



<https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v73n185.95045>

LA ÉTICA DE LA “VIRTUD” EN LA OBRA DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET. CONTRIBUCIÓN DEL FILÓSOFO ESPAÑOL A UNA TRADICIÓN CON DOS GRANDES MOMENTOS: EL KANTIANO Y EL ARISTOTÉLICO



THE ETHICS OF “VIRTUE” IN THE WORK OF JOSÉ ORTEGA Y GASSET CONTRIBUTION TO THE SPANISH PHILOSOPHER TO A TRADITION WITH TWO GREAT TIMES: THE KANTIAN AND THE ARISTOTELIAN

Todo lo viviente tiene su areté, su virtud, a saber, su modo plenario de ser.

JOSÉ ORTEGA Y GASSET, 1942

ALEJANDRO DE HARO HONRUBIA*

Universidad de Castilla-La Mancha/UNED - Albacete- España

.....
Artículo recibido: 14 de abril del 2021; aceptado: 14 de junio del 2021

* *Alejandro.Haro@uclm.es*/ ORCID: 0000-0003-1936-3920

Cómo citar este artículo:

MLA: de Haro Honrubia, Alejandro. “La ética de la ‘virtud’ en la obra de José Ortega y Gasset. Contribución del filósofo español a una tradición con dos grandes momentos: el kantiano y el aristotélico.”

Ideas y Valores, 72. 183 (2024): 101-119.

APA: de Haro Honrubia, A. (2024). La ética de la “virtud” en la obra de José Ortega y Gasset. Contribución del filósofo español a una tradición con dos grandes momentos: el kantiano y el aristotélico. *Ideas y Valores*, 72 (183), 101-119.

CHICAGO: Alejandro de Haro Honrubia. “La ética de la ‘virtud’ en la obra de José Ortega y Gasset. Contribución del filósofo español a una tradición con dos grandes momentos: el kantiano y el aristotélico”.

Ideas y Valores 72, 183 (2024): 101-119.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

Este trabajo de investigación versa sobre la ética de la virtud en la obra de José Ortega y Gasset, mostrando su contribución a una tradición con dos grandes momentos: el kantiano y el aristotélico. En sus inicios, Ortega refiere las virtudes al campo de la ciencia y de la moral —la moral como ciencia dirá Ortega en referencia a Kant—, aunque también al campo de la política rescatando la idea aristotélica de comunidad. En un segundo periodo de su pensamiento, su idea de virtud ya no responderá a ningún ideal científico o deber ser moral y político, así como tampoco la referirá Ortega al ámbito de la comunidad de la misma manera en que lo hacía en su mocedad, sino a un orden ético vital y estimativo donde prevalece la posición del individuo.

Palabras clave: Ortega, ética, valor, virtud, vocación.

ABSTRACT

This research work deals with the ethics of virtue in the work of José Ortega y Gasset, showing his contribution to a tradition with two great moments: the Kantian and the Aristotelian. At the beginning of it, Ortega refers the virtues to the field of science and morals - moral as science, Ortega will say in reference to Kant - but also to the field of politics, rescuing the Aristotelian idea of community. In a second period of his thought, his idea of virtue will no longer respond to any scientific ideal or should be moral and political, just as Ortega will not refer to the community in the same way he did in his youth, but to an order ethical vital and estimative where the position of the individual prevails.

Keywords: Ortega, ethics, virtue, vocation, value.

Introducción. La ética de la “virtud” en la obra de José Ortega y Gasset. Más allá de la noción de “autenticidad” o vocación

Como filósofo heredero de la tradición del pensamiento filosófico occidental, el pensador español José Ortega y Gasset (1883-1955), se dedicó desde los inicios de su producción intelectual a recuperar una de las tradiciones sobre las que más se ha debatido desde que esta fuera inaugurada en la antigüedad unos veinticinco siglos atrás: Me refiero a la tradición ética que en torno a la idea de virtud inició Aristóteles (384 a. C.-322 a. C) en su conocida obra *Ética nicomáquea* publicada en el 349 a. C.

Ortega conocía la famosa y bella obra de ética del filósofo Estagirita. Una obra que cita el pensador madrileño en varias ocasiones en sus *Obras completas*, y que al decir del filósofo escocés A. McIntyre en *Tras la virtud* (1981), es el texto canónico de la interpretación aristotélica de las virtudes.

A Ortega le seduce especialmente la idea aristotélica del arquero, emblema de su filosofía

Y ahí está nada menos que Aristóteles, el severo Aristóteles que en el comienzo de su *Ética a Nicómaco* —haciendo ver que el hombre tiene que elegir un tipo de vida y esto reclama una ciencia de los fines del hombre— dice bellamente: *Busca el arquero...* (*La razón histórica* (*Curso de 1940*), OC, IX: 494)¹

Sin embargo, el filósofo español no entiende esa *llamada* a un determinado tipo de vida de un modo formalista que se suele vincular a su idea de vocación o autenticidad —véase el trabajo de Gutiérrez Simón (2015)—, sino que reconoce la importancia de la estimativa² o el sistema de valores que acompañarían la elección de ese tipo de vida, refiriendo especialmente los valores/virtudes de la magnanimidad —frente a la pusilanimidad—, que era tanto para Aristóteles como para los griegos en general la virtud fundamental. En su *Ética a Nicómaco* Aristóteles

- 1 Las citas de las obras de José Ortega y Gasset remiten a la edición de Ortega y Gasset, J. (2004-2010), *Obras Completas*, Madrid, Taurus/Fundación José Ortega y Gasset. En adelante, al título del escrito sigue en números romanos el tomo y en arábigos la (s) página (s).
- 2 Sobre los valores en la obra de Ortega, véase: [*Discurso para la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*], (1918) OC VII: 703-738, *Introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores?* (1923) OC III: 531-549, *El tema de nuestro tiempo* (1923) OC III: 559-652 y también su *Curso de cuatro lecciones. Introducción a Velázquez* (1947) OC IX: 887-928. Ortega ofrece en los dos primeros trabajos un esquema de lo fundamental en torno a la idea del valor. En 1920, en [*Militares y clases mercantiles*], Ortega dice que cada uno de nosotros es “un sistema de valoraciones, un preferir ciertas cosas y posponer otras, un amar esto y odiar aquello”, denominando a esta primaria actividad de nuestro espíritu *función estimativa* que Ortega considera la raíz de la persona (véase [*Militares y clases mercantiles*] OC VII: 755). Véase también Echeverría y Almendros 2022.

dedica un capítulo a la magnanimidad o *megalopsykhia*, afirmando que “la magnanimidad se da en lo que es grande”, así como que “se tiene por magnánimo al hombre que, siendo digno de grandes cosas, se considera merecedor de ello”, considerando aquella una virtud o término medio entre un exceso y un defecto que son vicios: “al exceso se le llama vanidad, y al defecto pusilanimidad” (2014 65 y 113). Por lo tanto, se trataría de decidirse por aquella en detrimento de esta, que es a lo que nos obliga la ética. Y es que la Ética, como afirma Ortega en 1947, nos obliga no solo a elegir sino sobre todo a elegir bien:

En el latín más antiguo, el acto de *elegir* se decía *elegancia* [...], el elegante es el «eligente», una de cuyas especies se nos manifiesta en el «int-eligente». Conviene retrotraer aquella palabra a su sentido prócer que es el originario. Entonces tendremos que no siendo la famosa Ética sino el arte de elegir bien nuestras acciones, eso, precisamente eso, es la Elegancia. Ética y Elegancia son sinónimos. (*La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, OC, IX: 1173-1174)

Se trata, por lo tanto, de elegir con “elegancia” —“la *virtud vital humana* llamada *elegancia*” dirá Ortega— un tipo de vida que destaque por el valor/virtud de la magnanimidad³ —como afán de crear grandes cosas o destacar por grandes acciones—, cuyo carácter es para Ortega universal, siendo la ética desde sus orígenes no otra cosa que aquello que nos pone en contacto con aquellos valores posibles y susceptibles de extenderse a toda la humanidad. Porque la ética que ya desde su principio, desde la primera gran obra que creó hasta su nombre, el famoso libro de Aristóteles no ha sido sino esto: “el ponernos en contacto con el gran repertorio de valores posibles de la humanidad” (*Meditación de nuestro tiempo. Introducción al presente* OC VIII: 114).

Si bien es verdad que su *Ética* rescata el lema del viejo Aristóteles que dice que “seamos como arqueros que tienen un blanco” y que Ortega cita en varios trabajos —En 1917, al comienzo del *Espectador II*, dice Ortega: “Seamos con nuestras vidas como arqueros que tienen un blanco. ARISTÓTELES (*Ética a Nicómaco*, lib. I, cap. 2^a)—, así como también hace suyo el imperativo del no menos viejo poeta griego Píndaro: “*genoí’ hoios essi —llega a ser el que eres*”, del que también se apropia el filósofo alemán Friedrich Nietzsche, su reflexión sobre el fenómeno de la

3 La moral de Ortega es, afirma Aranguren, “tonificante y entusiasta, esperanzada y esperanzadora —la magnanimidad es, como se sabe, la virtud de la esperanza natural—” (1966 41-43). Carlos Megino Rodríguez realiza una semblanza de la magnanimidad aristotélica mostrándonos las coincidencias con la imagen que Ortega adopta de esta misma virtud (2016 225-237).

4 En [*Pedagogía de la contaminación*] (1917) y al comienzo de *El Espectador III* (1921), Ortega cita nuevamente la famosa sentencia de Aristóteles.

moral no se reduce a lo que señalarían esas expresiones desde un punto de vista formal y que se ha vinculado a su idea de la vocación personal.

Es más, y esta sería una de las principales aportaciones de este trabajo de investigación, consideramos que el propio Ortega pone al borde del precipicio moral su idea del destino o la vocación personal, es decir, de aquello que el individuo está llamado a ser como proyecto o programa vital. En 1932, afirma el filósofo:

El hombre cuya entelequia fuera ser ladrón *tiene* que serlo, aunque sus ideas morales se opongan a ello, repriman su incanjeable destino y logren que su vida efectiva sea de una correcta civilidad. La cosa es terrible, pero es innegable; el hombre que *tenía que ser ladrón* y, por virtuoso esfuerzo de su voluntad, ha conseguido no serlo, falsifica su vida. No se confunda, pues, el *deber ser* de la moral, que habita en la región intelectual del hombre, con el imperativo vital; con el *tener que ser* de la vocación personal, situado en la región más profunda y primaria de nuestro ser. Todo lo intelectual y volitivo es secundario, es ya reacción provocada por nuestro ser radical. Si el intelecto humano funciona, es ya para resolver los problemas que le plantea su destino íntimo. (*Pidiendo un Goethe desde dentro. Carta a un alemán* OC V: 130)⁵

Nos interesa destacar, en primer lugar, el hecho de que Ortega ponga en cursiva la idea del tener que ser personal, lo cual ya es significativo, así como especialmente la referencia del filósofo español a la idea de virtud, al *virtuoso esfuerzo de la voluntad* frente a la autenticidad vital o el destino personal, como dos ámbitos que a veces, como en el ejemplo anteriormente expuesto, pueden chocar, aunque en muchas otras ocasiones se complementen y enriquezcan mutuamente. La condición “trágica” del individuo, aun no siendo la vida una tragedia ni el pensador español un filósofo tragicista, radica en que aquél en ocasiones se puede ver abocado a ser infiel —falsificando— a su vocación personal —como pone de manifiesto el ejemplo del ladrón por vocación, aunque podríamos referir otros muchos más que apuntarían en esta misma dirección— en beneficio de sí mismo y de los demás.

Ortega —a mi juicio— acaba concediendo, aunque a veces no lo evidencie expresamente, más importancia a la experiencia de la virtud que a la experiencia de la vida auténtica, de acuerdo a una escala objetiva de valores/virtudes o perspectiva estimativa que trataría de corregir llegado el caso la experiencia de la vocación, por cuanto como hemos

5 En nota al pie de página, en este mismo trabajo, añade Ortega: “El problema decisivo es si, en efecto, el ser ladrón es una forma de auténtica humanidad” (*Pidiendo un Goethe desde dentro. Carta a un alemán* OC V: 130, n.). Aunque esto podría acontecer en muchos otros casos, en relación con acciones que más que ennoblecernos nos convierten en villanos.

visto en el párrafo anterior con el ejemplo del ladrón por vocación, la autenticidad en ocasiones puede abocar a la maldad o a una acción cuanto menos reproducible desde unos mínimos de ética o de orden moral. En 1947, afirma Ortega que las vocaciones son susceptibles “de cultivo, de cultura” y a lo largo de la historia se han ido “depurando, afinando, enriqueciendo”, así como también dice aquél que las vocaciones valiosas u originales lo son —frente a las vulgares, que son las más frecuentes— “porque lo son los valores que prefieren” (*Curso de cuatro lecciones. Introducción a Velázquez* OC IX: 901-902).

La vida más plena y virtuosa no sería otra que aquella en que la realización de la vocación respondiera a una forma de auténtica humanidad, no entrando en contradicción con las virtudes y los valores de la magnanimidad —Nos oponemos con Ortega a aquellas morales perversas que llaman virtud “a la exigencia de que todos seamos todo lo contrario de lo que somos”—. No se trata de esto en todos los casos, sino solamente en aquellos en que el ejercicio de la vocación no responde a un ideal magnánimo o forma plena de humanidad reconocida así también por los demás. De lo que se trata es de cultivar aquellas vocaciones que recreen y/o prefieran las virtudes nobles o superiores y que apunten a aquel ideal de la magnanimidad.⁶ Y un buen ejemplo de vocaciones que ennoblecen a quienes las ejercen lo podemos encontrar en un texto de 1927 donde Ortega dice que lo que no comprenderá nunca bien el pusilánime es que para ciertos hombres la delicia suprema “es el esfuerzo frenético de crear cosas —para el pintor, pintar; para el escritor, escribir; para el político, organizar el Estado” (*Mirabeau o el político* OC IV: 201), se entiende que eficazmente.

Las virtudes son, por lo tanto, formas de plenitud de la vida y cada cual vive de lo que es y según es. La virtud del arpa está en sonar bien, no en que enmudezca. Las virtudes del hombre —cuando Ortega utiliza el término genérico “hombre” se está refiriendo a una vida humana individual—, “en que cada cual llegue a ser con plenitud lo que ya era en germinación” (*Elogio de las virtudes de mocedad* OC VII: 839),⁷ siempre y cuando lo que es en germinación responda a una forma de auténtica humanidad, o también, que se desarrolle aspirando a realizar ese ideal de la magnanimidad que requiere de un esfuerzo frenético de creación que conlleva unos mínimos de creatividad reconocida también así por los demás.

6 Ya dijo Ortega en 1925 que la moral es el sistema de las virtudes: “La moral resulta del ‘sistema’ —de las virtudes” (*El origen deportivo del Estado* II (1925) OC III: 778).

7 Nos encontramos aquí con el debate entre naturaleza y cultura a propósito de la idea de vocación y los valores/virtudes a que debiéramos referir aquella buscando su mejora o “perfección”, y en algunos casos su negación o reprobación.

La ética que finalmente convence a Ortega no es una ética formal de la vocación o la autenticidad vital, que si bien es verdad que no es desdeñable en todos los casos, no es menos cierto que al menos en algunos de ellos —como por ejemplo la llamada vocacional a ser ladrón—, y pensando en su ejercicio por parte del individuo concreto —la dimensión ética reposa en cada acto humano, pues, como apunta el propio Ortega, toda actividad humana, va encuadrada en su ética, que discierne virtudes de vicios—, puede llegar a ser objeto de reprobación moral por parte de los demás al enjuiciarla como impropia desde un punto de vista estimativo y/o de mínimos de orden moral. En el pensamiento de Ortega prevalecería una *ética de mínimos* que llegado el caso estaría llamada a corregir la autenticidad o los proyectos de vida personal vocacional característicos de lo que se ha denominado una *ética de máximos*.

Su ética, a partir de la segunda década del siglo xx, es una ética de los valores o *estimativa*, pero de los valores de la vida noble, virtuosa y magnánima, entusiasta y que desprende ilusión, así como está aquella abierta a la idea del amor como afán de comprensión, pues, como dice el filósofo en 1925, parece que nada puede superar la virtud del amor “—y así es, en efecto. En calidad el amor es lo sumo”. El amor a todas las cosas “es el entusiasmo —por esto en él culminan las virtudes de mocedad”. Y enumera Ortega cuáles son, según él, las cuatro virtudes de la mocedad: “la risa abre el corazón, la amistad lo fija, el amor lo llena y el entusiasmo lo multiplica” (*Elogio de las virtudes de mocedad* OC VII: 842).

La virtud ética como virtud política, como conocimiento y ciencia. El idealismo del joven Ortega

Desde sus comienzos, Ortega refiere el campo de las virtudes al campo de la moral —que como veremos, remite el filósofo a diferentes ámbitos, como el científico y el cultural que caracterizarán su ideal de Humanidad en sus primeros años como intelectual—, la cual, como él mismo declara en 1910, no es un punto de vista para juzgar las voluntades, sino un punto de vista para juzgar las acciones, es decir, para orientarnos en la elección de nuestros propios actos, para estimarnos “a nosotros mismos en más o en menos” (cf. *Imperialismo y democracia* II OC VII: 178).⁸ La moral no tiene para él un significado religioso, sino principalmente humano, como expone el filósofo desde muy temprano.

En *El Imparcial*, el 1 de febrero de 1906 dice Ortega que no se habla ahora de la moral religiosa, que es el conjunto de virtudes para lograr un fin religioso, la exaltación en una vida transmundana, “sino de la moral humana, que es el conjunto de virtudes para lograr un fin

8 Ortega diferencia entre moral, ética y “ethos” en *Destinos diferentes* OC II: 616.

humano, a saber: «la vida más vida que se pueda vivir», en el mundo. Nosotros podremos reírnos de esas recias y clásicas virtudes humanas, demasiado humanas, pero ello es que los que las tienen y cultivan y guardan, viven más vida que nosotros” (*La Universidad española y la Universidad alemana* OC I: 72).

Ortega está aludiendo a Nietzsche —cuya influencia en el filósofo español, fue, como afirma Gonzalo Sobejano, “extensa, intensa y trascendental” (1967 527)—, para quien, según escribe el filósofo español en *El Imparcial*, el 13 de julio de 1908, *vivir es más vivir*, o de otro modo, vida es el nombre que damos a una serie de cualidades progresivas, al instinto de crecimiento, de perduración, de capitalización de fuerzas, de poder. El principio de la vida, “la voluntad de la vida es «Voluntad de poderío». Tanto de vida habrá en cada época cuanto más libre sea la expansión de esas fuerzas afirmativas” (*El Sobrehombre* OC I: 178-179).⁹

Sin embargo, aun cuando en sus inicios Ortega remite su pensamiento al ámbito de la vida, influenciado por la filosofía vitalista del filósofo alemán —crítico de la modernidad, como posteriormente Ortega también lo será— y su lema de que vivir es *más vivir*, su pensamiento es principalmente moderno y, por lo tanto, idealista, pues dice el filósofo español en 1906 que “la salud consiste en que seamos idealistas” (*Discurso para los Juegos Florales de Valladolid* OC VII: 85-86).

En sus primeros años como intelectual vocacional, Ortega, piensa la idea de virtud principalmente desde el idealismo, que entiende como *reconstrucción científica del mundo*, y el racionalismo de la modernidad, declarándose “racionalista”. Así lo hace al menos en su trabajo *A. Aulard: “Taine, Historien de la Révolution Française”* (1908), lo que no debe extrañar si tenemos en cuenta que se encuentra inmerso en el pensamiento alemán. Ortega estudia un primer año, de febrero de 1905 a marzo de 1906, en las universidades de Leipzig y Berlín; y otro segundo en Marburg, desde octubre de 1906 hasta agosto de 1907, adonde regresará en 1911, siendo en esta última ciudad donde recibe el influjo del pensamiento neokantiano de sus maestros Hermann Cohen (1842-1918) y Paul Natorp (1854-1924). En el año de 1907, precisamente desde Marburg, le dice Ortega a la que entonces era su novia, Rosa Spottorno lo siguiente: “Platón, Galileo, Descartes, Newton; Kant; ahí tienes las grandes estaciones de mi filosofía” (Ortega y Gasset 1991 551 y ss.).

Su idealismo se extiende al menos hasta 1912, cuando aún añade: “Somos idealistas” (*Tendencias actuales de la filosofía* OC VII: 259), así como que la idea es la virtud frente a las virtudes La virtud es una idea,

9 Ortega está refiriendo la obra de Nietzsche, *El Anticristo*, donde se lee: “La vida misma es para mí instinto de crecimiento, de duración, de acumulación de fuerzas, de poder” (1980 30-31).

que no niega las apetencias, “simplemente las pone en serie” (cf. *La “Idea” de Platón* 1912 OC VII: 229-231). Ortega se decanta en su juventud por la exaltación idealista, que denominará la segunda virtud democrática.

La virtud es una idea, pero una idea de cultura en que Ortega incluye la estética, la ciencia y la moral. Culto, dice el filósofo en 1909, no es el que ha corrido más o menos tierras sino “el hombre sabio, virtuoso y capaz de sentimientos estéticos” (*Lección del Quince de diciembre [Escuela Superior del Magisterio]* OC VII: 141),¹⁰ si bien es verdad que serán la ciencia y la moral, como afirma también en 1909, *las rígidas virtudes modernas, virtudes dotadas de plena vitalidad*. En *El Imparcial*, 24 de septiembre de 1906, ya había referido Ortega las que entonces consideraba las dos más altas virtudes modernas: “el cumplimiento de los deberes oscuros y el idealismo inmarcesible” (*Canto a los muertos, a los deberes y a los ideales* OC I: 106).¹¹ Y en 1907 nos insta el filósofo a que repitamos el vetusto apotegma socrático, aún no refutado: *Virtud es ciencia*.

Ortega espera de la ciencia el descubrimiento de la virtud, siendo como es aquella uno de los pilares de la edad moderna en la que el filósofo dice haber sido educado. De ahí la grande esperanza que pone en la ciencia, cuyo fin es el descubrimiento del mundo moral. La ciencia ha obtenido la nueva moral, “destilando en su alquitara las viejas morales instintivas”. Sin embargo, Ortega advierte que no le lleva un prurito intelectualista a simbolizar en el ejercicio de la ciencia la solución de todos nuestros problemas, pues, según él, en el proceso dinámico de la humanidad son igualmente originarias la acción intelectual, la acción volitiva y la sentimental.

Aun cuando el filósofo español no reste valor ni a la voluntad ni a los sentimientos, será al conocimiento científico —que vincula al mundo moral— al que se encomiende con más ahínco, afirmando en 1908 que lo que ha hecho al hombre, hombre, es la ciencia; la primera virtud moderna será, dice el filósofo, la sabiduría, el ejercicio de la ciencia. No es la pureza, dice aquel, el primer deber del hombre, “sino la sabiduría; no es la lujuria el gran pecado, sino la ignorancia” (*La moral visigótica* OC I: 168).

La virtud, por lo tanto, aparece como sinónimo de ciencia y moralidad —Ortega refiere la idea de la *moral como ciencia* en alusión a la filosofía práctica de Kant (cf. *Sobre la pequeña filosofía* OC I: 164)—,

10 Lo que Ortega reclama en su primera época es que el hombre sea capaz de ciencia y de virtud, de cultura, así como que piense y se comporte “con rígida moralidad”.

11 La virtud del deber o el deber como virtud nos recuerda a Kant, al que remite el filósofo español en sus escritos de mocedad. Kant afirmaba que “la virtud, entendida como conformidad de la voluntad con todo deber, fundada en una intención firme, es solo, como todo lo *formal*, una y la misma” (1989 249).

enfrentando aquélla al capricho personal,¹² al placer de los instintos o a lo meramente corporal. En 1911 dice el filósofo español: “Vivimos entre antítesis: la religión se opone a la ciencia, la virtud al placer” (*La vida en torno*, OC, II: 187).

La moral que defiende Ortega no remite, por lo tanto, al ámbito religioso, sino a la esfera científica y cultural, pues la cultura es socialmente más fecunda que la religión “y que todo lo que la religión puede dar lo da la cultura más enérgicamente” (*La pedagogía social como programa político* OC II: 101). Su postura inicial contrasta con aquella que encontramos en los integrantes de la *Generación del 98*, sobre todo en la figura de Unamuno, que con su irracionalismo simboliza la crisis finisecular con la pérdida de la fe en la razón absolutista que caracterizaba al positivismo. Ortega, como miembro de la *Generación del 14*, se distancia de los planteamientos centrales de los noventayochistas mostrándose más reflexivo que acuciado por sentimentalismos. El filósofo se aproxima a los planteamientos de la *Institución Libre de Enseñanza*, como afirma Vicente Cacho Viu que dice que don Francisco Giner de los Ríos vio “en Ortega el continuador esencial, antes incluso que los discípulos inmediatos, de su empeño por implantar en España la moral de la ciencia como fundamento” (Cacho Viu 2000 53).

Influido por la filosofía alemana y sobre todo por el pensamiento de Kant,¹³ aunque también referirá Ortega en varias ocasiones la filosofía de Fichte —*para quien el fin del individuo es el goce, el fin de la humanidad, del yo humano, la cultura* (véase Fichte 1984 y 1934), cuyo objetivo no es otro que transportarnos de “este nuestro salvaje yo individual a ese yo de las normas, de las leyes, de la humanidad” (*Lección del Quince de diciembre [Escuela Superior del Magisterio]* OC VII: 140)—, el filósofo español afirmará en 1909 que el sentido de la filosofía no es otro que establecer las leyes que constituyen el yo humano intelectual y moral para que ajustemos a él “nuestro yo individual, el yo de la sensación, del parecer, del instinto, del capricho” (*Lección del Quince de diciembre [Escuela Superior del Magisterio]* OC VII: 140). Y algo similar repite en 1910, cuando dice que cada uno de nosotros tiene sus caprichos, sus amores y odios personales, sus apetitos propios. Mas a la vera de ese mundo solo nuestro, de ese yo individual y caprichoso, “hay otro yo que piensa la verdad común a todos, la bondad general, la universal belleza” (*La pedagogía social como programa político* OC II: 94).

12 En Renan (1909) dice Ortega que para Goethe: *vivir según capricho es de plebeyo, el noble aspira a ordenación y a ley*.

13 La importancia de Kant en su pensamiento de mocedad queda de manifiesto en *sus [Diarios de Marburg, 1906-1907]*, donde dice Ortega que ha recorrido “casi todo el sistema de Kant”, leyendo sus dos *Críticas*, “dos piezas de sillería” que son “el fundamento de mi futura catedral íntima” [*Diarios de Marburg, 1906-1907*] OC VII: 95).

Como no ver aquí la sintonía de Ortega con el pensamiento alemán y en concreto con la filosofía práctica de Kant, para quien las inclinaciones y los vicios son “los monstruos que el hombre tiene que combatir” (1989 262), desde la fortaleza moral que como virtud se muestra en el generalmente penoso cumplimiento del deber, como también indica también el profesor Díaz Álvarez (2010 421).

Pero Ortega no se apoya solamente en la tradición del pensamiento alemán y la obra de Kant para mostrar lo que entiende por virtud en su mocedad. También recurre al pensamiento de Platón. Debatiendo con Maeztu, dice Ortega en *Faro* el 20 de septiembre de 1908:

Nos falta moralidad, dice Maeztu, y es preciso que seamos morales. Yo creo lo mismo. Pero ¿cómo lograrla? [...]. Sócrates toda su vida, y Platón hasta los cincuenta años, no se preocuparon de otra cosa: ¿cómo puede hacerse virtuosa una ciudad? ¿Es la virtud una predisposición nativa que trae el hombre, como una esencia, en el ánfora de su alma, cuando llega a las costas de la vida? ¿O es la virtud un bien que se puede adquirir? Platón se decide por esta última opinión: la virtud puede ser adquirida, puede ser enseñada, porque es conocimiento, es ciencia. Maeztu piensa de otro modo: la virtud, la moralidad, es para él “un impulso casi ciego, poco intelectual, un llamamiento vago del espíritu”. Maeztu no quiere pronunciar la palabra propia a que todas estas citadas sirven de paráfrasis: la moralidad es un instinto, puesto que instinto es toda volición, poco o nada intelectual. Ahora bien, lo moral es, por definición, lo que no es instintivo. (*Sobre una apología de la inexactitud* OC I: 222)

Ortega se posiciona del lado de Platón, vinculando la virtud al conocimiento —pero también del lado de Sócrates, pues como recuerda Aristóteles: “Sócrates creía que las virtudes eran razones, pues pensaba que toda virtud era conocimiento” (2014 181)—, no siendo aquella para él nada instintivo, sino algo que se adquiere a través de un esfuerzo continuo, coincidiendo también con lo que pensaba el propio Aristóteles en su *Ética nicomaquéa*, cuando este —que afirmaba que la vida feliz se considera “que es la vida conforme a la virtud, y esta tiene lugar en el esfuerzo” (Aristóteles 2014 287)— refiere la función peculiar del individuo, aquella *aretê* que le es propia, y esta no es otra que el vivir de modo racional: “si entonces, la función propia del hombre es una actividad del alma según la razón, o que implica la razón, y si, por otra parte, decimos que esta función es específicamente propia del hombre y del hombre bueno”, debemos concluir diciendo, afirma el estagirita, que “la función del hombre es una cierta vida, y esta es una actividad del alma y unas acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y hermosamente, y cada uno se realiza bien según su

propia virtud”; y si esto, según Aristóteles, es así, “resulta que el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud, y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y la más perfecta, y además en una vida entera” (Aristóteles 2014 36).

En la línea del filósofo estagirita, Ortega también refiere el campo de las virtudes al campo de la política. Virtudes políticas que se deben alcanzar en el seno de una sociedad o comunidad y no aspirar a ellas de forma individualista o al margen del todo social, afirmando el filósofo español que las virtudes políticas, que son las virtudes más ciertas, son las virtudes primarias. Ortega antepone las virtudes políticas a las personales porque ha aprendido que es más fecundo mejorar la ciudad que el individuo (véase *Las revoluciones* OC I: 324). Refiere, por lo tanto, al ámbito político o de la vida pública la idea de virtud o la virtud como idea (el ideal de la virtud ciudadana de participación política o pública, pues según afirma en 1910, queramos o no todos hemos de hacer política, quieran o no los *políticos*, pues si ha de renacer de entre sus ruinas nuestro país es preciso, ante todo —decía ya en 1906— “socializarlo, darle las virtudes públicas que ha ido perdiendo hasta lo increíble. Hay que clamar cien veces por toda nuestra tierra que no bastan las virtudes individuales para hacer de un hombre un hombre honrado” ([*Discurso para los Juegos Florales de Valladolid*] OC VII: 78-79). Y refiriendo en 1909 la política de Aristóteles, Ortega afirma que la participación política es un deber para todos los ciudadanos y lo es como virtud y como exigencia ética mínima (Véase ([*Algunos reparos a Jacinto Benavente*] OC VII: 145).

La virtud política como exigencia ética mínima —en sus primeros años, Ortega entenderá el *ideal ético como un ideal político*, frente a lo que opinará a partir de 1914 cuando diga que “*Un ideal ético no es un ideal político*” (*Vieja y nueva política* OC I: 734)—, tal y como ocurría en la tradición del pensamiento clásico griego, se cultiva en sociedad o comunidad, pues fuera de la comunidad, dirá Ortega en 1909, “el hombre no es hombre es a lo sumo un orangután” ([*La ciencia y la religión como problemas políticos*] OC VII: 136), lo que recuerda —y así lo hace el propio filósofo español— la tesis del viejo Aristóteles que dice que aquel que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada para su propia suficiencia, “no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un Dios” (Aristóteles 1996 18).

Para Ortega será el socialismo —trayendo a colación la figura de Saint-Simon— quien mejor represente la palabra de comunión y de comunidad, “la palabra eucarística que simboliza todas las virtudes novísimas y fecundas”, así como en referencia a Marx, dirá Ortega que la socialización de los instrumentos de producción es el medio para socializar la ciencia, la virtud. El socialismo antes y más que una necesidad

económica “es un deber, una virtud, una moral” (véase [*La ciencia y la religión como problemas políticos*] OC VII: 131 y ss.).¹⁴

El giro moral en el pensamiento de Ortega. La metáfora aristotélica del *arquero* o la virtud ética del amor, el entusiasmo y la ilusión en el individuo concreto

En el comienzo de su *Ética* dice Aristóteles: *Busca el arquero con la mirada un blanco para sus flechas, ¿y no lo buscaremos para nuestras vidas?* Bajo tal metáfora —afirma Ortega— pierde la *Ética* el cariz pedantesco “que en nuestro tiempo ha tomado, y parece convertirse en una noble disciplina deportiva, que puede resumir sus imperativos así: ¡Hombres, sed buenos arqueros!” (*Introducción a un “Don Juan”* 1921 OC VI: 198).

El imperativo vital/moral de ser buenos *arqueros* empeñándonos en ello con el máximo esfuerzo —libérrimo o autoimpuesto— Ortega lo identifica en la disciplina deportiva,¹⁵ y así dice en 1924 que la verdad no es, en verdad, más que un deporte y, por lo mismo, conviene cultivarla “con la moral y la disciplina más rigurosas, que son las usadas en los juegos”. El “hombre” que se impone a sí propio una disciplina más dura y unas exigencias mayores que las habituales en el contorno, “se selecciona a sí mismo, se sitúa aparte y fuera de la gran masa indisciplinada donde los individuos viven sin tensión ni rigor” (véase *El deber de la nueva generación argentina* OC III: 665-666).

Sin embargo, ahora no se trata de perseguir como *arqueros* un ideal abstracto y genérico que Ortega refería, en su mocedad, al ámbito del conocimiento científico y moral o del *deber ser* característico de la Modernidad, que ya ha quedado atrás, sino un *ideal* como *tener que ser* personal y concreto, siempre y cuando este aspire a la virtud de la magnanimidad o sea reconocido, al menos, como una forma de auténtica humanidad.

Frente a los ideales abstractos de mocedad, el filósofo llega en estos momentos al convencimiento de que “el modelo no es uno para todos [...]. Cada fisonomía suscita, como en mística fosforescencia, su propio, único, exclusivo ideal [...], cada cosa al nacer trae su intransferible ideal” (*Estética en el tranvía* (1916) OC II: 180).

Se trata, por lo tanto, de lograr el máximo de plenitud vital a través del esfuerzo en la realización del propio ideal o *deber* personal y concreto y no genérico, siempre y cuando aquel no entre en contradicción

14 Su socialismo como sistema de ideas y como ética más que como movimiento político, evidencia el influjo del socialismo de cátedra de sus maestros neokantianos Hermann Cohen y Paul Natorp.

15 Véase *El origen deportivo del Estado* (1925), donde Ortega vincula el deporte al esfuerzo y la alegría o la fecundidad creadora, residente en la potencia deportiva.

con unos mínimos de orden ético vital y estimativo, que es lo que vimos que no ocurría, por ejemplo, en el caso de algunas vocaciones, como la de ladrón por vocación. Su interés se centra ahora en el individuo concreto y no como ocurría en su mocedad, cuando afirmaba Ortega, que “el individuo no ha existido nunca: es una abstracción” (Véase *La ciencia romántica* 1906 OC I: 87).

Se produce, por lo tanto, un *giro* en su pensamiento moral. La ética de la humanidad en la idea —como le decía por escrito a Unamuno en 1906 (Ortega-Unamuno 1987 56-57)— o del *deber ser* genérico y abstracto, deja paso a una ética *pos-moderna* del deber individual y concreto. Dice Ortega en 1916:

De la misma manera que hicieron los griegos del ser lo único y de la belleza una norma o modelo general, va a encontrar Kant la bondad, la perfección moral en un imperativo genérico y abstracto. No, no; el deber no es único y genérico. Cada cual traemos el nuestro inalienable y exclusivo. (*Estética en el tranvía* OC II: 181)

Se trataría de cumplir con el propio deber personal como imperativo vital o de *vida ascendente*. Ortega recurre nuevamente a Nietzsche que anunció que el tiempo nuevo preferiría una moral dinámica y creadora a una moral de esclavitud, de inercia, a la humildad la nobleza, a la renuncia la energía, a la discreción —dice Ortega en 1916— “el entusiasmo. En suma —como él dice— a las virtudes de la vida en decadencia las fuertes virtudes de la vida ascendente” ([*El novecentismo*] OC VII: 551).

La ética de la virtud lo es ahora de las virtudes de la vida ascendente y creadora, entusiasta y alegre que prefiere amar a juzgar —“A ser juez de las cosas, dice Ortega desde 1914, voy prefiriendo ser su amante” (*Meditaciones del Quijote* OC I: 759)—, así como frente a la pura obligación o el esfuerzo puro que conduce a la melancolía —En 1915 en *Meditación del Escorial* se pregunta Ortega: “Mas ¿adónde puede llevar el esfuerzo puro? A ninguna parte; mejor dicho, solo a una: a la melancolía” (véase *Meditación del Escorial*, OC, II: 664)—, el filósofo español se inclinará más por la ilusión en el día a día, aun con su desdicha. Y así dirá que, si el individuo, a pesar de todo, sigue en la vida, si vive, es que acepta el defecto, la desventura, la dificultad y el absoluto riesgo que ella es: “[Y si lo acepta... ¡Ah!...]... Pero entonces la convierte de desdicha y desventura en tarea entusiasta que se acepta, esto es, en aventura y empresa” (*La razón histórica* [*Curso de 1940*] OC IX: 541).

Nos encontramos, así las cosas, ante una ética del entusiasmo amoroso, de la ilusión y la alegría creadora que, sin soslayar las dificultades —de por sí, inevitables—, se opone, no obstante, a la pura obligación y el deber por el deber mismo. Y así dice Ortega en 1929 que su vida la ha vivido, “casi entera empujado por ilusiones, no por deberes”. Y anuncia

que la ética que acaso el año que viene exponga en un curso “ante ustedes se diferencia de todas las tradicionales en que no considera al deber como la idea primaria en la moral, sino a la ilusión. El deber es cosa importante pero secundaria —es el sustituto, el *Ersatz* de la ilusión. Es preciso que hagamos *siquiera* por deber, lo que no logramos hacer por ilusión” (*¿Qué es filosofía?* OC VIII: 363-364).¹⁶

La idea del deber abstracto y genérico es considerada por Ortega una rémora del pasado en la que, no obstante, se cobijó en sus primeros años cuando creía con *fe viva* en la filosofía de Kant, de la que ahora se distanciará:

Yo no creo mucho en la obligación, como creía Kant; lo espero todo del entusiasmo —dice Ortega en 1927—. Siempre es más fecunda una ilusión que un deber. (Tal vez el papel de la obligación y del deber es subsidiario; hacen falta para llenar los huecos de la ilusión y el entusiasmo). Para Europa, hoy, la gran cuestión no es un nuevo sistema de deberes, sino un nuevo programa de apetitos. (*Galápagos, el fin del mundo* OC IV: 130)¹⁷

Conclusiones

Este artículo de investigación ha versado sobre la *ética de la virtud* en el pensamiento de José Ortega y Gasset. Una temática que aquí ha sido estudiada a partir de una lectura atenta de la nueva edición de sus *Obras completas*.

Sobre la ética en la obra de Ortega podemos encontrar diferentes trabajos, si bien es verdad que ninguno de ellos se ha ocupado de estudiar la idea de virtud como una de las ideas dominantes en su pensamiento ético desde su mocedad hasta su madurez intelectual. Asimismo, hemos puesto de relieve —a propósito de aquella idea— la contribución del pensador español a una tradición con dos grandes momentos, el kantiano y el aristotélico.

Como vimos, en sus inicios, Ortega se afana por recuperar la tradición ética en torno a la idea de virtud, buscando conjugar el pensamiento clásico griego y el pensamiento moderno. En su mocedad Ortega refiere el campo de las virtudes al campo de la ciencia y de la moral —la *moral como ciencia* dirá el filósofo en referencia a Kant—, aunque también, y como parte de esta última, al terreno de las obligaciones y los deberes, así como también acoge en su pensamiento la virtud del conocimiento en alusión a Platón —omnipresente en la obra del filósofo español— o las virtudes humanas del *más vivir* como instinto de crecimiento, de

16 Sobre el tránsito del deber a la ilusión, véase el trabajo de Lasaga 1994: 158-166.

17 En 1927, en *Cuestiones novelescas*, vuelve a incidir Ortega en la importancia del entusiasmo, que define como “la gran dilatación psíquica”.

perduración y de poder en referencia a Nietzsche —en cuya *zona tórrida*, vivió Ortega más allá de sus primeros años de formación intelectual—, pero sin olvidar la dimensión política de aquellas, pues las virtudes, los deberes e ideales en estos primeros momentos de su trayectoria intelectual, requieren para su puesta en práctica de la idea aristotélica de comunidad (*comunitarismo* de mocedad).

En su obra inicial, Ortega diseña su idea de virtud —o *La virtud como idea*, como dice en 1912— recurriendo intensamente al *momento kantiano* con su marco deontológico general de principios y/o máximas universalizables, afirmando el filósofo en 1912 que la universalidad de las normas éticas radica en que “gravitan fatalmente sobre las imposiciones de mi deseo particular” (*Tendencias actuales de la filosofía* OC VII: 239),¹⁸ pero también entiende aquella idea —sin abandonar la este-la kantiana— en forma de ideales morales, pues como dice en 1908, el ideal moral no es más que ley moral y ley es el resultado de la ciencia. El ideal moral “es, pues, definido por la ciencia moral”. Ideal moral es “ley científica de la voluntad, no nada indeciso y utópico” (*La conservación de la cultura* OC I: 151). Sin embargo, Ortega también recurre al que denominamos *momento aristotélico*, que si bien centra la ética, como dicen las profesoras Victoria Camps y Adela Cortina, no “tanto en principios o deberes, sino en virtudes, maneras de ser, disposiciones a actuar de acuerdo con el *telos* de la vida humana o los principios que definen dicha humanidad” (Camps-Cortina 2010 460), a Ortega le interesa especialmente en lo que se refiere al énfasis que pone Aristóteles en la idea de comunidad donde desarrollar la idea de virtud por parte del sujeto como ente político y moral.

Para Ortega, el individuo debe alcanzar la virtud no en soledad, sino en comunidad con los demás,¹⁹ como pensaba Aristóteles en la antigüedad y recuerda su intérprete A. McIntyre en *Tras la virtud* (1981). Aristóteles, según el filósofo escocés, mantiene que la ciudad-estado es la única forma política en que las virtudes de la vida humana pueden ser auténtica y plenamente mostradas (McIntyre 2001 187-188). Refiriendo en 1909 la política de Aristóteles, Ortega afirma, a través de la figura mística de Rubín de Cendoya, su *alter ego*, que la participación político-comunitaria es un deber para todos los ciudadanos y lo

18 Se trata de normas morales objetivas, racionales y universales. Lo que denomina Ortega cosas en 1909, que son “nuestras maestras: ellas son las virtuosas, las verdaderas, las eternas” (*Renan* OC II: 33), las im-personales o suprapersonales. Se está refiriendo a aquellas realidades universales, siendo su universalidad, “la de la ley, el orden, la prescripción superior a nosotros” (Rodríguez Huéscar 1964 45-46).

19 El individuo está llamado a alcanzar la virtud como miembro de una comunidad en un sentido cosmopolita que es para Ortega una virtud fundamental, “la virtud moderna del cosmopolitismo” (*La solidaridad alemana* OC I: 138).

es como virtud y como exigencia ética mínima. Y añade que “Si como pensaba Aristóteles fuera el hombre un animal político, podrían los individuos despreocuparse de los problemas colectivos. Aquello que somos no nos preocupa”. El hombre es, “por el contrario, impolítico, [...]” (véase [*Algunos reparos a Jacinto Benavente*] OC VII: 145), aunque debe tratar de dejar de serlo.

En un segundo periodo de su pensamiento, toda vez que Ortega se muestra crítico de la modernidad y del idealismo que profesaba en su mocedad, su idea de virtud ya no responderá a ningún ideal científico o *deber ser* moral sino al tener que ser *personal, inalienable y exclusivo*, refiriendo la metáfora aristotélica del *arquero*, así como la máxima del poeta griego Píndaro: *genoi' hoios essi —llega a ser el que eres*, a las que Ortega se refiere en varios momentos. Ambas impulsarán su pensamiento ético vital y estimativo —en que sobresale el valor/virtud de la magnanimidad que, como hemos dicho, prevalece frente a la noción excesivamente formal de la autenticidad o la vocación personal— que no se regirá por la idea de obligación, sino que girará en torno a las ideas del amor, la ilusión —a Ortega, no obstante, “le produce repugnancia ese prurito de hacerse ilusiones (hay que tenerlas, pero no hacérselas)” (*Misión de la Universidad* OC IV: 553)— y el entusiasmo del individuo.

Ya no imperará el kantiano deber ser moral, si bien Ortega no desdenará la vida moral, cuya virtud localiza en estos momentos en la vida concreta y singular. Así dirá en carta no enviada a Unamuno y escrita en 1917 que “la moral es la *vida* buena, el *buen* orden de la vida”. La moral es, dice Ortega, “*distinta* de la vida, pero inseparable de la vida. La moral en cuanto distinta de la vida no es moral —es moral abstracta o abstracción de la moral”. Y refiriendo la filosofía de Kant, afirma lo siguiente:

Toda ética que no integre sus leyes y teoremas sobre la moralidad con las leyes y teoremas sobre lo demás de la vida que no es moral es una ética formalmente absurda porque comete el *quaternio terminorum* de dar como leyes de la moral lo que son solo leyes del concepto moral. Leyes de conceptos son exclusivamente lógicas. Leyes de moral son además de lógicas, específicamente éticas. Prototipo, Kant; cuya ética es una logización o intelectualización de la moral. Ahora bien, esto hace el rigorismo para el cual la moral-abstracta de la vida está sobre la vida (tomada esta, me es indiferente, como vida-moral o como vida-abstracta de la moral). Cuando yo digo: es cierto que la moral vale más que la vida, entiendo la moral concreta, la moral en la vida. Y entonces se trata de la más humilde prograssada: la vida moral es mejor que la vida sin moral. (Ortega-Unamuno 1987 177-178)

Bibliografía

- Aranguren, José Luis López. *La ética de Ortega*. Madrid: Taurus, 1966.
- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Prólogo de Teresa Martínez Manzano. Traducción y notas por Julio Pallí Bonet. Barcelona: Editorial Gredos, 2014.
- Aristóteles. *La Política*. Traducción y notas por Manuela García Valdés. Barcelona: Planeta de Agostini, 1996.
- Cacho Viu, Vicente. *Los intelectuales y la política. Perfil público de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.
- Cacho Viu, Vicente. *Repensar el 98*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1997.
- Camps, Victoria y Cortina, Adela “Las éticas aplicadas”. *La aventura de la moralidad (Paradigmas, fronteras y problemas de la ética)*. Editado por Carlos Gómez y Javier Muguerza. Madrid: Alianza, 2010.
- Díaz Álvarez, Jesús Miguel. “La virtud”. *La aventura de la moralidad (Paradigmas, fronteras y problemas de la ética)*. Editado por Carlos Gómez y Javier Muguerza. Madrid: Alianza, 2010.
- Echeverría, Javier y. Almendros Lola S. *José Ortega y Gasset. Antología de textos sobre estimativa y valores*. Madrid: Técnos, 2022.
- Fichte, Johann Gottlieb *Essais philosophiques choisis: (1794-1795)* / J.G. Fichte. Traducido por Luc Ferry y Alain Renaut. París: Librairie Philosophique J. Vrin, 1984.
- Fichte, Johann Gottlieb. *Primera y segunda introducción a la teoría de la ciencia / por Juan Teófilo Fichte*. Traducido por José Gaos. Madrid: Revista de Occidente, 1934.
- Gutiérrez Simón, Rodolfo. “Sobre la interpretación del concepto orteguiano de vocación”. *Revista de Estudios Orteguianos*, 3 (21015): 115-139.
- Kant, Immanuel. *La metafísica de las costumbres*. Traducción y notas de Adela Cortina y Jesús Conil Sancho. Madrid: Tecnos, 1989.
- Lasaga Medina, José. “Del deber a la ilusión. (Notas para una ética de Ortega)”. *Isegoría*, 10 (1994): 158-166.
- McIntyre, Alasdair. *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica, 2001.
- Megino Rodríguez, Carlos. “Ecos aristotélicos en la ética de Ortega”, *Isegoría*, 54 (2016): 225-237.
- Nietzsche, Friedrich. *El Anticristo*. Traducción, introducción y notas por Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1980.
- Ortega y Gasset, José. *Obras completas*. Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, 2004-2010.
- Robles Carcedo, Laureano (Ed.). *Epistolario completo Ortega-Unamuno*. Madrid: El Arquero, 1987.
- Ortega y Gasset, José. *Cartas de un joven español (1891-1908)*. Edición y notas de Soledad Ortega. Prólogo por V. Cacho Viu. Madrid: El Arquero, 1991.

Rodríguez Huéscar, Antonio. “El primer ensayo de Ortega: *Renán* (realismo platonizante y *Teoría de la verosimilitud*”. *Con Ortega y otros escritos*. AA. VV. Madrid: Taurus, 1964.

Sobejano, Gonzalo. *Nietzsche en España*. Barcelona: Gredos, 1967.