

del autor sobre el pensamiento, la proposición y el mundo. Solamente después, en un tercer momento, por un análisis lógico más profundo de los problemas epistemológicos, propios del primer Wittgenstein (teoría de la figura, mostración y constantes lógicas), se patentiza el vacío referencial del lenguaje al mundo-realidad. Finalmente, el autor del libro, por medio de lo que él llama «metafísica de las cosas» y «metafísica del yo», muestra la salida epistemológica posible de aquel vacío: una trascendentalidad solipsista que es una indiferenciación yo-mundo, razón-mundo, lógica-mundo, lenguaje-mundo...

«Mi lenguaje es mi mundo», «el mundo es mi mundo», y, en consecuencia, mi lenguaje es el mundo y yo soy el mundo. Es decir, la razón, la lógica, el lenguaje son el mundo y nada más. El mundo es la razón, lo dicho es lo que se puede decir; lo que llamamos real es (sólo) lo racional; la llamada «realidad», que corrientemente usamos es la *realidad pensada*. Y nada más: eso es todo el *cómo* del mundo, el ámbito de la razón, o su miseria. Fuera queda lo real, la vida, lo místico: visiones y sentimientos *sub specie aeterni*, éticos y estéticos, del universo. Fuera queda el silencio del insondable (no mísero) *que* el mundo sea, lo que sea. «No *cómo* sea el mundo es lo místico, sino *que* sea».

Para terminar, y como representación del interés que anima todo el estudio del Dr. Reguera recogemos estos textos: «De nuevo la historia de una fábula: el mundo bello y bueno, el mundo verdadero, es otro, el indecible y místico. Sólo que en Wittgenstein la fábula es el mundo que *llamamos* «este mundo». Porque *éste* es el mundo de la razón y de la lógica, y no el *otro*.» «No sé si Wittgenstein se dio cuenta de la trampa de su propio deseo (trampa eterna de la seducción lógica): «¡¡Todo lo que yo quiero es sólo la descomponibilidad total de *mi sentido!*!» ¿Es el grito por el sentido o por perderlo? ¿El grito por la razón o por perderla?»

José Luis ARCE CARRASCOSO

ORRINGER, Nelson R.: *Ortega y sus fuentes germánicas*. Editorial Gredos. Madrid, 1979, 375 págs.

El año de 1980 ha conmemorado dos efemérides orteguianas: la del XXV aniversario de su muerte y el de la publicación de su obra más famosa, *La rebelión de las masas*. A los actos y conferencias que, con este motivo, han tenido lugar hay que añadir, y destacándolo

como lo más importante, la aparición de este libro de Nelson R. Orringer que supone, a la vez, una revolución y una nueva visión de la filosofía orteguiana. La bibliografía sobre Ortega es copiosísima; pero a partir de ahora, para cualquier estudioso del filósofo madrileño el libro de Orringer es imprescindible viniendo a desbancar el que hasta la fecha se tenía por tal, el de Ciríaco Morón Arroyo (*El sistema de Ortega y Gasset*, 1968). Pero vayamos por partes. A un año de la aparición de este libro nos asombramos de la «conspiración de silencio» por parte de los más conspicuos discípulos de Ortega. El mismo Orringer nos dice que «sus discípulos no animan a investigar sus fuentes, pues le ven como la definitiva superación de las mismas» (pág. 17). Y este asombro nuestro surge ante los planteamientos radicales que hace Orringer de las fuentes alemanas de Ortega, filósofo que, en muchos puntos, queda en entredicho acerca de su supuesta originalidad pasando por alto la cuestión del plagio o la repetición, casi sin alteración alguna, de páginas de filósofos alemanes a los que toma como fuente de su propio pensamiento. Claro que Orringer salva en última instancia la originalidad de Ortega por la modificación que supo hacer de las influencias adaptándolas al genio y carácter españoles.

El libro que comentamos lleva a cabo, de manera rigurosa y perfecta, una estricta comparación de textos alemanes y textos de Ortega, estableciendo, a continuación, los diferentes grados de convergencia y divergencia entre las fuentes y el propio pensamiento de Ortega, entendiendo por fuente «una realidad precisa y concreta: los libros y artículos publicados por los contemporáneos de Ortega, recogidos en su biblioteca particular y cuyas frases reaparecen, traducidas y levemente alteradas, en las páginas del filósofo madrileño» (pág. 15). Este método comparativo de las influencias recibidas por Ortega y Gasset no se había intentado globalmente y es, por tanto, mérito y acierto de Orringer quien reúne en su persona las dos virtudes para llevar a feliz término tan arriesgada empresa: gran admirador de Ortega, por una parte, y conocedor profundo de la filosofía alemana de principios de siglo. Esta influencia de la filosofía alemana en el pensamiento de Ortega alcanza, evidentemente, diversos grados y matices: así se puede hablar desde una influencia concentrada hasta una influencia difusa pasando por la simple huella o el estímulo negativo. Para llevar a cabo este vasto plan Orringer ha buscado en la biblioteca particular del filósofo y en la del Instituto Internacional fundado por él los libros alemanes que se presumen capitales, la época de su lectura y su reflejo en la obra orteguiana por medio de la comparación de textos. El resultado es excelente y así lo podemos comprobar nosotros ya que junto al texto de Ortega se coloca la cita alemana de donde aquél procede, como declara sin embages Orrin-

ger: «Si a un texto de Ortega aproximamos otro publicado en una fecha algo anterior, si este otro lo hemos sacado de la biblioteca particular del mismo Ortega; si, además, anotamos los subrayados de Ortega en el texto ajeno y encontramos pasajes correspondientes en el texto orteguiano, habremos logrado reconstruir parte del proceso mental del mismo Ortega, y lo habremos hecho de una manera tan tradicional para la filología como radicalmente nueva, no intentada antes por la crítica de Ortega» (pág. 14).

Once son los autores alemanes estudiados por Orringer a los que hay que añadir al francés Henri Bergson. En primer lugar, los neokantianos de la Escuela de Marburgo Cohen y Natorp. La solidez sistemática de Hermann Cohen le sirve a Ortega desde 1907 para profundizar en su lectura de Kant. Ya en 1905 (durante su estancia en Leipzig) se dedica a estudiar la *Crítica de la razón pura* cuya dificultad le exaspera; Ortega alaba, por el contrario, la prosa de Cohen, mucho más flúida y elegante que la de Kant. La influencia de Cohen queda reflejada, preferentemente, en la estética del joven madrileño. Orringer descubre como fuente principal del ensayo «Adán en el Paraíso» (1910) la obra de Cohen *Kants Bedründung der Aesthetik* aparecida en 1899; muchos de los textos subrayados por Ortega en esta obra pasan directamente a su ensayo con ciertas modificaciones. La divergencia estriba en la distinta interpretación que da Ortega del mito del Paraíso donde ya se insinúa su raciovitalismo frente al antirromanticismo de Cohen. Por lo que respecta a Paul Natorp, con quien estudia Ortega de 1906 a 1907, se sirve de su concepción psicológica para refutar la fenomenología de Husserl. En el mismo año de la publicación de *Ideas...* expone Ortega la teoría de la reducción fenomenológica y poco después critica los fundamentos metafísicos de esta postura en el «Ensayo de estética a manera de prólogo» (1914); la crítica que Natorp hace al reseñar las ideas husserlianas en 1914 es utilizada por Ortega con profusión no sólo en esta obra primeriza, sino también en las *Meditaciones del Quijote* (1914) y, sobre todo, en el prólogo escrito para la edición alemana (1934) de *El tema de nuestro tiempo*, llegando incluso esta influencia hasta el escrito póstumo de *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (de 1947 pero publicado en 1958). Para Orringer «modificando de manera sistemática las teorías de Natorp, Ortega comienza a elaborar su ingenua fenomenología de la existencia» (pág. 103).

La fenomenología psicológica (Geiger, Schapp, Pfänder y Jaensch) influye notablemente en Ortega y de ella toma las estructuras de relaciones esenciales para construir su sistema. Moritz Geiger, que procede del campo de la psicología (ha estudiado con Wundt y con Lipps), está a la base de todos los estudios de Ortega sobre el arte. Su ensayo del goce estético titulado *Beiträge zur Phänomenologie des*

*ästhetischen Genusses* (1913) aparece refundido y modificado en «Ensayo de estética a manera de prólogo» (1914), «Musicalia» (1921), *La deshumanización del arte* (1925) e *Ideas sobre la novela* (1925). En cuanto a la figura del fenomenólogo Wilhelm Schapp es la fuente de Ortega para demostrar su prioridad respecto a Heidegger. La tesis doctoral de Schapp sobre la percepción, *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung* (1910), descubierta por Orringer en la biblioteca particular de Ortega, afecta directamente a gran parte del contenido de las *Meditaciones del Quijote* (1914): «la tesis doctoral de este discípulo de Husserl ha tenido una influencia concentrada en la forma ensayística y en el fondo doctrinal del libro más controvertido de Ortega» (pág. 134). Es precisamente de aquí de donde toma nuestro filósofo el regreso a las cosas mismas y, aunque todo lo incipiente que se quiera, su definición de la vida humana como preocupación de un yo que se interacciona en su circunstancia, cosa que constituye la base de su metafísica, y esto trece años antes de la publicación de *Sein und Zeit*, de Heidegger, que se tiene por la primera formulación de toda esta problemática.

Veamos ya, muy resumidas, las restantes influencias alemanas en Ortega. Käthe Friedemann (*Die Rolle des Erzählers in der Epik*, 1910) con sus estudios sobre el papel del narrador en la épica y su teoría de los géneros literarios. Otto Immisch (*Die innere Entwicklung des griechischen Epos*, 1904) con sus opiniones sobre la evolución interna de la épica griega; Georg Simmel («Das Abenteuer», 1911) con su visión heroica de la vida. Si añadimos aquí a Henri Bergson (*Le Rire: essai sur la signification du comique*, 1900) obtenemos un cuadro completo de las fuentes orteguianas para su teoría de la novela tal como aparece, principalmente, en *Meditaciones del Quijote* e *Ideas sobre la novela*. La influencia de Simmel no se reduce sólo al ensayo antes citado; su libro *Goethe* (1913) ejerce una influencia concentrada en *El tema de nuestro tiempo* (1923) y, a partir de 1935, una influencia negativa debido a su cada vez mayor alejamiento del neokantismo.

Un último grupo de influencias vendrían marcadas por Emil Lucka (*Die drei Stufen der Erotik*, 1913) de donde retoma Ortega la consideración filosófica del mito de Don Juan para su teoría sobre el amor; Alexander Pfänder (*Zur Psychologie der Gesinnungen*, 1913-1916) que presta a Ortega numerosas metáforas; Erich Jaens (*Über die Wahrnehmung des Raumes*, 1911) con su psicología de la percepción tridimensional que traspasa al filósofo madrileño toda su preocupación por Velázquez y la pintura; no creemos en nada exagerada la afirmación de Orringer de que «el pensamiento entero de Ortega se resume en sus ensayos sobre la pintura» (pág. 317); y, finalmente, Johannes Maria Verweyen (*Der Edelmensch und seine Werte*, 2.ª edi-

ción, 1922) que le sirve a Ortega el concepto de la nobleza que aparece en *La rebelión de las masas* (1930).

Llegados a este punto cabe preguntarnos dónde queda la originalidad de Ortega si temas tan genuinamente suyos como el análisis del donjuanismo, la consideración lúdica y deportiva de la vida, e incluso su novedosa forma de exposición filosófica (la metáfora, por ejemplo, o el mecanismo interno del ensayo) son tomados al pie de la letra por los autores citados en el presente libro. No cabe atacar a Ortega por el hecho de que nunca especifique el origen de sus doctrinas: era común en la época el no hacerlo; sin ir más lejos, Orringer nos dice que Simmel y Pfänder hacen algo similar. Pero, a pesar de todo esto, el autor concluye defendiendo a Ortega: «porque si la coincidencia entre un texto en alemán y otro en español apunta hacia un fondo de concordia, una leve discrepancia señala la presencia de un pensamiento original» (pág. 347). Pero si Orringer defiende, a pesar y contra su libro, la originalidad de Ortega, permítasenos a nosotros dudar un poco de ella.

Antonio JIMÉNEZ GARCÍA

BLOCH, E.: *El principio esperanza*. Trad. Felipe González Vicen. Editorial Aguilar. Madrid, 1977-1980, 3 vols.

Los tres volúmenes que componen esta obra, considerada como la fundamental de Bloch, suponen no sólo una plasmación de las ideas blochianas sobre la esperanza y su significado como motor de la actuación de los hombres, sino también un repaso al desarrollo de la cultura occidental. En este sentido se analizan los campos en los que se expresa la actividad humana, pensamiento, obras estéticas (tanto la música como la arquitectura, la literatura y la pintura) no desde el punto de vista de lo expresado sino buscando en ellas aquello que está apuntado como trascendencia del momento presente, viendo cómo se expresa, como ilusión, o sueño, o deseo, lo que falta en la construcción del mundo que está siempre por venir. Este es el sentido que encuentra Bloch a las obras humanas: la expresión de lo que falta. Lo construido no es, en definitiva, lo deseado sino que esto queda siempre más allá, pero no como mera utopía sino como meta, como camino a la *utopía concreta* que realiza los bienes que perduran. A partir de esta postura se puede entender la dimensión escatológica de esta obra, y hasta cierto punto profética, en cuanto que anuncia