

HACIA UN NUEVO CONCEPTO DE PROGRESO EN EL PENSAMIENTO DE Jose Ortega y Gasset

Javier RODRIGUEZ AMARO

Universidad de León

ABSTRACT

The belief in progress was the key in modern thought. Progressism was beyond the idea of progress and it places it as the core of history. Ortega shows the crisis of progressism and he practises new intellectual solutions. His thought, however, does not put aside the ideas of variation and progress but it gives them different meanings to the ones given by tradition. So, he coins a new idea of progress on the basis of certain fundamental notions, a renewed idea, that he will apply to the fields of personal life, social life and philosophy.

PALABRAS CLAVE: Ortega y Gasset, progreso, progresismo.

Cuando Ortega habla de 'progreso', ¿qué realidad es la que progresa? A la hora de avanzar una respuesta a este interrogante nos vemos en la necesidad de temporalizarla. Así, en un primer momento, cuando su pensamiento está próximo a la órbita neokantiana, la entidad que progresa es, para él, la cultura; a ella se habría de supeditar la vida espontánea, y el progreso cultural sería una condición imprescindible para que tuviese efecto un ulterior progreso en civilización, que pasa a constituir un instrumento de la cultura (1907, *Obras Completas*, I, 65-66). En un segundo momento, cuando ya se ha operado el despegue orteguiano del estrecho influjo marburgués y se comienzan a delimitar los perfiles de su personal pensar, la entidad que progresa será ahora la vida humana, entronque de toda otra realidad que pretenda tener alguna significación considerada desde la perspectiva humana. Esta última concepción se extenderá, diversamente matizada, a lo largo del resto de la producción orteguiana; y es aquí donde nos situaremos en el análisis que sigue.

Paralelamente a la distinción que hace Ortega entre "buen utopismo" y "mal utopismo", es patente en sus escritos la diferenciación entre un "buen progresismo" y un "mal progresismo", lo cual no debe de extrañar, dada la identificación que establece entre utopismo y progresismo: "progresismo, (...) utopismo son un solo y único ismo." (1927, *O.C.* III, 185). Hay un punto de encuentro del progresismo con el utopismo, en sus acepciones condenables: se produce cuando el progresismo cae en el absolutismo al afirmar que el progreso sólo es medible en función de una referencia absoluta y definitiva. Esa referencia definitiva no consigue ser nunca la adecuada, ya que la vida no se pliega a las exigencias que a priori le intenta sucesivamente imponer (1927, *O.C.* III, 628); por eso se acaba por colocar esa referencia absoluta y definitiva en un vago mañana, en las "calendas griegas" (1935a, *O.C.* VI, 22), de cara al

cual se produciría indefectiblemente un progreso lineal e irreversible (1933a, O.C. V, 332); con lo que, en su esencia, el progresismo es un optimismo apriorista: "El error del viejo progresismo estriba en afirmar a priori que progresa hacia lo mejor." (1935a, O.C. VI, 42).

Ortega juzga positivo el advenimiento de la idea del progreso en cuanto supuso el inicio del "sentido histórico", su despertar (1949, O.C. IX, 607); lo que Ortega condena es la extralimitación que el progresismo ha hecho de esta idea.

Ortega sitúa la culminación del progresismo a fines del siglo XIX (1940, O.C. VI, 370). En cuanto al origen histórico de la idea de progreso, en Ortega encontramos referencias como la siguiente: "La idea del progreso viene al mundo en 1750" (1951, O.C. IX, 659).

El pensamiento de Ortega no puede silenciar, en su elaboración, las ideas de variación y progreso; aunque, eso sí, con una significación diferente de la que la tradición daba a esos términos. Y ello es así porque, como el propio Ortega nos indica, el filósofo debe atender, además de a lo que las cosas son, a lo que se ha pensado sobre ellas, lo que confiere a los sistemas filosóficos un carácter sucesivo y progresivo (1923, O.C. III, 145); y si esto vale para el pensamiento y para el mundo de la cultura, tendrá que valer también para la vida humana, de la cual lo cultural es manifestación y función.

Para Ortega, la vida es la forma de ser de un sujeto puesto en una circunstancia a la que interpreta y convierte en mundo a partir de un determinado proyecto de ser que él mismo debe darse. Es decir, la vida es la relación entre el hombre y su circunstancia; dado que la circunstancia es un sistema de facilidades y dificultades, éstas se manifiestan de un modo u otro según la interpretación que hace el hombre; a su vez, dicha interpretación depende de su proyecto de vida; de lo que resulta que entre hombre y circunstancia se da una relación dialéctica: todo proyecto humano está condicionado por una determinada circunstancia, y toda circunstancia concreta se constituye a partir de un determinado proyecto. La dimensión temporal del hombre a la que apunta este proyecto que el hombre es, es el futuro, el porvenir: el hombre, en tanto proyecto, es anticipación de su ser, un "pre-ser". Pues bien, junto a esta dimensión de futuro, el hombre -la vida- es también pasado, un "ser-sido", una "experiencia de la vida". Esta experiencia de la vida -ya se trate de vida individual o de vida de las sociedades- es el conocimiento de lo que se ha sido, conservado por la memoria e influyendo en la existencia actual (de la vida personal y de las sociedades) haciendo imposible repetir el pasado. Existe, sin embargo, una superioridad del futuro sobre el pasado, del "proyectar" sobre el

"ser sido", dándose, por otra parte, una relación dialéctica entre ambos (1933b, O.C. V, 93-94).

Dado que el hombre, en la concepción orteguiana, carece de esencia constitutiva (1935a, O.C. VI, 41 y 1933, O.C. VI, 181), la realización de su proyecto de vida no está predeterminado; al contrario, los proyectos se inventan, y pueden ser cambiados y sustituidos cuando el hombre se percata de sus deficiencias para solucionar los problemas que le plantea la circunstancia. De este modo, el hombre puede ensayar diversos proyectos de vida, cuya serie constituye el devenir del hombre, su proceso. A la hora de plantearse la cuestión de cómo pasa el hombre de uno de esos proyectos de vida a otro, la respuesta que adelanta es: que en el esfuerzo que el hombre realiza para ir superando las dificultades que le plantea la circunstancia, éste pasa de un proyecto de vida a otro; pero este devenir procesual se realiza de modo que cada proyecto de vida se adapta al anterior y lo supera, evitando sus inconvenientes, produciéndose una "acumulación de ser" (1935a, O.C. VI, 40-41), y, como consecuencia de ella, el hombre "es más" (1935a, O.C. VI, 42) y "su ser crece" a lo largo de la historia. Para nuestro autor, el devenir histórico de la vida humana no constituye solamente un proceso, sino también un progreso (1935a, O.C. VI, 41-42). Y las nociones de "acumular ser", "ser más" y "crecer en su ser" a las que nos hemos referido al hablar de la concepción orteguiana del devenir histórico del hombre, son nociones que constituyen la base de su nueva idea de progreso (1935, O.C. V, 222). Por consiguiente, Ortega exige para que haya auténtico progreso entre dos proyectos sucesivos que el segundo supere al primero y al superarlo lo conserve y aproveche; de aquél que entienda por "progresar" acumular ser, aumentar ser, tesaurizar realidad (1935a, O.C. VI, 42-43). Lo que Ortega no admite es que, de entrada o apriorísticamente, se pueda decir que se progresa hacia lo mejor (al contrario de lo enunciado por el optimismo apriorista del progresismo tradicional), dicha afirmación debe esperar al dictamen de la razón histórica concreta y a posteriori (1935a, O.C. VI, 42).

Ortega completa, así, la formulación de una nueva idea de progreso, coherente, por lo demás, con su concepción antropológica. En el proceso de la vida, el planteamiento orteguiano rompe la visión tradicional según la cual el progreso era identificado con una génesis o desarrollo interno: un proyecto progresa con relación a otro anterior cuando el último estaba contenido potencialmente en el primero; retrotrayéndonos en la serie progresiva llegaríamos a constatar, según esta concepción, la existencia de una esencia que contendría ya inicialmente y en potencia todas los proyectos posteriores: la noción de "esencia" supone que lo que acaece es siempre el despliegue en el tiempo de lo ya contenido en la esencia previa. Ortega, al negar la existencia de una esencia

previa, recurre a un planteamiento distinto: es la figura actual la que contiene, inclusiva y acumulativamente, las figuras anteriores (se manifiesta aquí ese esquema mental que hace preceder la potencia al acto, la posibilidad a la realización, esquema que es frecuentemente usado por nuestro filósofo).

Ahora bien, si acumulación, superación y continuidad son nombres que en Ortega se da al progreso, parece, por otra parte, adecuado pensar que el significado auténtico del progreso y la medición del mismo sólo puede establecerse en referencia a una "meta". A este respecto, nos podemos plantear la cuestión de si se encuentra esta idea de meta en el planteamiento orteguiano, volcado como está en desautorizar todo teleologismo (metafísico y empírico) (1947, O.C. VIII, 343-344). Si la respuesta fuese positiva, es decir, si en Ortega encontrásemos ese recurso a la noción de meta (cosa que niega o tacha de inconsistente Federico Riu (1985, 153 y 157), deberíamos extender la pregunta y planteamos si ello no implicaría que Ortega cae, contra su intención, en la utopía y en el finalismo.

Diremos, de entrada, que en Ortega se encuentra con claridad el establecimiento de metas como norte para el progreso; pero ello acaece sin vencerlo hacia el lado del teleologismo, utopismo o finalismo. Desarrollaremos estas cuestiones acerca de la relación entre progreso y meta en Ortega distinguiendo entre: progreso de la vida individual o personal, progreso de la vida social y progreso de la filosofía.

Por lo que respecta al progreso de la vida individual, hay que partir del hecho de que, aunque Ortega se oponga a la idea de utopía, ello no supone su renuncia a lo ideal, a la buena utopía. Lo ideal queda inscrito en lo real-fáctico (1916, O.C. II, 38), es decir, en el hombre concreto, en esa dimensión de posibilidad que es su vocación, en ese imperativo vital que exige "llega a ser el que eres", perfectamente descrito por G.A. Nicolás (1974, 9-11), y, exigiéndolo, demanda un deportivo esfuerzo en pos de una tarea inconsumable por principio. Lo utópico se convierte, así, en una exigencia ética que arranca de la propia individualidad y, como hemos dicho, es inalcanzable. La meta relativa (no absoluta o definitiva) que se alcanza es tan sólo un medio para tender más lejos en ese progreso hacia sí mismo. Se manifiesta, así, esa constante de Ortega a establecer "ideales de finitud" a que acertadamente alude Blanco Fernández (1987, 79). Su reconocimiento de la inaccesibilidad a toda meta absoluta y definitiva no debe llevarnos a colegir un desmayo en el esfuerzo humano encaminado a lograr su mismidad, ni tampoco un desánimo en la justa aspiración a la felicidad. Ortega, por el contrario, tiene un concepto dinámico de la felicidad que le lleva a evadir el pesimismo.

Respecto al progreso de la vida social, en 1917 hacía Ortega referencia expresa a la relación progreso-meta, referido al ámbito de la historia de la vida humana: "La progresión es siempre relativa a la meta que hayamos predeterminado." (1917, O.C. II, 163). A la vez, hacía una distinción entre "filósofo de la historia" y "sensitivo de la historia": "Azorín es todo lo contrario que un filósofo de la historia: es un sensitivo de la historia." (1917, O.C. II, 162). La diferencia entre ambos sería clara. El filósofo de la historia ve encaminadas las variaciones de la humana existencia hacia un estado de perfección, hacia unas metas ideales que suponen un estado definitivo y pleno (1917, O.C. II, 162). Mas, este tipo de ideal o meta es tachado por Ortega de ficción, con lo que se invalida todo dictamen acerca del progreso de la vida humana (1917, O.C. II, 163). El sensitivo de la historia, en cambio, asume que el progreso de la vida será real solamente si cumple dos condiciones: si satisface plenamente y si es suficiente. Nuestra labor será, pues, establecer qué entiende Ortega por "meta satisfactoria y suficiente" del progreso de la vida social. De esta cuestión pasamos a ocuparnos.

Con López Frías (1985, 8), consideramos que el progreso de las sociedades pasa, en Ortega, por el cauce previo de las vidas humanas. Pero las vidas humanas se presentan formando parte de una "generación". Ortega dota al concepto generación de un contenido eminentemente histórico, instalándose en su filosofía como un método de investigación histórica que permite comprender la sucesión de las épocas históricas. La generación se convierte, así, en la base material-espiritual previa a todo contenido ideal o ideológico. Para Ortega, la historia se compone de generaciones, y la generación es a modo de un órgano visual con que se ve la realidad histórica (1933b, O.C. V, 36). Los hombres que pertenecen a una misma generación se denominan "coetáneos", lo que es diferente de "contemporáneos"; y de esta distinción hace depender Ortega nada menos que el devenir histórico, ya que el cambio histórico es producido por el desequilibrio o antagonismo de los proyectos vitales que tienen en un determinado momento histórico las diferentes generaciones que en él conviven, determinadas éstas, fundamentalmente, por la edad (1933b, O.C. V, 38). Como si de un cuerpo social se tratase, Ortega distingue en toda generación una minoría selecta y su correspondiente masa o muchedumbre (1923, O.C. III, 147). Nos importa mucho constatar que, para Ortega, "cada generación tiene su vocación propia, su histórica misión." (1923, O.C. III, 151). La peculiar vocación de cada generación viene inducida por su peculiar "sensibilidad vital": "cada generación consiste en una peculiar sensibilidad, en un repertorio orgánico de íntimas propensiones" (1923, O.C. III, 151). Y recordemos lo importante que es para Ortega la "sensación radical" o la "sensibilidad vital" de cara a la historia y a la comprensión de cada época

(1923, O.C. III, 146). Cada generación, desde este punto de vista, no es más que la encarnación de una determinada sensibilidad vital; con lo que un cambio en la sensibilidad vital implica un cambio generacional y éste, a su vez, se convierte en el motor de la historia (1923, O.C., III, 147 y 148). El agente efectivo de este movimiento histórico es, concretamente, la acción recíproca entre masa y minoría selecta, lo que queda compendiado en los términos "ejemplaridad" y "docilidad". Y ello es así porque en la minoría selecta suele ser donde cristalizan primero y con más intensidad las modificaciones en la sensibilidad vital (1921, O.C. III, 103 y 104).

Dijimos que la vocación de una generación viene dictada por su peculiar sensibilidad vital; pues bien, el cumplimiento escrupuloso de tal sensibilidad debe constituir la aspiración de la generación de referencia, toda vez que dicho cumplimiento se le impone como "imperativo histórico" (1923, O.C. III, 151-152). Encontramos, así, de nuevo, aplicado ahora al ámbito de la vida social, metas con un carácter de finitud, a remolque de las cuales se lleva a cabo el progreso, que también es aquí acumulativo y relativo o no definitivo, ya que unas generaciones nacen de otras (1923, O.C. III, 148-149).

Por último, por lo que respecta al progreso de la filosofía, Ortega tiene una obra (1942a, O.C. VI, 407-408) en la que éste se ocupa del progreso referido a la historia de la filosofía, manteniendo para la filosofía el mismo esquema que hemos descrito en el progreso humano (individual y social); es decir, se mantiene una concepción del progreso sobre la base de las nociones de conservación, integración, acumulación, superación y aprovechamiento de los estadios anteriores. Ortega introduce (aquí también, aunque de forma indirecta) la noción de "suficiencia" como meta relativa y no definitiva o absoluta del progreso filosófico. Habrá que preguntarse, pues, en qué consiste esa suficiencia como meta relativa a la que se encamina el progreso de la filosofía y que hace superar los sistemas precedentes, ya que "Cada sistema aparece así aclarado, necesitado por la situación humana que lo inspiró, pero, al mismo tiempo, se descubre su precisa insuficiencia donde toma su punto de arranque el sistema sucesor"; o, en otras palabras, habrá que preguntarse cuándo un sistema es más suficiente que otro, qué le hace superar al anterior y, así, permite el progreso de la filosofía. La respuesta ha de guardar relación con la afirmación que, a veces, Ortega hace acerca de que el progreso de la filosofía no es lineal, sino circular, "esto es, como un progreso del pensar hacia sí mismo." (1942a, O.C. VI, 415). La suficiencia y, en consecuencia, la meta relativa del progreso filosófico, se alcanza en un nuevo sistema filosófico cuando es constatable que todos los sistemas del pasado aparecen integrados en él (1942a, O.C. VI, 407-409). Se trata, pues, de un progreso-regreso, de que

el filósofo tenga la evidencia de que el pasado filosófico progresa hacia él (1942a, O.C. VI, 417-418).

Desde 1914, Ortega adopta un esquema mental que le hace remitir a la realidad de la vida humana todas las demás realidades. A partir de 1929 pasa a denominar la vida como "realidad radical" (1929, O.C. VII, 424). Como, por otra parte, se cumple que el hombre para vivir tiene que pensar y, además, con "veracidad" (1933b, O.C. V, 88), podemos convenir con Rodríguez Huescar (1984, 32-33) en que una adecuada perspectiva intelectual debe ser un trasunto teórico, lo más fiel posible, de esa realidad radical que es la vida humana; y, además, que la filosofía debe esforzarse en una progresiva aproximación hacia la coincidencia entre la perspectiva intelectual y la perspectiva vital. Mas, esa aproximación no puede pasar de ser eso: una mera aproximación. Y esto es así por dos razones: porque el hombre no consigue nunca certeza sobre aquello que pretende incondicionalmente saber, y porque las certezas parciales logradas provocan en él nuevas dudas. Asoma de nuevo la faz del "buen utopismo" orteguiano, ahora en el ámbito del saber (WIDMER 1985, 45).

No concluiremos sin antes resaltar algunos aspectos en la concepción orteguiana de todo progreso:

1. Que el progreso se da efectivamente en la vida humana, que sólo puede constatarse si se mira al pasado de esa vida y que este progreso camina conforme acumula ese pasado (1942b, O.C. VI, 477-478).

2. Que a medida que la vida humana progresa, ésta se complica, enrarece y sutiliza (1942b, O.C. VI, 478 y 1935b, O.C. VI, 356-357).

3. Que a medida que la vida se complica, se empieza a vislumbrar la posibilidad de su retroceso (1930, O.C. IV, 168-169).

4. Que para evitar el retroceso, la barbarie y la decadencia, es preciso permanecer alertas y combatir con el esfuerzo y trabajos requeridos los problemas que en la vida van surgiendo, ya que, como hemos dicho, el progreso de la vida humana se inscribe en la dimensión de lo complicado y lo problemático (1930, O.C. IV, 168-169 y Ramos Mattei 1983, 31).

5. Que esta concepción de Ortega quiebra, en diferentes y muy fundamentales aspectos, la visión que del progreso exhibía el progresismo tradicional: como la convicción de que la humanidad progresa necesariamente, que es ineludible su avance; que se puede vivir en seguridad y sin esfuerzo (sobre la base de un progresismo irreal, desconectado de la vida); que la solución de los problemas llega por sí sola con tan sólo esperar a un futuro más o menos próximo; que no es posible el retroceso en el devenir de la historia.

el filósofo tenga la evidencia de que el pasado filosófico progresa hacia él (1942a, O.C. VI, 417-418).

Desde 1914, Ortega adopta un esquema mental que le hace remitir a la realidad de la vida humana todas las demás realidades. A partir de 1929 pasa a denominar la vida como "realidad radical" (1929, O.C. VII, 424). Como, por otra parte, se cumple que el hombre para vivir tiene que pensar y, además, con "veracidad" (1933b, O.C. V, 88), podemos convenir con Rodríguez Huescar (1984, 32-33) en que una adecuada perspectiva intelectual debe ser un trasunto teórico, lo más fiel posible, de esa realidad radical que es la vida humana; y, además, que la filosofía debe esforzarse en una progresiva aproximación hacia la coincidencia entre la perspectiva intelectual y la perspectiva vital. Mas, esa aproximación no puede pasar de ser eso: una mera aproximación. Y esto es así por dos razones: porque el hombre no consigue nunca certeza sobre aquello que pretende incondicionalmente saber, y porque las certezas parciales logradas provocan en él nuevas dudas. Asoma de nuevo la faz del "buen utopismo" orteguiano, ahora en el ámbito del saber (WIDMER 1985, 45).

No concluiremos sin antes resaltar algunos aspectos en la concepción orteguiana de todo progreso:

1. Que el progreso se da efectivamente en la vida humana, que sólo puede constatarse si se mira al pasado de esa vida y que este progreso camina conforme acumula ese pasado (1942b, O.C. VI, 477-478).

2. Que a medida que la vida humana progresa, ésta se complica, enrarece y sutiliza (1942b, O.C. VI, 478 y 1935b, O.C. VI, 356-357).

3. Que a medida que la vida se complica, se empieza a vislumbrar la posibilidad de su retroceso (1930, O.C. IV, 168-169).

4. Que para evitar el retroceso, la barbarie y la decadencia, es preciso permanecer alertas y combatir con el esfuerzo y trabajos requeridos los problemas que en la vida van surgiendo, ya que, como hemos dicho, el progreso de la vida humana se inscribe en la dimensión de lo complicado y lo problemático (1930, O.C. IV, 168-169 y Ramos Mattei 1983, 31).

5. Que esta concepción de Ortega quiebra, en diferentes y muy fundamentales aspectos, la visión que del progreso exhibía el progresismo tradicional: como la convicción de que la humanidad progresa necesariamente, que es ineludible su avance; que se puede vivir en seguridad y sin esfuerzo (sobre la base de un progresismo irreal, desconectado de la vida); que la solución de los problemas llega por sí sola con tan sólo esperar a un futuro más o menos próximo; que no es posible el retroceso en el devenir de la historia.

OBRAS CITADAS

A la hora de citar por las Obras Completas (O.C.) de José Ortega y Gasset, lo hemos hecho según la edición de 1983, editada en Madrid por Alianza Editorial-Revista de Occidente y constituida por 12 volúmenes.

- BLANCO FERNANDEZ, D. 1987. "El aristocratismo de Ortega". *Sistema*, 76, pp. 73-99.
- LOPEZ FRIAS, F. 1985. *Ética y política. En torno al pensamiento de J. Ortega y Gasset*. Barcelona: Promociones Publicaciones Universitarias.
- NICOLAS, G.A. 1974. *El hombre, un ser en vías de realización*. Madrid: Gredos.
- ORTEGA Y GASSET, J. 1907. "Sobre los estudios clásicos". O.C., vol. I., pp. 63-67.
- ORTEGA Y GASSET, J. 1916. "Estética en el tranvía". O.C., vol. II, pp. 33-39.
- ORTEGA Y GASSET, J. 1917. "Azorín: primores de lo vulgar". O.C., vol. II, pp. 157-171.
- ORTEGA Y GASSET, J. 1921. "España invertebrada". O.C., vol. III, pp. 35-140.
- ORTEGA Y GASSET, J. 1923. "El tema de nuestro tiempo". O.C., vol III, pp. 141-203.
- ORTEGA Y GASSET, J. 1927. "Mirabeau o el político". O.C., vol. III, pp. 601-637.
- ORTEGA Y GASSET, J. 1929. "¿Qué es filosofía?". O.C., vol. VII, pp. 273-438.
- ORTEGA Y GASSET, J. 1930. "La rebelión de las masas". O.C., vol. IV, pp. 111-310.
- ORTEGA Y GASSET, J. 1933a. "Meditación de la técnica". O.C., vol. V, pp. 317-375.
- ORTEGA Y GASSET, J. 1933b. "En tomo a Galileo". O.C., vol. V, pp. 11-164.
- ORTEGA Y GASSET, J. 1993. "Guillermo Dilthey y la idea de la vida". O.C., vol. VI, pp. 165-214.
- ORTEGA Y GASSET, J. 1935a. "Historia como sistema". O.C., vol. VI, pp. 11-50.

- ORTEGA Y GASSET, J. 1935b. "A Dos ensayos de Historiografía". O.C., vol. VI, pp. 355-357.
- ORTEGA Y GASSET, J. 1935. "Misión del bibliotecario". O.C., vol. V, pp. 207-234.
- ORTEGA Y GASSET, J. 1940. "A Cartas finlandesas y Hombres del norte, de Angel Ganivet". O.C., vol. VI, pp. 368-373.
- ORTEGA Y GASSET, J. 1942a. "A Historia de la Filosofía, de Emile Bréhier". O.C., vol. VI, pp. 377-418.
- ORTEGA Y GASSET, J. 1942b. "A Veinte años de caza mayor, del Conde de Yebes". O.C., vol. VI, pp. 419-491.
- ORTEGA Y GASSET, J. 1947. "Del optimismo en Leibniz". O.C., vol. VIII, pp. 325-351.
- ORTEGA Y GASSET, J. 1949. "Alrededor de Goethe". O.C., vol. IX, pp. 595-608.
- ORTEGA Y GASSET, J. 1951. "Pasado y porvenir para el hombre actual". O.C., vol. IX, pp. 613-746.
- RAMOS MATTEI, C.J. 1983. "El sentido de nuestra época para don José Ortega y Gasset". *Plural. Revista de la Administración de Colegios Regionales*, 2, pp. 31-37.
- RIU, F. 1985. *Vida e Historia en Ortega y Gasset*. Caracas: Monte Ávila.
- RODRIGUEZ HUESCAR, A. 1984. "Una cala en la perspectiva filosófica de Ortega". *Revista de Filosofía*, pp. 21-42.
- WIDMER, H. 1985. "Acotaciones al concepto de filosofía en Ortega y Gasset". *Pensamiento*, 41, n° 161, pp. 37-55.