de Dios (II, XVI), y en su casa había un infinito silencio, que semejaba un monasterio de cartujos (II, XVII). El caballero del Verde Gabán es el sosiego español, la gravedad española. Hay que ir a 1914, después de que Ortega se hubiera afeitado su barba de general Meneses, y leer en las *Meditaciones*: «¿Se burla Cervantes? ¿Y de qué se burla? [...] ¿De qué se burlaba aquél pobre alcaballero desde el fondo de una cárcel? ¿Y qué cosa es burlarse? ¿Es burla forzosamente una negación?» (I, p. 360).

La burla es la ironía socrática. Cervantes se burla del ideal. Porque, como nos dice Ortega, el estrellarse el ideal contra la realidad, es el contenido del género novela. Los títulos de los capítulos del célebre libro se parecen mucho a las irónicas alabanzas que Sócrates propina a los sofistas al comienzo de los *Diálogos*: «Capítulo veinte De la jamás vista ni oída aventura que con más poco peligro fue acabada de famoso caballero en el mundo, como la que acabó el valeroso don Quijote de la Mancha», «Capítulo Treinta y uno Que trata de muchas y grandes cosas», «Capítulo cuarenta y ocho De lo que

10 Como nos hace ver Ortega, *ciervo* y *alegría* están emparentados etimológicamente (VII, p. 488). Con los que, curiosamente, también está emparentado *Cervantes*.

11 La ironía que, por ejemplo, encuentra Azorín en las gentes de *La ruta de don Quijote*.

le sucedió a don Quijote con doña Rodríguez, la dueña de la duquesa, con otros acontecimientos dignos de escritura y de memoria eterna», «Capítulo Cincuenta y seis De la descomunal y nunca vista batalla que pasó entre don Quijote de la Mancha y el lacayo Tosilos, en la defensa de la hija de la dueña doña Rodríguez», etc. El resultado de ambas obras, sin embargo, es el mismo: apaleado don Quijote, apaleados los sofistas. Es cierto que Sócrates se burla continuamente del ideal, que su paideia se basó en buena parte en la crítica de las ideas y que los *Diálogos* –por lo menos los más socráticos– nunca llegan a nada; pero también es verdad que nunca cesa de buscar la idea, que nunca se da por vencido a pesar de las insuficiencias de todas ellas. En él, la filosofía es tanto búsqueda de la verdad como crítica de las ideas establecidas. De la misma forma, Cervantes no desecha el ideal: sabe que la vida no es posible sin él. Así, cuando don Quijote pierde las ilusiones, cuando decae en Alonso Quijano, muere. Por más que los que le rodean –los que antes hicieron todo lo posible por desencantarle– le animan a continuar con sus aventuras. Pero don Quijote ya ha sido abandonado por sus *encantadores*. Bajó el telón, y acaba la obra. Porque la idea del teatro del mundo recorre toda la novela de Cervantes. La vida es evasión, no es posible vivir sin evadirnos de la vida misma, nos dirá Ortega. Ahora bien, la cima de todos los medios de evasión es el teatro (VII, p. 470). Creo que, en efecto, Ortega extrajo su filosofía de *El Quijote*, que realizó su sueño de entenderlo.¹² Y que la clave de la obra es el episodio del *baciyelmo*. Como los *dioses unánimes*, que no podían vivir el uno sin el otro, así ocurre con la bacía y el yelmo. Cuando sólo hay yelmo, hay locura; cuando sólo hay bacía, don Quijote muere.

V. LA IMPROBABLE FELICIDAD

En Séneca, la felicidad –serenidad, imperturbabilidad–, si bien no es la virtud, sino un bien inferior a la virtud, lo cierto es que la sigue. Los dioses no son más felices que el sabio, sólo le ganan en la duración de la felicidad. En Ortega también la felicidad sigue a la virtud, porque, aunque no utilizara tal terminología, el concepto de *vocación* no está lejos de la virtud clásica. La diferencia con Séneca estriba en que Ortega no interpreta la felicidad como serenidad, sino como realización de la vocación. «La felicidad es la coincidencia de nuestro *yo* con las circunstancias» (VII, p. 553), o, como decía Píndaro, llegar a ser el que se es. También en Séneca la virtud es llegar a ser

12 «¡Ah! Si supiéramos con evidencia en qué consiste el estilo de Cervantes, la manera cervantina de acercarse a las cosas, lo tendríamos todo logrado» (I, p. 363), había escrito en su primer libro.

el que se es; pero, mientras que en el romano ese *lo que se es* es la absoluta y petrificada naturaleza humana, en Ortega es la relativa y cambiante vocación. Ambos autores fueron perfectamente conscientes de la dificultad de realizar semejante ideal. Aunque en Ortega es todavía más improbable, dado que en su sistema la felicidad depende de las circunstancias. En el cordobés, en cambio, la felicidad no puede depender del exterior, pues estaría sujeta a la fortuna. Toda la responsabilidad recae sobre el sabio, en sí es capaz de ser realmente sabio. Ortega, en cambio, tiene que reconocer que, como la coincidencia perfecta nunca se da del todo, todo el mundo es más o menos infeliz.

Más aún. Como la vocación no es sólo individual, sino también histórica, esto es, que cada época tiene su vocación siempre en función de las circunstancias, dedúzcase que en Ortega la condición humana es precisamente la infelicidad. Por eso el hombre es histórico, porque la historia es una búsqueda de la felicidad. Obra del descontento, una especie de amor sin amado, o, como a Ortega le gustaba decir: «dolor que sentimos en miembros que no tenemos» (VIII, pp. 370-371). La sensación de imperfección nos hace rodar en busca de lo que nos falta. Pero, ¿qué es esto que nos falta, y que con tanto desasosiego buscamos? No lo sabemos; sólo que es precisamente este afán de felicidad lo que nos hace infelices (Ortega, 1994, p. 342).

VI. CONCLUSIÓN

En Séneca y Ortega hay múltiples coincidencias: son ambos filósofos. Pero, entre la «figura rígida de palo» del primero y el filósofo «frenético» del segundo parece haber mucha distancia. La que hay entre el hombre antiguo y el hombre contemporáneo o posmoderno. Aquél se acomoda a las circunstancias sin ánimo de mejorarlas; éste, que es medio moderno, que, aunque superado, lleva al hombre moderno dentro de sí, también se acomoda a las cosas, pero no como el estoico, para –despreciándolas– situarse por encima de ellas, sino para perfeccionarlas. A Séneca le falta ese amor, entendido como «amor a la perfección de lo amado», base de la filosofía de Ortega.

Por otra parte, la guerra continua del filósofo madrileño contra el patetismo no es con objeto de eliminar las pasiones, como en el estoicismo, sino para moderarlas. Y esto con el fin de dejar lugar a las otras pasiones, porque nuestro filósofo no está dispuesto a renunciar a nada. Es el punto de vista integrador de nuestro tiempo. Ortega integra las pasiones lo mismo que integra todo. Valga como ejemplo la integración de todas las corrientes filosóficas de su época.

Pero lo que tiene la filosofía contemporánea de vuelta a las cosas mismas es lo que ésta tiene de vuelta a la filosofía antigua. Es lo que hace que Ortega sea senequista en parte. Tanto en la «alegre indiferencia hacia lo real» como

en la «alegre aceptación de lo real» hay resignación, acomodación. La filosofía laica española ha sido tradicionalmente estoica porque por ella no ha pasado la Edad Moderna, la edad de la razón. El problema de España es que es alérgica al racionalismo, al cientismo: es un problema de imaginación.¹³ A nuestros poetas ha de dárselos un «pie forzado» (IV, p. 367). Sin embargo, como gustaba decir Ortega, en la Edad Contemporánea España tiene una posibilidad, ya que la filosofía contemporánea, al contar con las cosas, es más afín a la idiosincrasia española. En la Antigüedad y la Edad Media la realidad radical son las cosas; en la Edad Moderna, el yo; en la posmoderna el yo haciendo algo con las cosas: mejorarlas, contando con ellas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- SÉNECA 1971: *Obras*. Trad. de J. Azagra. Madrid: Edaf.
- ORTEGA Y GASSET, J. 1983: *Obras completas*. 12 Vols. Madrid: Revista de Occidente/ Alianza Editorial.
- ORTEGA Y GASSET, J. 1991: *Cartas de un joven español (1891-1908)*. Madrid: El Arquero.
- ORTEGA Y GASSET, J. 1994: *Notas de trabajo. Epílogo...* Madrid: Alianza.
- ORTEGA Y GASSET, J. 1996: *Meditación de nuestro tiempo. Las conferencias de Buenos Aires, 1916 y 1928*. Madrid: FCE.
- ABELLÁN, J.L. 1966: *Ortega y Gasset en la filosofía española*. Madrid: Tecnos.
- ABELLÁN, J.L. 1988: «¿Existe la filosofía española? Razones de un pseudo-problema», en *¿Existe una filosofía española?* Sevilla: Fundación Fernando Rielo, pp.31-46.
- ALONSO, M.R. 1983: «Ortega en el recuerdo». *Revista de Occidente*, 24-25. Madrid, 9-21.
- CASTRO, A. 1954: *La realidad histórica de España*. México: Porrúa
- CEREZO GALÁN, P. 1984: *La voluntad de aventura*. Barcelona: Ariel.
- ANDRÉS, C. 2004: «La metáfora del “theatrum mundi” en Pierre Boaistuau y Calderón (en “La vida es sueño” y “El gran teatro del mundo”)». *Criticón*, 91, pp. 67-78.
- GAOS, J. 1990: *Obras completas*. Vol.VI. México: UNAM.
- MARÍAS, J. 1958: *El oficio del pensamiento*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- MARÍAS, J. 1996: «Séneca», en <http://www.filosofia.org/hem/199/19960926.htm> (ví: 28 de Enero de 2010).
- ORTEGA MUÑOZ, J. F. 2004: «Presencia de Ortega en María Zambrano», en J. González-Sandoval Buedo (ed.), *Ortega y la filosofía española*. Murcia: Sociedad de Filosofía de la Región de Murcia, pp. 199-211.
- NIETZSCHE, F. 1975: *Genealogía de la moral*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza editorial.

13 «Yo soy un hombre español, es decir, un hombre sin imaginación» (I, p. 186).

- NIETZSCHE, F. 2002: *Nietzsche contra Wagner*. Trad. de J. L. Arantegui Tamayo
Madrid: Siruela.
- SAN MARTÍN, J. 1998: *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación*.
Madrid: Tecnos.
- SAN MARTÍN, J. (2005) «Ortega y Gasset, Cervantes y Don Quijote», en A. Fernando
H. Llano y A. Castro Sáenz (coord.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Sevilla:
Universidad de Sevilla, 193-232.
- SCHOPENHAUER, A. 2005: *El mundo como voluntad y representación*. Trad. de
Eduardo Ovejero y Maury. México: Porrúa.
- UNAMUNO, M. 1982: *El sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Espasa Calpe.
- ZAMBRANO, M. 1994: *Séneca*. Madrid: Siruela.
- ZAMBRANO, M. 1996: *Pensamiento y poesía en la vida española*. Madrid:
Endymion.

JESÚS RUIZ FERNÁNDEZ es doctor por la Universidad Complutense de Madrid

Publicaciones recientes:

2004: «Contra el saber», *Ferrán*, 25, pp. 189-199.

2009: «El método de la ciencia: la razón vital». *Revista de Estudios Orteguianos*, 18, pp.
171-189.

Línea de investigación:

Historia de la filosofía española.

Dirección electrónica:

jjesusruizz@hotmail.com