

LECCIONES DE COSAS. SEDUCCIÓN DE LA FACTICIDAD Y FILOSOFÍA PRIMERA EN JOSÉ ORTEGA Y GASSET

(SEGUIDO DE UN HIPOTÉTICO ENCUENTRO
ENTRE ORTEGA, GÓMEZ DE LA SERNA Y DUCHAMP)

César Moreno-Márquez
Universidad de Sevilla

*En homenaje a José Ortega y Gasset
en el centenario de Meditaciones del Quijote*

Parte I (1914 / I)

I. Lecciones de Cosas

A la altura de 1914, en una época de vanguardias, algunas proclamas de José Ortega y Gasset en la dedicatoria “Al lector” de *Meditaciones del Quijote* casi llegan a tener el aspecto de un *manifiesto*. Y sin embargo, extrañamente, al mismo tiempo que se deja constatar que apenas se dice nada nuevo en ellas, resulta muy difícil dejar de pensar que la madurez de una ya ancestral y admirable Historia de la Filosofía no podría –no debería– oponer nada, sino más bien agradecer a Ortega su renovado e

imprescindible canto a la Filosofía como Amor, que encuentra su primera y mejor estrofa en aquel “¡Santificadas sean las cosas! ¡Amadlas, amadlas!”¹ con que comienza su primera obra de 1914. Para justificar ese agradecimiento no es necesario que nuestra circunstancia difiera o tal vez se asemeje a la de aquella España de 1914 –tan denunciada por Ortega y Gómez de la Serna, por nombrar tan sólo a dos de los pensadores que serán aquí objeto de nuestra atención– para que, en cualquier caso, deba reconocerse hoy la validez y vigencia de la reivindicación orteguiana, su potencia de innovación y fuerza de transgresión.

1914 va a ser un buen año para las Cosas. Cosas en general, sin duda –como dirá Ortega: *hechos dados* (“un hombre, un libro, un cuadro, un paisaje, un error, un dolor”),² como designación global de todo lo que pudiera ser un motivo para la Filosofía, pero también cosas aún en concreto, cosas materiales, extensas, como manifestación “a mano” o “manipulativa” de la facticidad. No estaría de más recordar –por dar cuenta del título de este primer epígrafe– cómo entre finales del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX tuvieron amplia repercusión pedagógica en lo que pronto se caracterizaría, por oposición a la escuela tradicional, como *Nueva Escuela*, aquello que vino a denominarse *Lecciones de cosas*, que trataban de conseguir que el niño se convirtiese, frente al maestro, en el centro del proceso de aprendizaje, procurando su aproximación intuitiva (pero luego también conceptual y constructiva) a las “cosas” al demorarse en ellas, tocarlas, rodearlas, escrutarlas, probarlas..., en diferentes grados de dificultad en el proceso pedagógico (en tres aspectos: forma, número y nombre). En el proyecto o ideario de un Pestalozzi,³ se trataba de que el niño, guiado por su madre (a la que Pestalozzi concede un papel destacadísimo), aprendiese a tratar con las cosas y a pensarlas por sí mismo.⁴ Si la reivindicación de la intuición va a encontrar crédito en el paso del siglo XIX al XX no será sólo porque el XIX haya sido *grosso modo* un siglo “positivista”, sino también porque el siglo XX va a comenzar siendo, en general, muy “fenomenológico”, con la poderosa reivindicación de la intuición (en autores tan decisivos, a todos los efec-

tos, como Husserl⁵ y Bergson⁶) y de la orientación *a las cosas mismas* en la fenomenología husserliana,⁷ por más que Husserl, tan ocupado como se encontraba con la exploración de las estructuras *fundamentales* de la vida de la conciencia *en cuanto tal* marginase el trato *concreto* con las cosas. Qué duda cabe de que, por otra parte, el siglo XX nace también inequívocamente *vitalista* y *comprensivo*, a la búsqueda de una *proximidad e inmersión* que había creído perder o al menos confundir. Nada de extraño tiene que en su camino vayan a aparecer las “Cosas” o los *Hechos-dados* como un motivo primordial *descriptivo*, herencia metamorfoseada, gracias a la gran renovación fenomenológica, de aquel positivismo del XIX al que la Fenomenología va a transformar, conservando, sin embargo, del positivismo su apego *descriptivo a la facticidad* y su cordura contra los desvaríos especulativos y de toda índole... No en vano, en 1913 Husserl desafiará a todos al afirmar sin complejos que la fenomenología es el verdadero positivismo.⁸ Parece, en todo caso, que en el primer cuarto del siglo XX había llegado la hora –o al menos una “cierta” hora– de las Cosas y de dejarse seducir por ellas, y seducirlas. Es un buen momento para ello –en especial por lo que se refiere a las cosas, digamos, “materiales”, porque en esa época comienza a afianzarse lo que hoy llamamos *cultura del consumo*.⁹

Por cierto –no quisiera dejar pasar la ocasión sin mencionarlo–, más conocida que otras será aquella *cosa*, no se sabe a ciencia cierta –pero no tiene demasiada importancia– si cóctel de albaricoque o jarra de cerveza, con la que en 1933 Jean Paul Sartre quedó prendado de las posibilidades que –según le aseguraba Raymond Aron, recién llegado de Berlín– prometía una Fenomenología que podía hacer Filosofía con cualquier cosa que se le pusiera al alcance. Desde el principio se comprendió que el espacio fenomenológico era, en verdad, por la fuerza de la *intuición fenomenológica*, un ámbito infinito. Tras su iluminación, el inquieto y brillante Sartre corrió a comprar *La teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl*, que Lévinas había publicado en 1930.¹⁰ Así pues, quién podría extrañarse de este *amor a las cosas* que preconiza Ortega en 1914. Georg

Simmel, por su parte, ya era en este sentido todo un maestro-de-Cosas, casi se diría que el Ortega germánico. Ortega, a sus 31 años, aventajado y adelantado lector, ya desde muy temprana fecha, de la fenomenología de Husserl, y también él recién llegado de Alemania, tiene la genial osadía de convertir el lema de combate de la Fenomenología, aquel germánico y cejijunto *zu den Sachen selbst*, en un jovial, mediterráneo y español ¡*Amad las Cosas!* Antes que Aron con Sartre, Ortega, a todo un país, no es que le recomiende la Fenomenología, sino que en un esencial *In partibus infidelium* (casi se diría que intrínseco a toda Filosofía, parte imprescindible de su aventura), incite a dirigir una mirada amorosa a las Cosas... En la bulliciosa mente de Ortega se trataba no solamente de *inteligir*, sino de *comprender*, y no meramente de *comprender* como quien al buscar comprender persigue solamente condescender, aprovechar o gestionar, sino comprender libre y desinteresadamente, como *un acto de amor*. Para calibrar lo que implica en toda su radicalidad y diría que casi desesperación esta apuesta orteguiana, hay que atisbar el meollo concreto de aquella “parte de los infieles” en la España de 1914 tal como Ortega la comprende. Para el joven Ortega, tal es el modo de convencer a los “infieles”: apelar a la inmediatez de las Cosas, a su proximidad, para que, a la espera de conceptos más posiblemente elevados, las cosas pudieran convertirse en *hilos conductores* de la *Meditación*. Cuando Heidegger critique a los fenomenólogos de Gotinga por ocuparse en exceso de, por ejemplo, el aspecto de un buzón, de modo que –argumenta Heidegger– si eso fuese Filosofía, él preferiría la Dialéctica,¹¹ sin duda en ello late no una crítica al trato con las *cosas*, del que en muchas ocasiones dará pruebas sobradas el propio Heidegger,¹² sino la exigencia de la práctica de una fenomenología hermenéutica más sugestiva.¹³ Ortega y Gasset lo había comprendido muy pronto. En el fondo, lo que estaba en juego era no truncar o dar al traste con lo que había sido –así lo diría Ortega años más tarde– *la buena suerte de la fenomenología*¹⁴ ni de malversar los maravillosos “ojos” que, según diría el propio Heidegger en 1923, debía a Husserl.¹⁵

2. Amad las cosas

No representa desafío alguno de comprensión hacerse cargo de cómo en la Dedicatoria “Al lector” y en la *Meditación preliminar* de sus *Meditaciones*, Ortega propone todo un canto a la Filosofía como Amor, enfatizando, pues, el *philein*. ¿Cuáles son, sin embargo, los rasgos imprescindibles de este amor, que Ortega precisa como *amor intelectual*?

1. Si bien se mira, hay una suerte de iniciático y renovado *pathos* de aquella *Totalidad* que siempre había fascinado –y no deja ni podrá dejar de fascinar– a la Filosofía. Pero –y esta salvedad es decisiva– ahora se trata de una Totalidad bajo su figuración *amorosa, individualizada y fragmentaria*. Tras el enciclopedismo dieciochesco y el grandioso intento de Hegel por entrañar conceptualmente la Totalidad,¹⁶ parece haber llegado el momento, desde finales del XIX, y especialmente en estos comienzos del siglo XX, de que la Totalidad se esparza, se reparta sin grandilocuencia ni grandes aspavientos, pero no en un sentido humillante, negativo, destructivo, empequeñecedor, como si hubiera de destrozarse en añicos –una lectura ésta más postmoderna–, sino de un modo se diría que exultante, enriquecedor y creativo, en mil y una *lecciones de cosas*. Recuerda Claudio Magris cómo en 1888 Nietzsche vincula (aunque Magris dice que contrapone) la “expansión de la mirada sobre masas y extensiones más grandes” y “el refinamiento del órgano para la percepción de muchas cosas muy pequeñas y fugacísimas”.¹⁷ Ortega no derivará desde lo nimio hasta una decadente anarquía de átomos, como ya había dicho Nietzsche en *El caso Wagner*, en la medida en que se haya desvanecido la Totalidad, o la vida ya no resida en un Todo orgánico y completo.¹⁸ Ortega es un claro ejemplo de aquella percepción de cosas pequeñas y fugacísimas, pero también de inquietud por un *Logos* capaz de abrazar y vincular. En efecto: por más que suene paradójico, y antes de entrar en polémica, el Todo va a presentarse bajo las figuras –similares pero no idénticas– de lo Pequeño/Nimio y lo Vulgar.¹⁹ Acaso es una prueba de amor-y-totalidad precisamente esta entrega incondicional que da prestigio a lo desprecia-

do. Ya Kierkegaard, en *El concepto de la angustia*, para ejemplificar el poder de la Posibilidad y de la sabiduría del “discípulo de la Posibilidad”, había rescatado del olvido lo más menudo e ínfimo, ejemplificado en el arrancar a volar de un urogallo en las desiertas playas de Jutlandia,²⁰ como lo que sería suficiente para captar el poder de lo posible. Más hacia el Sur, sin embargo, no habría que llegar necesariamente a tan crudo minimalismo. Bastaría que la aspiración al Todo con su logos mayestático, plenipotenciario, no se dejase atrás lo pequeño, lo nimio, lo vulgar, sino que ese Todo se hiciese de ello, que lo acogiese. Sin duda alguna que en esta apuesta ha jugado ya su partida la importancia concedida a la vida y a lo individual, tan típica y globalmente posthegeliana. Todo debe tornarse más flexible, fértil, amable y lleno, por oposición a ese universo al que Ortega se refiere como una cosa rígida, seca, sórdida y desierta.²¹ Ahora debe producirse de nuevo, tiene que tener sus nuevos lugar y tiempo, *la arribada de todo*, como, lo adelanto, dirá Gómez de la Serna en *El Rastro*:²² eclosión de –lo diré con términos de Ramón y contemporáneos– una *ingencia heteróclita: Materias de todo orden*, dirá Ortega.²³ Y, sobre todo, porque en ello se encuentra un nuevo asidero. No en vano dirá Ortega que

cuando hemos llegado hasta los barrios bajos del pesimismo y no hallamos nada en el universo que nos parezca una afirmación capaz de salvarnos, se vuelven los ojos hacia las menudas cosas del vivir cotidiano, como los moribundos recuerdan al punto de la muerte toda suerte de nimiedades que les acaecieron. Vemos entonces que no son las *grandes cosas*, los grandes placeres, ni las grandes ambiciones, quienes nos retienen sobre el haz de la vida, sino este minuto de bienestar junto a un hogar en invierno, esta grata sensación de una copa de licor que bebemos, aquella manera de pisar el suelo, cuando camina, de una moza gentil.²⁴

La reivindicación de lo Nimio y Vulgar en este amor *intelectual* filosófico no es sólo una apuesta cognitiva, sino también, me atrevería a decir que, sobre todo, de reforma moral. El gran maestro español había sido, sin duda, y para todos, Azorín. En cualquier caso, este amor orteguiano por lo Nimio y Vulgar se mantiene ponderado, sobrio, clásico, sosteni-

do, no se excede ni hiperboliza. Más adelante, en 1925, confrontado con las vanguardias, Ortega aludirá a Gómez de la Serna y a su *infrarrealismo* “de lupa”.²⁵ Por mi parte, respecto a lo que Ortega podría considerar “vulgar” –aunque también él aspiraba a dar crédito al erotismo–²⁶ no puedo evitar recordar aquel lema de la poética de Jean Genet, cuando en su *Diario del ladrón* dice que su propósito era “dar a tan pobre apariencia un sentido sublime”.²⁷

2. Sólo cuando se ha descendido se comprende la novedad de *tras-ascender*. La apelación a la *plenitud* debe ser comprendida como una crítica al empobrecimiento y “aplastamiento” o “menoscabo” positivistas de las cosas. Por eso dicha plenitud debería poderse manifestar no meramente en un sentido negativo, en la dificultad para atrapar, capturar, dominar las cosas, como si sólo en esta fuga pudiesen mostrar su infinito, sino sobre todo en la fruición misma de su inabarcabilidad, en el exceso de su propia verdad y riqueza interiores... En otras ocasiones me he referido a cómo por medio de su *Carta de Lord Chandos*, en 1902, Hofmannsthal, nos recordó esa trascendencia o nueva profundidad de las “cosas” más ínfimas, ridículas e “inaparentes”. Sin embargo, en 1902 ese exceso se vinculaba equívocamente con lo extraño y (de modo psicologista) con la patología.²⁸ Ortega propondrá conducir cada cosa –pero sobre todo lo vulgar y nimio– hasta su plenitud o hasta su perfección, hasta provocar que lanzase sus *reverberaciones*.²⁹ Quizás la primera prueba de esa plenitud sea la fugacidad de lo excesivo, el no dejarse atrapar, escabullirse... Por eso es en este ascenso cuando surge la exigencia del descenso hacia la *profundidad*, debiéndosela rescatar del *mero* Hecho, pero también *en* el Hecho. Es necesario acercarse a las páginas de Fenomenología que Ortega presenta en la *Meditación preliminar*³⁰ para vislumbrar la importancia que se concede a la *seducción* en un doble sentido: desde la cosa seductora al seductor y viceversa. Antes de ocuparnos de la seducción es preciso convocar, en el *amor intelectual*, a la Ausencia, la Posibilidad y la Perspectiva, tres bases fundamentales de la joven Fenomenología orteguiana, que sin duda Husserl habría podido aplaudir complacido

por las artes sobradamente demostradas –y con tanta belleza– por su precoz alumno español. Fenomenología de la *elisión*, de la fuga y la ausencia y, por supuesto, de la *insinuación*, que torna al filósofo orteguiano en un *Insinuador*. Todo el empeño de Ortega, resumido, se concentra en cuestionar que la *presencia* sea mera presencia, sin contar con la *ausencia*, la *posibilidad* y la *perspectiva*, que convocan, las tres, al testigo activo, inquieto y amoroso.³¹ Hay en Ortega, en este sentido, toda una magnífica erótica de la Insinuación, lo Invisible, la Latencia y –comedidamente– del Misterio.³² Como dice Ortega:

la pedagogía de la alusión, única pedagogía delicada y fecunda. Quien quiera enseñarnos una verdad que no nos la diga: simplemente que aluda a ella con un breve gesto, gesto que inicie en el aire una ideal trayectoria, deslizándonos por la cual lleguemos nosotros mismos hasta los pies de la nueva verdad. Las verdades, una vez sabidas, adquieren una costra utilitaria; no nos interesan ya como verdades, sino como recetas útiles. Esa pura iluminación subitánea que caracteriza a la verdad, tiénela ésta sólo en el instante de su descubrimiento. Por esto su nombre griego, *alétheia*, significó originariamente lo mismo que después la palabra *apocalipsis*, es decir, descubrimiento, revelación, propiamente desvelación, quitar de un velo o cubridor. Quien quiera enseñarnos una verdad que nos sitúe de modo que la descubramos nosotros.³³

3. El amor, orientándose *a)* a lo nimio y vulgar, entregándose a “materias de todo orden” y *b)* buscando la profundidad del *Hecho-dado*, rescatando el juego de sus ausencias, la apelación a sus posibilidades y al esplendor de sus perspectivas diversas³⁴ en el juego creativo entre superficie y profundidad,³⁵ este amor, *c)* no debe ni quiere apropiarse *para sí* de lo amado, sino que, buscando amarlo en su plenitud y en su profundidad, también lo ama en todo lo que lo conecta al mundo. Amar lo amado es amarlo en lo que le incumbe y en su circunstancia. No se trata simplemente del *amor sui* del filósofo, sino del amor a la cosa-ella-misma. Dirá Ortega que el compenetrarnos con las cosas nos

hace internarnos profundamente en las propiedades de lo amado. Lo vemos entero, se nos revela en todo su valor. Entonces advertimos que lo amado es, a su vez,

parte de otra cosa, que necesita de ella, que está ligado a ella. Imprescindible para lo amado, se hace también imprescindible para nosotros. De este modo va ligando el amor cosa y cosa y todo a nosotros, en firme estructura esencial. Amor es un divino arquitecto que bajó al mundo según Platón, “a fin de que todo en el universo viva en conexión”.³⁶

A la altura de 1914, amor y circunstancia son, en buena medida, como la argamasa de esta nueva Totalidad repleta de cosas pequeñas y vulgares que fascina a Ortega. Se trata, en definitiva, de *Eros*, que mantiene unido Todo, a diferencia del *Odio*, que lo desagrega todo en mil y una indiferencias y hostilidades. Es de este modo como comienza a comprenderse que Ortega se refiera indirectamente a la importante “sinfonía del erotismo universal”³⁷ y a la exigencia de que la Filosofía aspire a la omnímoda conexión.³⁸ Parece como si las cosas se deseasen entre sí, dirá Ortega muy gráficamente, “como machos y hembras”... “La meditación es ejercicio erótico. El concepto, rito amoroso”.³⁹ Pero no temamos a un Ortega dionisiaco. El amor se manifiesta, aparte de por el deseo, por el afán del deber-de-comprender,⁴⁰ gracias al cual “crece indefinidamente nuestro radio de cordialidad”.⁴¹ Ahora ya se comprende que Ortega pueda considerar que la Filosofía es la *Ciencia general del amor*,⁴² de dilatación⁴³ y alegría.⁴⁴

III. Reducción y Seducción

Lo que hasta el momento se habría conseguido, a saber, una caracterización rapidísima y de trazo grueso de la Filosofía como amor, según Ortega, requiere que se la acompañe *metodológicamente* haciendo patente la exigencia de practicar ciertas *epojés* que a modo de estrategias de prevención o profilaxis filosófica permitan que pueda el *Hecho-dado* ser “rescatado” o “mantenido a buen recaudo” a favor, no lo olvidemos —pues el *amor intelectual* está en juego—, de su plenitud. Es en este sentido preciso en el que la *Reducción* exige *Seducción*, pudiéndose pensar la práctica fi-

losófica en una especie de *sui generis Hortus Conclusus* amoroso respecto al cual, por cierto, y sin demora, deberíamos evitar imaginar al Filósofo como apartado del mundo –como años más tarde Gómez de la Serna, al que me referiré de inmediato, debía evitar que se creyera que el Poeta, en su Torre de Marfil, es un negador del mundo.⁴⁵

Pues bien, considero que en el “espíritu” de *Meditaciones del Quijote* (y si digo “espíritu” es porque incluiría, aparte de otros textos de esta época –cuestión en la que no podría entrar ahora–, *Azorín: Primores de lo vulgar*) pueden detectarse, sin necesidad de lupa alguna, hasta siete rituales preparativos a la *seducción* o *epojés*. No quisiera detenerme con pormenor en cada una de ellas, por lo que bastará un somero apunte. Serían tales: sin duda, las dos primeras se realizan sobre dos inveterados vicios decimonónicos: el utilitarismo⁴⁶ y el positivismo; la tercera sería la epojé del dogma moral.⁴⁷ Dirá Ortega que es preciso que nuestro ideal ético sea “más delicado y complejo, más cristalino y más íntimo”.⁴⁸ Cuatro nociones fundamentales, éstas, que llenan interiormente el rechazo orteguiano del dogma moral encorsetador, restrictivo, aplanador, mortificante. Lo nimio y vulgar hacen aquí el efecto de “tonificantes”, pues ya se sitúan en una zona de “marginalidad” de la que habrá de extraerse su fuerza fascinante. Mucho más inquietante que aquel *dictum* orteguiano, tan conocido, de “Yo soy yo y mi circunstancia...” es el que sostiene que “cada día –dirá Ortega– me interesa menos sentenciar; a ser juez de las cosas, voy prefiriendo ser su amante”.⁴⁹ Dejémoslo tan sólo apuntado. Una cuarta epojé sería la de la erudición;⁵⁰ y una quinta, la de la mera verdad. A este respecto, resulta significativa la apuesta de Ortega por el *ensayo* y su propuesta de ofrecer “*modi res considerandi*, posibles maneras nuevas de mirar las cosas. Invito al lector a que las ensaye por sí mismo, que experimente si, en efecto, proporcionan visiones fecundas: él, pues, en virtud de su íntima y leal experiencia, probará su verdad o su error”.⁵¹ Cabría destacar una sexta epojé, la de la política,⁵² justo en la medida en que ella se desprecie “lo inmediato y momentáneo de la vida”.⁵³ La reivindicación orteguiana de lo que luego en la fenomenología

y en la hermenéutica contemporánea se reconocerá sobradamente como *mundo de la vida*, comparece muy temprano en Ortega, en este caso, en una dimensión *metapolítica*. Refiriéndose a la falseadora preocupación por la política heredada del XIX, dice Ortega que “nos hubiera parecido frívolo dedicar una parte de nuestras mejores energías –y no solamente los residuos– a organizar en torno nuestro la amistad, a construir un amor perfecto, a ver en el goce de las cosas una dimensión de la vida que merece ser cultivada con los procedimientos superiores”.⁵⁴

Finalmente, en este recuento inexhaustivo, habría que hacer una séptima epojé, ahora de la filosofía de la historia, aunque haya que esperar a un año próximo, como 1917, a *Azorín o Primores de lo vulgar*, para que esta epojé pueda contribuir claramente a la *seducción de la facticidad*.⁵⁵

Si a los hechos dados hay que *seducirlos*, es porque hay que “apartarlos” a un lado (tal es un matiz del *seduco* latino), atraerlos, convencerlos de un destino superior al que le tendrían reservado las simplificaciones, manipulaciones, aplanamientos, aplastamientos, incluso diría que meras identidades, vulgares destinos trazados de antemano, incluso ridiculizaciones y todos esos *esto-no-es-más-que...* que en la vida cotidiana lanzamos sobre las cosas. Por eso la Filosofía requiere un *espacio aparte* o al margen, un *reducto*, un *Entre* en el que la meditación encuentre no ya ni sólo –en una clara vocación epistemológica– alguna *razón suficiente* tanto cuanto más originalmente –y sobre todo, *in partibus infidelium*– una *inspiración suficiente*.

Aquello a lo que conducen las *epojés* que acabo de insinuar tan sólo es, así pues, a un *Reducto de Seducción*. Para Ortega, ese Reducto jamás fue un juego ni una pose, pues siempre, como todo creador, trabajó para acotarse sus espacios y tiempos de seducción. Espacios, sin duda, como el del Escorial⁵⁶ o, en un texto muy temprano, las entrañables ermitas de Córdoba⁵⁷ (por cierto, con motivo de las cuales hace un jovencísimo Ortega, con veintiún años, toda una pequeña loa de los que llama *hombres-isla*), pero también cualquier espacio, incontables paisajes, desde, por ejemplo, Cauterets,⁵⁸ en Francia, a La Pampa argentina.⁵⁹

O también, casi al modo cartesiano, un cuarto de trabajo donde Ortega encuentra dos fotografías y un cuadro, convertido, dice Ortega, en “laboratorio psicológico”.⁶⁰ Es preciso que sepamos vislumbrar al Pensador así, entregado, extasiado y recogido, como nos figuramos al Poeta. Su Espacio-Tiempo no es computable; se podrá ver al Filósofo en medio de la multitud, incluso atareado, pero se ha de saber que “está en otra parte”, en el instante de la Meditación que es su *Entre de Seducción*. Se estaría tentado de valorarlo como un *Hortus Conclusus* o —lo hará años más tarde un atribulado Gómez de la Serna— una *Torre de Marfil*... Pero no se trata de aislarse. Quede constancia de que Ortega no habrá de temer radicalizar su postura. Dos nociones demasiado intensas, ante las que nosotros casi temblamos, confundidos por los signos y prejuicios de nuestro tiempo, como las de Espectador y Ensimismamiento,⁶¹ bastan para poder valorar ese *Entre o Reducto Seducido* al que me refiero. Y el gesto en que transcurre, gesto siempre de *Demora*, no es otro que el de la *Meditación* —precisémosla— *como-en-un-Marco*. Aunque no podría entretenerme lo suficiente con la dinámica de *pared-marco*, sí quisiera destacar que el marco se convierte en marco-amoroso. Vemos a Ortega, en 1921, descendiendo desde la aventura imaginaria (entre *La Gioconda* y *El caballero de la mano en el pecho*) hasta el cuadro de Regoyos, y desde éste, buscando algo un poco más nimio, más irrelevante, pues es necesario una mayor brevedad,⁶² hasta ir a parar al marco, lo humilde del cuadro humilde del humilde pintor. Y cuando se llega a esa “Cualquier cosa”, a esa “Casi nada” del marco, estalla el Concepto y, junto al concepto de Marco, otros conceptos, como el Telón, y junto con el Telón, un Infinito. Porque “el marco postula constantemente un cuadro para su interior, hasta el punto de que cuando le falta tiende a convertir en cuadro cuanto se ve a su través”.⁶³ Maravillosa experiencia ésta —que pediré que se retenga—. He aquí cómo en un gesto magistral, Ortega nos hace reparar en lo irrelevante del Marco, precisamente por nuestra tendencia a atender sólo a lo que contiene o a lo que adorna...⁶⁴ ¿No se deja cuestionar que habrá de llegar por fin un momento, próximo, en el

que comience el Filósofo a captar más intensamente el Marco en cuanto tal, sin su deuda... como hace Ortega, pero reduplicando su gesto: ese marco como tal... pero sin contenido, no sólo el Marco que olvidamos en favor de su contenido, o como magníficamente lo llama Ortega, el *Marco cesante*,⁶⁵ sino el Otro, el *Marco constante*? Pues bien, ¿no es el Marco un trasunto de la *Meditación*, de la *Contemplación* y el *Ensimismamiento*? Sin duda. ¿Y el paisaje? Ah, el paisaje realiza perfectamente *lo máximo en lo mínimo*.⁶⁶ ¿Y el Marco?: un *aislador*⁶⁷ que “interrumpe nuestra ocupación con lo real”,⁶⁸ objeto neutro, trampolín y ventana. Y, por supuesto, resta el espacio originario, el del recogimiento más profundo, o como lo llama Ortega, el *Logos del Manzanares*.⁶⁹

Es con motivo de afirmar que la meditación es un ejercicio erótico y que el concepto es un rito amoroso,⁷⁰ cuando Ortega reconoce su extrañeza ante la aproximación entre la Filosofía y el erotismo. Una aproximación “extraña y equívoca y peligrosa”, y de inmediato añade: “Pero, acaso, lleva razón Nietzsche cuando nos envía su grito ‘¡Vivid en peligro!’”.⁷¹ Ortega no ofrece ninguna precisión más al respecto. ¿Qué ha querido decir?

La *seducción de la facticidad* exige lo que luego llamará Ortega *razón vital*, una creativa articulación, *more orteguiano*, de intuición y concepto. No quisiera abandonar esta primera parte, dedicada expresamente a la *Meditación Preliminar*, sin destacar cierta duplicidad en Ortega en la que pudiera ser que resonasen aquellos *dos yoes* a los que se había referido en escritos anteriores.⁷² He aquí que el Ortega de lo nimio y vulgar, de la Filosofía como ciencia general del amor, que nos ha legado imágenes muy atrevidas para referirse a la Filosofía, parece retraerse, como si le asaltase, por medio de su “otro yo” (el salvaje), el aspecto más fiero y brutal de la realidad y de la vida, y propone alcanzar una *base de seguridad*, lo que en otros textos muy conocidos será caracterizado como *tabla de salvación*, *saber a qué atenerse*, etc. Y añade: “Si nada es seguro bajo nuestras plantas, fracasarán todas las conquistas superiores”.⁷³ La luz tenue de la seducción se torna claridad matutina, exigencia de construcción, de basamento,

de consistencia y poder. Ortega acude a la preocupación de Grecia por la seguridad y la firmeza,⁷⁴ y añade: “Cultura [...] es lo firme frente a lo vacilante, es lo fijo frente a lo huidero, es lo claro frente a lo oscuro. Cultura no es la vida toda, sino sólo el momento de seguridad, de firmeza, de claridad. E inventan [los griegos] el concepto como instrumento, no para sustituir la espontaneidad vital, sino para asegurarla”.⁷⁵

Si Ortega se ha mostrado más atrevido antes, ahora se nos presenta más comedido, temeroso y conservador. En el fondo, más *clásico*. Esto explicaría ya desde 1914, pero especialmente a lo largo de esos años, hasta llegar al muy sintomático ensayo sobre *La deshumanización del arte*, en buena medida, la dificultad de Ortega para con el desafío de las vanguardias y, si se me permite aventurar esta hipótesis, su no excesiva sensibilidad para con el tema –tan decisivo en el siglo XX– de la *alteridad*, alteridad que, a diferencia de la mera Diferencia, es punzante, irreductible, no-dialectizable, salvaje, siempre inquietante, pero también (lo comprobaremos de inmediato), límpida, escueta, desapasionada, transparente... La apuesta orteguiana por la claridad⁷⁶ es una suerte de llamada al orden, una apelación –según sus propias palabras– al “fulgor del mediodía y a la serenidad vertida sobre las borrascas”.⁷⁷

Es interesante valorar que, así como al comienzo de *Meditaciones del Quijote* Ortega propone que se ha de conducir al Hecho-dado a la plenitud de su significado “por el camino más corto”, al final de la dedicatoria “Al lector” el camino corto queda asimilado al cazador/*Venator*, y Ortega piensa más en el acceso a la Cosa por medio del amante/*Seductor*. Dice, en efecto, que

son arrancados los secretos a la naturaleza de una manera violenta; después de orientarse en la selva cósmica el científico se dirige recto al problema, como cazador. Para Platón, lo mismo que para Santo Tomás, el hombre científico es un hombre que va de caza, *venator*. Poseyendo el arma y la voluntad la pieza es segura; la nueva verdad caerá seguramente a nuestros pies, herida como un ave en su trasvuelo.

Pero el secreto de una genial obra de arte no se entrega de este modo a la invasión intelectual. Diríase que se resiste a ser tomado por la fuerza, y sólo se entrega a

quien quiere. Necesita, cual la verdad científica, que le dediquemos una operosa atención, pero sin que vayamos sobre él rectos, a uso de venadores. No se rinde al arma: se rinde, si acaso, al culto meditativo. Una obra del rango del *Quijote* tiene que ser tomada como Jericó. En amplios giros, nuestros pensamientos y nuestras emociones han de irse estrechando lentamente, dando al aire como sonos de ideales trompetas.⁷⁸

V. La Cosa, por ahora

¿Que ha sido, pues, de las Cosas? *Hechos-dados*, ahí están, siguen envolviéndonos, ofreciéndonos, inquietándonos, entusiasmándonos. A través de las Cosas pasan nuestra vida, nuestros conceptos, en ellas se aposentan nuestras intuiciones. Somos impensables sin ellas. Acaso de aquí se desprende que Ortega las eligiese como *nuestras maestras*.⁷⁹ Sí, en efecto, de esto se trata: de *Lecciones de Cosas*. De ellas, e impartidas por ellas... no se trata únicamente —y esto es ya decisivo para el homenaje a las cosas— de que ellas nos transporten, como aquella maravillosa Cosa/Magdalena del volumen I de *En busca del tiempo perdido*,⁸⁰ de Proust, que abría un ámbito evocativo y rememorativo de enormes dimensiones. Aquí se trata sobre todo de ellas mismas, de las cosas y los hechos-dados. Si Ortega fue un maestro excelente en las *Lecciones de Cosas*, Martin Heidegger, más parco, brumoso y germánico, nos legó, sin embargo, algunas aproximaciones intuitivas magníficas sobre lo que las cosas pueden enseñarnos... No quisiera ni puedo entretenerme ahora en la Cosa según Martin Heidegger, pero sí recordar un pasaje de *El origen de la obra de arte* en el que el Filósofo Heidegger parece como si cediera al Poeta Heidegger la palabra, para alcanzar una fenomenología hermenéutica extraordinaria de las botas pintadas por Van Gogh. De ellas dice Heidegger —y por ahora nos bastará con esto—, que

“En la oscura boca del gastado interior del zapato *está grabada* la fatiga de los pasos de la faena. En la ruda y robusta pesadez de las botas *ha quedado apresada* la obstinación del lento avanzar a lo largo de los extendidos y monótonos surcos del

campo mientras sopla un viento helado. En el cuero *está estampada* la humedad y el barro del suelo. Bajo las suelas *se despliega* toda la soledad del camino del campo cuando cae la tarde. En el zapato *tiembla* la callada llamada de la tierra, su silencioso regalo del trigo maduro, su enigmática renuncia de sí misma en el yermo barbecho del campo invernal. *A través de* este utensilio pasa todo el callado temor por tener seguro el pan, toda la silenciosa alegría por haber vuelto a vencer la miseria, toda la angustia ante el nacimiento próximo y el escalofrío ante la amenaza de la muerte. Este utensilio *pertenece* a la tierra y su refugio es el mundo de la labradora. El utensilio puede llegar a reposar en sí mismo gracias a este modo de pertenencia salvaguardada en su refugio.⁸¹

Es magnífica la lección de las cosas: *esta lección*. Casi todo está entredicho, insinuado, en este texto, acerca de la lección *fenomenológico-hermenéutica* de las botas. En las entrelíneas de la aproximación heideggeriana, si se lee con detenimiento, se capta casi con los ojos todo lo que Heidegger quiso tempranamente, en 1923, que se comprendiera bajo el rótulo de *Hermenéutica de la facticidad*⁸² que, llegados aquí, se nos muestra como tensionándose del modo más creativo con lo que he llamado *Seducción de la facticidad*.

Parte II (1914 / II-III)

I. El monóculo sin cristal y el logos “esponjario” de Ramón Gómez de la Serna (en *El Rastro*)

1914 no es sólo el año de *Meditaciones del Quijote*. Es también en ese año cuando se publica *El Rastro*, de Gómez de la Serna.⁸³ No quisiera entrar aquí en consideraciones generales acerca de la monumental figura literaria e intelectual de Ramón Gómez de la Serna, suficientemente reconocida, aunque poco leída (quizás incluso más académicamente estudiada).⁸⁴ Me bastaría con destacar en el arte ramoniano ese *amor a las cosas* (especialmente nimias y vulgares) que pregonaba Ortega y Gasset

y que justificaría que éste —el de 1914— sea un magnífico año para las Cosas. Y lo prueba *hiperbólicamente* la magistral obra que Gómez de la Serna dedicó al Rastro, en el que lanzaba su *monóculo sin cristal* a diestro y siniestro en ese heteróclito espacio o *pozal de cosas* madrileño. El estilo ramoniano parte de una exaltación de la mirada, que se hace acompañar del “monóculo sin cristal”. Como dice el propio Ramón,

Yo soy sólo una mirada ancha, ancha como toda mi cara, una mirada desde luego sin ojos. Ni soy un escritor, ni un pensador ni nada. Yo sólo soy, por decirlo así, un *mirador*, y en eso creo que está la única facultad verdadera y aérea (tan amplio es este concepto que hasta un ciego está hecho de esta mirada que no es la mirada vulgar, sino algo que es sólo la facultad de que entre la realidad en nosotros, pero no como algo que retener o agravar, sino como un puro objeto de tránsito cuyo tránsito debemos facilitar).⁸⁵

Y refiriéndose a sí mismo, dice:

Así yo estoy, entre la vida y la muerte, no tengo espalda ni cerrazón auténtica y estoy igualmente satisfecho de vivir o morir; yo estoy pasmado de “estar” y mi única superfluidad es la de inventar cosas en el sentido del capricho sincero y de hacer una justicia aventurada, leal y desapasionada, aunque jamás fría, una justicia cordial apoyada en la observación, en lo que yo he visto y espero ver que se puede decir de las cosas [...] Yo lo espero todo. Pero ha de venir. Yo no lo busco. Yo sólo escribo y paso (*paso* más que *paseo*) con la conciencia de que voy a morir y de que debo mirar las cosas con diafanidad viéndolas perderse o continuar, pero evitando que se las pinte queriendo ser más de lo que son, evitando su dictadura y descomponiendo su sentido, siempre supuesto, lo más graciosa y paradójicamente que pueda.⁸⁶

Pues bien, refiriéndose a su “monóculo sin cristal”, dice Gómez de la Serna que

Estamos tan hechos a mirar y a aceptar los árboles, las casas y el mundo a través de nuestros ojos con una naturalidad tan perniciosa y tan poco personal, que yo, para estar sobre aviso y para no aceptar nada que no se presente en su excesiva monda y lironda naturaleza, he adoptado un monóculo sin cristal, que me sirve para estar sobre aviso y calar bien las cosas.

Y después de escrito esto, me dije con animoso regocijo: “Ahora a trabajar”, a ser algo más que ambiente diáfano y apenas humano de las cosas. Ahora a todo

hay que encontrarlo su parecido y la aprensión verdaderamente humana que despierte.⁸⁷

Y un poco más adelante: “Quizá toda la civilización, la incredulidad y la ironía del mundo han progresado para que yo, a primeros de este siglo capaz de todo, llegue a usar el monóculo sin cristal [...]. La realidad es más fuerte gracias a este monóculo sin cristal, y la tontería humana se ve mejor”.⁸⁸

A su modo, Gómez de la Serna es, con muchos de sus textos, un maestro de lo que podría ser el programa concreto de la *fenomenología mundana* —quizás más atrevida, más humorística, más surreal— que se anuncia y comienza a desarrollarse en *Meditaciones del Quijote*. Se trata, la suya, de una zona extrema por la propia circunstancia del Rastro, a cuyo “pozal” van a parar infinitas cosas a las que Ramón brinda su monóculo, exquisitamente observador, capaz de absorberlo todo, metaforizándolo sin descanso. Ya no habría de ser sólo Azorín (a quien está dedicado *El Rastro*) maestro en los *primores de lo vulgar*. Con Ramón, sin embargo, me temo que no era tan llevadera una posible adhesión por parte de Ortega. En su escritura, y en él mismo, el amor es tan desmedido que el homenaje de *amor a las cosas* se rinde fuera de los cauces y circuitos de la vida reconocida, urbana; son cosas, las del Rastro, a punto de desaparecer, cosas desalojadas de su prestigio de objetos de consumo usual. Y es en esa zona donde penetra, se introduce, busca *seducir* la lección fenomenológica de Ramón, que puede ser evaluada en incontables detalles concretos, pero cuyos principales logros dependen de que se valore la empresa de Gómez de la Serna en su conjunto, sin que falte en *El Rastro*, escanciada poco a poco, casi con disimulo, una poderosa filosofía, incluso me atrevería a decir que una intensa metafísica de fondo. Tan intenso es este amor de Ramón, amor de gran fenomenólogo mundano, amor metafórico de poeta, que el propio Ramón se declaró un *protector de las cosas*, sin ocultar la ternura que experimentaba por ellas.⁸⁹ En él se hace plenamente verdadera la relación de alucinante intimidad entre —la palabra es suya— Ingencia (a la que al principio me referí en este texto como “Totalidad”), Menudencia y Vulgaridad. La ex-

traña Enciclopedia de Ramón no responde tanto a lo que tal vez pudiera ser su personal “logos del Manzanares”, cuanto, en Ramón, al Logos de la Esponja ramoniana, un Logos, pues, si se me permite, “esponjiario”. Ello me incita a hablar de la posibilidad de un *Logos esponjiforme*. Dice Gómez de la Serna que

No creemos en las cosas lógicas que hay para llenar el vacío, y por eso nos precipitamos en respuestas incongruentes, en palabras sueltas, en frases inauditas, con las que aspiramos a conminarle.

Un punto de vista unilateral no nos convence y entonces nos adaptamos a lo que se podría llamar el punto de vista de la esponja [...]

¿Qué es el punto de vista de la esponja?

El punto de vista de la esponja es la visión varia, neutralizada, sin predilecciones, multiplicada.

Ese pretengo ente, entre esponjiario y agujereado, que queremos ser para no soportar la monotonía y el tópico, para salvarnos de la limitación de nosotros mismos, mira en derredor como en un delirio de esponja con cien ojos, apreciando relaciones insospechadas de las cosas [...]

El punto de vista de la esponja —de la esponja hundida en lo subconsciente y que avizora desde su submarinidad— trastorna todas las secuencias y consecuencias, desvaría la realidad, se distrae en lo despreocupado, crea la fijeza en lo arbitrario, deja suponer lo indesmentible [...]

No es sólo la simbología del sueño la que hay que perseguir, sino esa simbología de la vigilia, adornada de ojos, con viruela geológica de órbitas y, sin embargo, blanda a la persuasión.

Se acabó esa visión con dos ojos y sólo en camino y en la línea de puntos de lo que alcanzan esos ojos. La borrachera de cosas en la cabeza, la complejidad del resultado de mirar, nos hace ser un alma entre muchas cosas y estar ante lo multiojeado [...]

Desde lo multiorbicular se alcanzan derredores simultaneados, la cisterna y el bosque de pinos que hay dentro de la almohada [...]

Esa masa captadora, esponjiaria y agujereada, que tenemos en la cabeza, tiene que intentar en adelante la supervisión, abandonando el absurdo enfoque rectilíneo.⁹⁰

Respecto a Gómez de la Serna, los ejemplos podrían ser muchos, ateniéndonos tan sólo a *El Rastro*. Sería superfluo enumerar los cientos de cosas que atraen la atención de Ramón en su heteróclita enciclopedia. A todo se lo deja venir, salir al encuentro, y ya en el *Prólogo*, tras acotar la *Circunstancia* del Rastro como abierta Totalidad de Cosas y Experiencia,

y recordando que “el Rastro es sobre todo, más que un lugar de cosas, un lugar de imágenes y de asociaciones de ideas”,⁹¹ Gómez de la Serna dice que

este libro no es una obra informativa ni sentimental de esas pródigas en lamentaciones en vista de que todo es vanidad de vanidades, no; él no cree en eso, y por lo tanto es un libro enérgico, condensado, reconcentrado, apaciguador, y en él todo está dicho con gusto de la palabra y de la imagen, en un esparcimiento lúbrico y extremado [...] está hecho con la voluntad de envalentonar, de hacer que se crezcan los que lo lean, de hacerles aventurados y sonrientes, de hacerles impertérritos y asentados [...] Alguna vez se me verá detenerme, entrar en intimidades con algunas cosas, distraído un momento, pero es que aprovecho la ocasión ya que estoy ahí, ya que sólo en medio del libertinaje y la soltura del Rastro, las cosas se enseñan a sí mismas, y personalmente se encaran y se expresan.⁹²

Lo mismo hará con los Cafés, con el Circo, con su fenomenología de las Torres de marfil, justificadas, en cualquier caso, por quien tanto ha participado de la vida urbana y se ha desenvuelto *a pie de calle*.

Ortega no dedicó atención al Rastro.⁹³ Amén de que fuese un espacio no demasiado de su agrado, el gran texto de Gómez de la Serna destroza cualquier intento de volver a escribir sobre *El Rastro* y aportar algo más detallado o profundo. Ramón lo había dicho casi todo... y no sólo casi todo, sino más. Excede la Circunstancia, la hace desbordarse por las incontables metáforas en cascada, involucrándose por completo. Sin duda habrá que dejar para una ocasión más favorable dedicar alguna reflexión a tan excepcional texto.

II. Las novísimas Otras-Cosas de Marcel Duchamp

Comenzaba diciendo que 1914 será un buen año para las Cosas. La cosecha es enorme. Pueden ser Cosas casi al azar, en su masividad, o cosas extremadamente singulares, cosas cordiales, dispuestas para ser entrañadas o intimadas. Pero Cosas también, por qué no, para ser extrañadas y para que en su extrañamiento encuentren su oportunidad filosófica. ¿Por qué estas lecciones de cosas iban a serlo sólo en un horizonte de interro-

gabilidad familiar, en tanto cosas reconocidas, localizadas, clasificadas, con sentido y razón suficiente? Va a suceder como si en 1914 las Cosas compitiesen por estar en primera línea.

Pues bien, cabe que imaginemos una escena a modo de encuentro hipotético entre Ortega y Gómez de la Serna en, por ejemplo, la madrileña Puerta del Sol, al que se sumaría Duchamp. Fantaseemos, pues, que Gómez de la Serna y Ortega se encuentran, y que Ramón habla entusiasmado sobre su libro, dedicado al Rastro, mientras se lamenta de algunas cosas que quiso comprar pero que al fin no pudo porque alguien se le adelantó.⁹⁴ Ortega, un poco apabullado, espera un segundo para, por su parte, comentar con Gómez de la Serna que en sus *Meditaciones* él se refiere precisamente a ese amor a las cosas del que Ramón hace gala. Se han reunido en alguno de esos cafés cuya fenomenología extraordinaria ya va realizando poco a poco Gómez de la Serna y que culminará en sus escritos sobre la Tertulia del Pombo.⁹⁵ Ortega tiene 31 años en 1914, y ya comienza a sentirse un poco desbordado por los nuevos tiempos a los que, sin embargo, arde en deseos de comprender. Gómez de la Serna tiene 26 años, y Duchamp, al que esperan, 27. Cuando llega, como con aire despistado, no tardan un segundo en comenzar a charlar animadamente. En cierto momento de la conversación, después de que Gómez de la Serna informe a Ortega sobre el escándalo provocado por el cubista y futurista Duchamp con su *Desnudo bajando una escalera*, éste le interrumpe porque, cuando hace un momento ha escuchado hablar de ese “amad las cosas” a que alude Ortega, ha recordado un objeto por él realizado en 1913, un año antes, y otro, nuevo, de este mismo año (1914). Muy atrás parece haber quedado la dedicación a la pintura, que ya no parece interesarle. En verdad, Duchamp no sabe decir a Gómez de la Serna y a Ortega si lo suyo con las cosas es amor o exactamente qué sentimiento, si es que se trata de un sentimiento. Lo cierto es que a la Cosa de 1913 la ha llamado *Rueda de bicicleta*, y consiste en un divertido y móvil encuentro entre una rueda de bicicleta y un taburete (después de todo –digámoslo como en un aparte teatral–, a Ortega pronto también se le irá la imaginación –en su

Meditación del marco— con unos amoríos fantaseados entre la *Gioconda* de Leonardo y *El caballero de la mano en el pecho* del Greco). Según confiesa el propio Duchamp, le complacía poner en movimiento la rueda, en lo que sería su doble posibilidad circular y esférica. Se trata de lo que pronto llamará Duchamp *ready-made*. Rueda y taburete ya estaban hechos, y él se ha limitado a acoplarlos, reunirlos, hibridarlos. Duchamp, sin embargo, se muestra impaciente por hablar de su nuevo *ready-made* de ese mismo año (1914), más radical y provocativo, pues él no le ha hecho absolutamente nada, lo ha dejado intacto. Se trata tan sólo de un *Portabotellas* que ha comprado en un bazar parisino. Según sus propias confesiones, no tenía ningún empeño especial en esa Cosa, con sus ganchos para introducir boca abajo las botellas a fin de secarlas con vistas a su reutilización. La ha rescatado ya hecha, *ready-made*, como un *hecho-dado*, y tiene la intención de firmarla, como si la hubiese hecho él mismo, a fin de que se comprenda que lo decisivo en el nuevo arte no es la *Obra* como Obra, sino el *Gesto* del artista. Es su mirada lo decisivo, pero una mirada que, como la de Ramón con su monóculo, no es nada *retiniana*.

Por supuesto, es fácil imaginar que en el curso de la conversación Duchamp queda fascinado con *El Rastro* de Gómez de la Serna. Entretanto, Ortega escucha sin poder ocultar su perplejidad. Sin embargo, piensa (medita) sin descanso sobre eso *Nuevo*, y no tanto en *la cosa misma*, sino en lo que le podría pasar por la cabeza a este “joven” Duchamp. Le parece muy joven, demasiado joven, aunque sólo es cuatro años mayor que él. Lo que sea un portabotellas es claro, *un portabotellas es un portabotellas*, y se lo puede metaforizar... pero que sin más pudiera convertirse en una “Obra de Arte” sin embellecerlo, ni atraerlo a su intimidad de Cosa, ni remitirlo a alguna dimensión sentimental o simbólica... cuando pregunta a Duchamp por la “cordialidad” o por el *énfasis sentimental o humano* de ese Objeto, Duchamp no tiene nada que decirle. Fue elegido —dice Duchamp— casi al azar, sin premeditación... lo decisivo es el Gesto, que sin embargo permanecerá oculto en la Obra si ésta no es “asistida” por explicaciones. Tal vez Duchamp no amaba esa cosa, no la amaba nadie,

a nadie atraía como posible objeto de arte, aunque sí, desde luego, como un mero Útil. ¿A quién se le ocurriría otro destino? Sin embargo, si lo firma –insiste Duchamp–, todo cambiará. En cierto momento (imaginémoslo), Duchamp argumenta a Ortega que lo que quiere hacer se parece a tomar un marco vacío y enmarcar con él, visualmente, cualquier cosa. Ya se sabe que el Marco quiere tanto un contenido que –en futuras palabras de Ortega, en 1921– “cuando le falta, tiende a convertir en cuadro cuanto se ve a su través”.⁹⁶ Intentando apoyar a Duchamp y atenuar la perplejidad de Ortega, Gómez de la Serna puntualiza con entusiasmo que ya el maestro Ortega dice y argumenta que se trata precisamente de rescatar *cualquier cosa*, lo más nimio y banal, lo más insignificante y olvidado, y abrazarlo con nuestro *amor intelectual* filosófico. Duchamp asiente con verdadero entusiasmo, pareciéndole perfecto. Está de acuerdo con que no puede haber un prestigio previo, y que el gesto del Pensador o del Artista no podrá –no deberá– depender de que haya sido aprobado por la Crítica, la Academia, la Tradición, la propia Historia del Arte o de la Filosofía. ¡*Cualquier cosa! Ni más ni menos: Objeto-de-Pensamiento u Objeto-de-Arte*. En todo caso, respecto a los *ready-made*, ¿podría bastar una firma? Duchamp está convencido de que si se firma, será como si la hubiese hecho quien firma, pero no con las manos, ni con cinceles, ni con pinceles, sino hecha en tanto elegida, permitiendo que esa Cosa se desplace a otra zona. Duchamp no sabe que poco después, cuando esté en Estados Unidos en 1915 y escriba a su hermana Suzanne dándole instrucciones para que le haga un *ready-made* “a distancia”... firmando el *Portabotellas* que encontraría en el estudio de París, habrá llegado tarde, porque su hermana, al llegar al piso, ha visto la *Rueda de Bicicleta* y el *Portabotellas* y los ha tirado a la basura.⁹⁷ Ramón Gómez de la Serna interviene, emocionado y visiblemente nervioso, para retornar de nuevo a su *Rastro...* ese Paraíso de *Interinidad* o *Limbo* entre el ser-objeto-de-consumo reluciente y burgués, en la Ciudad, y el *dejar de ser, deshacerse o desaparecer* de las Cosas... el resto de la conversación podría transcurrir en el sentido de que estos tres diversos maestros se entretuviesen hablando

de *Cosas-de-toda-índole...* al retornar, Gómez de la Serna se imaginaría otro *Rastro* fastuoso, repleto de aquellos *ready-made* del amigo Marcel, y Ortega, sin duda, quedaría sumido en la desazón y la perplejidad, imposibilitado de *saber a qué atenerse...* en esta escena imaginamos –sin que nos haya importado alterar los tiempos– que Ortega experimentó sobradamente aquella incertidumbre que confesará ocho años más tarde, en 1922, en la Tertulia de Pombo, perfecto preludio de las incertidumbres de 1925. *¡Qué Cosas!*, va diciéndose a sí mismo... y *¡Lo que son las cosas!* Habrá que aprender, se dirá Ortega, a plantarse ante estas *Otras-Cosas*, a demorarse con ellas, a amarlas también a ellas. Once años después de sus *Meditaciones*, en 1925, en *La deshumanización del arte*, leeremos a un Ortega que podrá enternecernos ante la honestidad de su esfuerzo por comprender a los nuevos artistas... en verdad, si lo Nimio y Vulgar tuvo en 1914 un aire poderosamente nuevo, cabría preguntarse sobre qué es esto que trae Marcel Duchamp, y otros con él... lo inútil...: un arte que ciertamente –como dirá Ortega en 1925– está “hecho” para ser pensado... pero, entretanto, la liberación habrá sido inmensa.

Nadie mejor que Octavio Paz hizo una aproximación breve y más esencial al *ready-made*:

Los *ready-mades* son objetos anónimos que el gesto gratuito del artista, por el solo hecho de escogerlos, convierte en obras de arte. Al mismo tiempo, ese gesto disuelve la noción de “objeto de arte” [...] Los *ready-mades* no son anti-arte, como tantas creaciones modernas, sino a-rtísticos. Ni arte ni anti-arte sino algo que está entre ambos, indiferente, en una zona vacía. La abundancia de comentarios sobre su significación [...] revela que su interés no es plástico sino crítico o filosófico. Sería estúpido discutir acerca de su belleza o fealdad, tanto porque están más allá de la belleza y fealdad como porque no son obras sino signos de interrogación o de negación frente a las obras. El *ready-made* no postula un valor nuevo: es un dardo contra lo que llamamos valioso. Es crítica activa: un puntapié contra la obra de arte sentada en su pedestal de adjetivos. La acción crítica se despliega en dos momentos. El primero es de orden higiénico, un aseo intelectual, el *ready-made* es una crítica del gusto; el segundo es un ataque a la noción de obra de arte [...]. El *ready-made* es una crítica del arte “retiniano” y manual: después de haberse probado a sí mismo que “dominaba el oficio”, Duchamp denuncia la superstición del oficio. El artista no es un hacedor; sus obras no son hechuras, sino actos [...].

En su segundo momento el *ready-made* pasa de la higiene a la crítica del arte mismo [...]. El *ready-made* enfrenta a esta insignificancia [se refiere O. Paz a las significaciones de la pintura retiniana] su neutralidad, su no-significación. Por tal razón no debe ser un objeto hermoso, agradable, repulsivo o siquiera interesante. Nada más difícil que encontrar un objeto realmente neutro [...]. Desalojado, fuera de su contexto original –la utilidad, la propaganda o el adorno– el *ready-made* pierde bruscamente todo significado y se transforma en un objeto vacío, en cosa en bruto [...] el *ready-made* no es una obra sino un gesto que sólo puede realizar un artista.⁹⁸

En el fondo, Duchamp no hacía sino forzar la maquinaria del pensamiento utilizando cosas, innovando hasta el extremo la posibilidad didáctica o especulativa –también seductora, a su modo, de las *Lecciones de cosas* y *extrañando*, fuera de todo *pathos* romántico o misterioso, aquel *santificar* y *amar las cosas* del filósofo español, tomando como motivo primordial aquella zona del Arte y sus Obras en la que las Cosas siempre habían encontrado refugio, veneración y privilegio. La medi(t)ación orteguiana toma legítimamente a la cosa como es, ya dada, sobradamente reconocida, y se lanza magistralmente a abrazarla, a penetrar en ella, a intentar comprenderla y ponerla en relación con otra cosas, vislumbrando su circunstancia o fantaseándola (como en la *Meditación del marco*). Por su parte, el torrencial metafórico de Ramón introduce un tono de vanguardia en un tránsito casi perfecto de cubismo y futurismo a dadaísmo. Se sabe lo que son las cosas del Rastro, o casi todas (porque las hay bien extrañas), pero Ramón las lanza y relanza metafóricamente con su “monóculo sin cristal” hasta provocar vértigo. Y luego, las *otras cosas* de Marcel Duchamp...

III. Epílogo

No creo que sea necesario cerrar ni dar la impresión de acabamiento, fin o perfección conclusiva. Se trataba de Ortega, y junto a él, en este humilde homenaje, de aquel maravilloso y a la vez trágico año de 1914. Comenzaba diciendo –y ya me he extendido demasiado– que fue un

buen año para las Cosas: Cosas –insistamos una vez más– nimias, pequeñas, vulgares, olvidadas..., de toda índole, cuyas lecciones iba a acoger la Filosofía para aportar a su facticidad, tantas veces opuesta al deseo humano, gotas o torrentes de seducción.

Ortega nos sitúa perfectamente en esta nueva perspectiva, en una iniciática perfecta combinación de fenomenología hermenéutica, y Gómez de la Serna, ese mismo año, nos hace galas con lo nimio, vulgar y pasajero, conduciéndonos a las entrañas del Rastro madrileño para mostrarnos allí dentro –en sus propias palabras– la “arribada de Todo” y la vida secreta de las Cosas a punto de deshacerse... esta sincronía no quedaría completa (y aun así serían necesarios muchos otros protagonistas de la época) si no hiciéramos comparecer –lo he intentado humildemente– a un “artista” que ha mostrado una especial predilección por ciertas cosas que ya no son, desde luego, las “normales”, con las que –en 1914 aún se ignora– va a provocar cataclismos en el mundo del Arte y, para más de uno, alguno que otro apocalipsis.

No he pretendido sino homenajear el gran gesto filosófico de José Ortega y Gasset y lo que representó y puede seguir representando. El combate y el debate de la Filosofía lo es –debate y combate– de la seducción. Recordémoslo, pues, cada día: que la Filosofía, como el Poema o el Arte, será seductora o no será. Y añadiría más: que será transgresora o no será.

De la Meditación al Marco, y al Monóculo y la Esponja, y al *ready-made*, con todo su equívoco... no, no es necesario entrar en detalles ni disputas si tenemos la oportunidad de la Seducción, originaria como la Admiración y la Voluntad de Saber. Y siempre que –también, por qué no– mantengamos a salvo nuestro tonel de Diógenes.⁹⁹

De José Ortega y Gasset se hace necesario conservar, sobre todo, cien años después, en este pensador comprometido, que quiso al mismo tiempo ser espectador y ensimismarse, esta confesión de amor sin falsos pudores, serena, meditativa, sofisticada, elegante, transparente... sentimental, humana y humanista. En el Discurso/Brindis que pronunció en la Tertulia de Pombo, en 1922, cuando Ortega tenía tan sólo 39 años,

se deja sentir con emoción la talla intelectual, filosófica y humana de este pensador, cuya obra es ejemplo vivo de su fidelidad a aquel lema de *amor a las cosas* en que creyó poder concentrar, quintaesenciada, su aventura filosófica. Y también se aprecia el vértigo de aquellos años, de los que aquí he querido ofrecer un escuetísimo esbozo, con este encuentro imaginario entre José, Ramón y Marcel. Decía entonces, en 1922, Ortega:

Me doy, pues, perfecta cuenta de que muchos de ustedes son ya otra cosa que yo, lo más otra cosa que cabe imaginar: son otra generación. He escrito y he dicho más de una vez que el concepto más importante de la historia, el gozne de su rodaje es la idea de las generaciones. Cada una de ellas trae al mundo una sensación de la vida distinta, un horizonte cordial propio dentro del cual vive inexorablemente reclusa y que la contrapone a la generación anterior y a la subsecuente. Cada generación vive así emparedada dentro de su sensibilidad y comunica con las demás al través de ésta como al través de un muro. Oyen mutuamente las voces, pero no se entienden. La sensibilidad radical de la vida es una frontera infranqueable. Por eso yo espero desde hace tiempo que una mañana, al mirar periódicos y revistas y leer lo que un joven escribe tenga que decirme a mí mismo: “Esto ya no lo entiendo”. Será una penosa impresión de que tropiezo con el muro o prisión de mi tiempo; será el convencimiento de que he perdido ya plasticidad, que no hay en mí materia aún no sellada y troquelada capaz de recibir la huella advenediza. Ese día, no tendré más remedio que cerrar mi fontanela, como dice Baroja, e ir en busca de la próxima Academia.¹⁰⁰

El maestro Ortega fue demasiado pesimista, tal vez, hacia las generaciones, y demasiado humilde sobre las opciones y posibilidades de su “fontanela”. Hoy, a pesar del tiempo que nos separa de 1914 (cien años no son pocos, o no son nada, depende), *Meditaciones del Quijote* sigue convocándonos y seduciéndonos con su propuesta de que la Filosofía no sea únicamente *amor a la sabiduría* sino también, y quién sabe si sobre todo, *sabiduría del amor*.

Notas

¹ J. Ortega y Gasset, “Meditaciones del Quijote”, en *Obras Completas I*, Madrid, Revista de Occidente/Taurus, 2004, pp. 747-748. En adelante se citará como MQ.

² MQ, p. 747.

³ Cfr. J.H. Pestalozzi, *Cartas sobre educación infantil*, Madrid, Tecnos, 1988, en especial las cartas XVIII-XXXI.

⁴ La apelación a “la verdad de las cosas” es, a juicio de Ortega, a la altura de 1909, “una de las más hondas ideas de Pestalozzi (sic)” (Ortega y Gasset, J., “Lección del Quince de Diciembre [Escuela Superior de Magisterio]” [1909], en *Obras Completas VII*, Madrid, Revista de Occidente/Taurus, 2007, p. 141).

⁵ Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Libro I: Introducción general a la fenomenología pura* [nueva versión de A. Zirió], México, UNAM/FCE, 2013, p. 129: “Pero basta de teorías equivocadas. No hay teoría concebible capaz de hacernos errar en cuanto al principio de todos los principios: que toda intuición originariamente dadora es una fuente legítima de conocimiento; que todo lo que se nos ofrece en la ‘intuición’ originariamente [...] hay que aceptarlo simplemente como lo que se da, pero también sólo en los límites en que en ella se da”.

⁶ Bergson, H., “La intuición filosófica” (1911), en *El pensamiento y lo moviente*, Madrid, Espasa-Calpe, 1976, pp. 101-120.

⁷ Husserl, E., “La filosofía como ciencia estricta”, en *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires, Nova, 1981.

⁸ Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura*, *op. cit.*, p. 123.

⁹ Cfr. Marinas, J.-M., *La fábula del bazar. Orígenes de la cultura del consumo*, Madrid, A. Macho Libros, 2001.

¹⁰ Cfr. Cohen-Solal, A., *Sartre*, Barcelona, Edhasa, 1989, p. 134.

¹¹ Cfr. Heidegger, M., *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1999, p. 141.

¹² Cfr. Moreno, C., *De Mundo a Physis. Indagaciones heideggerianas*, Sevilla, Fénix Editora, 2006.

¹³ Heidegger, M., *op. cit.*, pp. 109 y ss.

¹⁴ Ortega y Gasset, J., “Prólogo para alemanes”, en *Obras completas IX*, Taurus/Revista de Occidente, Madrid, 2009, p. 150.

¹⁵ Heidegger, M., *op. cit.*, p. 22.

¹⁶ A ello se refiere Ortega en *MQ*, pp. 752-753.

¹⁷ Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, Madrid, Tecnos, 2006, p. 555, y Magris, C., *El anillo de Clarisse. Tradición y nihilismo en la literatura moderna*, Barcelona, Península, 1993, p. 11.

¹⁸ Magris, C., *op. cit.*, pp. 11-12. Cfr. Nietzsche, F., “El caso Wagner”, en *Nietzsche contra Wagner*, Madrid, Siruela, 2002, p. 35.

¹⁹ Dice Ortega: “dado un hecho –un hombre, un libro, un cuadro, un paisaje, un error, un dolor–, llevarlo por el camino más corto a la plenitud de su significado” (*MQ*, p. 747); y “Es frecuente en los cuadros de Rembrandt que un humilde lienzo blanco

o gris, un grosero utensilio de menaje se halle envuelto en una atmósfera lumínica e irradiante que otros pintores vierten sólo en torno a las testas de los santos. Y es como si nos dijera en delicada amonestación: ¡Santificadas sean las cosas! ¡Amadlas, amadlas! Cada cosa es un hada que reviste de miseria y vulgaridad sus tesoros interiores y es una virgen que ha de ser enamorada para hacerse fecunda” (*Ibid.*, pp. 747-748).

²⁰ Kierkegaard, S., *El concepto de la angustia*, Madrid, Orbis, 1984, p. 196.

²¹ *MQ*, p. 748.

²² Gómez de la Serna, R., “El Rastro”, en *El Rastro, El circo, Senos*, Obras completas III/Ramonismo I, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, 1988, pp. 98 y ss.

²³ “Colocar las materias de todo orden, que la vida, en su resaca perenne, arroja a nuestros pies como restos inhábiles de un naufragio, en postura tal que dé en ellos el sol innumerables reverberaciones” (*MQ*, p. 747).

²⁴ *Ibid.*, p. 758.

²⁵ Ortega y Gasset, J., “*La deshumanización del arte*”, en *Obras completas III*, Madrid, Taurus/Revista de Occidente, 2005, p. 866.

²⁶ Respecto al interés manifestado por Ortega en torno a la cuestión de un erotismo no deformado y bien entendido, cfr. Ortega y Gasset, J., “Leyendo el *Adolfo*, libro de amor” (1916), en *Confesiones de El Espectador*, en *Obras completas II*, Taurus/Revista de Occidente, 2004, pp. 168-171.

²⁷ Genet, J., *Diario del ladrón*, Barcelona, Seix Barral, pp. 37-38.

²⁸ Hofmannsthal, H. von. *Una carta*, Valencia, Pre-textos, 2008. Me he ocupado de ello en Moreno, “El hervidero interior”, en *Sileno* 10 (2001), pp. 13-28 y en “Dinámica de la intuición. Reflexiones sobre la donación fenomenológica y el fin del conocimiento en Husserl [con una incursión en el caso-Chandos]”, en *Signo, intencionalidad, verdad. Estudios de Fenomenología* (C. Moreno y A. de Mingo, eds.), Sevilla, Universidad de Sevilla, 2005, pp. 57-70.

²⁹ *MQ*, p. 747.

³⁰ Al respecto, cfr. San Martín, J., *La fenomenología de Ortega y Gasset*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012.

³¹ *MQ*, pp. 764-765 y 768.

³² *MQ*, p. 764.

³³ *Ibid.*, pp. 768-769.

³⁴ *Ibid.*, p. 756. También cuando se refiere al Bosque, *Ibid.*, pp. 764 y ss.

³⁵ *Ibid.*, p. 773.

³⁶ *Idem.*

³⁷ *Ibid.*, p. 749.

³⁸ *Ibid.*, p. 752.

³⁹ *Ibid.*, p. 782.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 749.

⁴¹ *Ibid.*, p. 751.

⁴² *Ibid.*, p. 752.

⁴³ *Ibid.* Por cierto, a nuestra altura cultural, también podría hacerse una lectura crítica del –llamémoslo así– *dilatacionismo* orteguiano, pues nuestra época sería inquietante a su modo, no exactamente como en aquella España de 1914 que tanto desesperaba a Ortega. En todo caso, habría que dejar esta cuestión para una ocasión más propicia. Esa crítica –que no asumo– la ha planteado Góma, J., en “Vida infinita”, y en “Ortega al pie del Helicón”, en *Ingenuidad aprendida*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de lectores, 2010, pp. 111-134 y 135-143. Es especialmente interesante una observación de Gomá en las pp. 141-142, respecto a lo que significaría “brillar en filosofía”, pero dejaremos esta cuestión para otra ocasión.

⁴⁴ “¡Señor, despiértanos alegres y danos conocimiento!’ Preparado así me interno en las horas luminosas o dolientes que trae el día” (*MQ*, p. 751). Se trata de tres imperativos: de amor, comprensión y alegría. Muy en la línea de *MQ*, cfr. Ortega y Gasset, J., “Cuando no hay alegría” (1916), en *Confesiones de El espectador*, en *Obras completas II*, p. 175.

⁴⁵ Gómez de la Serna, R., “La Torre de marfil” (1943), en *Una teoría personal del arte*, ed. a cargo de Ana Martínez-Collado, Madrid, Tecnos, 1988, pp. 248-265.

⁴⁶ *MQ*, p. 751.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 750.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 751.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 759.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 752-753.

⁵¹ *Ibid.*, p. 753.

⁵² *Ibid.*, pp. 754-755.

⁵³ *Ibid.*, p. 754.

⁵⁴ *MQ*, p. 755. Más adelante, Ortega reivindica el nacimiento de la Cultura “desde abajo”, con vistas a no hieratizarla (*Ibid.*, p. 755). Más adelante se referirá al “secreto de las bases de vitalidad” (*Ibid.*, p. 758).

⁵⁵ El punto de vista orteguiano a este respecto es radical. Cfr. Ortega y Gasset, J., “Azorín o Primores de lo vulgar” (1917), en *Ensayos de crítica*, en *Obras completas II*, Madrid, Taurus/Revista de Occidente, 2004, pp. 293-294. “Obran sobre nosotros cien años de política y de pedagogía, que son dos disciplinas de insinceridad. El político para convencernos y el pedagogo para mejorarnos, nos habitúan a no percibir nuestra realidad íntima. Como nos han predicado tanto que debe preocuparnos más que nada el Progreso, la Humanidad y la Democracia, hemos llegado a creer de buena fe que, en efecto, son tales esquemáticos objetos lo que más nos importa sobre la Tierra. Pero esto

es una ilusión que respecto a nosotros mismos padecemos [...]. Enferma de panlogismo, la filosofía de la historia nos presenta la vida humana como una evolución de ciertas ideas colosales y abstractas. Dadas sus intenciones particulares, es justo que proceda de tal modo esta ciencia alentadora. Pero no lo tomemos muy en serio; lo que ella nos muestra no es la vida, sino ciertas consecuencias de la vida, lo que en un determinado sentido [...] va decantando la vida [...]. La filosofía de la historia da una interpretación racional de la vida, mas el texto vital queda fuera de ella: el texto vital se compone de las dilataciones y contracciones de mi víscera cordial –es esta sensación de radical soledad que ahora resuena dentro de mí como un alarido en una infinita oquedad desierta [...]. La filosofía de la historia no se ocupa de nada de esto: pasa sobre mi corazón y sobre el tuyo, lector, y sobre tantos otros, imperturbable [...]. Y esta vida inmediata, estas emociones de cada uno son para cada uno lo primero en el universo. Quiera o no. Todo lo demás es secundario, y sólo es en tanto que se apoya en nuestro corazón, y en él se articula. Y, sin embargo, de nada nos ocupamos menos que de esa vida nuestra”.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 291 y ss.

⁵⁷ Ortega y Gasset, J., “Las ermitas de Córdoba” (1904), en *Personas, obras, cosas* (1916), en O.C. II, Madrid, Taurus/Revista de Occidente, 2004, pp. 11-13.

⁵⁸ Ortega y Gasset, J., “Cuaderno de bitácora” (1927), en *El Espectador VII*, en *Obras completas II*, cit. supra, pp. 701 y ss.

⁵⁹ Ortega y Gasset, J., “Intimidades” (1929), en *Ibid.*, pp. 728 y ss.

⁶⁰ Ortega y Gasset, J., “Meditación del marco” (1921), en *El Espectador III*, en *Ibid.*, p. 432.

⁶¹ Ortega y Gasset, J., “Ensimismamiento y alteración”, en *Obras completas V*, Madrid, Taurus/Revista de Occidente, 2006, pp. 529-550.

⁶² Ortega y Gasset, J., “Meditación del marco”, *op. cit.*, 432: “¡Son de tal suerte maravillosas las cosas del mundo! ¡Hay tanto que decir sobre la menor de ellas! ¡Y es tan penoso amputar a un asunto arbitrariamente sus miembros y ofrecer al lector un torso lleno de muñones!”.

⁶³ *Ibid.*, p. 433.

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 434-436.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 434.

⁶⁶ Ortega y Gasset, J., “Azorín o Primores de lo vulgar”, *cit. supra*, pp. 293-296 y p. 322.

⁶⁷ Ortega y Gasset, J., “Meditación del marco”, *cit. supra*, p. 434.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 435.

⁶⁹ Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del Quijote*, *cit. supra*, pp. 756-757.

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 753 y 782.

⁷¹ *Ibid.*, p. 783. Cfr. Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, Barcelona, Akal, 1988, p. 208.

⁷² Sobre ello ha llamado la atención San Martín, J., *op. cit.*, pp. 63-66.

⁷³ *MQ*, p. 785.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 786.

⁷⁵ *Idem.*

⁷⁶ *Ibid.*, pp. 787-789.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 789.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 761

⁷⁹ Ortega y Gasset, J., “Epílogo de la filosofía”, en *Obras completas IX*, Madrid, Taurus/Revista de Occidente, 2009, p. 601.

⁸⁰ Proust, M., *En busca del tiempo perdido I. Por el camino de Swann*, Madrid, Alianza Editorial, 1985, p. 64.

⁸¹ Heidegger, M., “El origen de la obra de arte”, en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza Editorial, 1995, p. 27 (las cursivas son mías). Me he ocupado con más detenimiento de esta y otras “cosas” de Martin Heidegger en Moreno, C., *De Mundo a Physis, op. cit.*

⁸² Heidegger, M., *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza, 1999.

⁸³ Gómez de la Serna, R., *El Rastro, op. cit.*, pp. 71-254.

⁸⁴ Como reconoce Andrés Trapiello en “El caso Ramón”, prólogo a Gómez de la Serna, R., *Pombo*, Madrid, Visor Libros/Comunidad de Madrid, 1999, p. 13.

⁸⁵ Gómez de la Serna, R., *Pombo, op. cit.*, p. 170.

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 170-171. “Cualquier intento de perpetuación por el retrato, es algo corruptor de nuestro gran vacío o mejor dicho de nuestro ‘éter’ personal, que es sólo diafanidad y en último término algo que nos debe dar una condición solazadora de ‘desaparecidos” (p. 172).

⁸⁷ Gómez de la Serna, R., *La sagrada cripta de Pombo*, Madrid, Visor/Comunidad de Madrid, 1999, p. 664.

⁸⁸ *Idem.*

⁸⁹ Gómez de la Serna, R., “Las cosas y ‘el ello” (1934), en *Una teoría personal del arte*, Madrid, Tecnos, 1988, p. 173.

⁹⁰ Gómez de la Serna, R., “Las palabras y lo indecible” (1936), en *Una teoría personal del arte*, pp. 188-189.

⁹¹ Gómez de la Serna, R., *El Rastro, op. cit.*, p. 78.

⁹² *Ibid.*, pp. 80-81.

⁹³ Ortega se refiere al Rastro y a Gómez de la Serna en *La deshumanización del arte*, en *Obras completas III*, Madrid, Taurus/Revista de Occidente, 2005, p. 866, cuando vincula a Gómez de la Serna con Proust y Joyce en el sentido de una suerte de infrarrealismo, que desciende a los más ínfimos detalles. De Gómez de la Serna dice Ortega que “Ramón puede componer todo un libro sobre los senos [...] o sobre el circo, o sobre el alba, o sobre el Rastro o la Puerta del Sol. El procedimiento consiste sencillamente en

hacer protagonistas del drama vital los barrios bajos de la atención, lo que de ordinario desatentemos” (p. 866). ¿No había sido ése uno de los lemas de 1914? Han transcurrido, hasta 1925, once años.

⁹⁴ Gómez de la Serna, R., *El Rastro*, *op. cit.*, pp. 232-235.

⁹⁵ Gómez de la Serna, R., *Pombo y La sagrada cripta de Pombo*, *op. cit.* Aquí se encuentra el discurso de Gómez de la Serna con ocasión del homenaje a Ortega (pp. 458-465). El discurso de Ortega se encuentra en el vol. III de las *Obras completas* (“Brindis en un banquete en su honor en Pombo”, pp. 405-408).

⁹⁶ Ortega y Gasset, J., *Meditación del marco*, *cit. supra*, p. 433.

⁹⁷ Tomkins, C., *Duchamp*, Barcelona, Anagrama, 1999, p. 177.

⁹⁸ Paz, O., *Apariencia desnuda. La obra de Marcel Duchamp*, Madrid, Alianza Editorial, 2003, pp. 31-34.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 37.

¹⁰⁰ Ortega y Gasset, J., “Brindis en un banquete en su honor en Pombo”, en *Obras completas III*, Madrid, Taurus/Revista de Occidente, pp. 405.

Bibliografía

BERGSON, Henri, “La intuición filosófica” (1911), en *El pensamiento y lo moviente*, Madrid, Espasa-Calpe, 1976, pp. 101-120.

COHEN-SOLAL, A., *Sartre*, Barcelona, Edhasa, 1989.

GENET, Jean, *Diario del ladrón*, Barcelona, Seix Barral, 1988.

GÓMA, Javier, “Vida infinita”, en *Ingenuidad aprendida*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de lectores, 2010, pp. 111-134.

_____, “Ortega al pie del Helicón”, en *Ingenuidad aprendida*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de lectores, 2010, pp. 135-143.

GÓMEZ de la Serna, Ramón, “El Rastro”, en *Obras completas III/Ramonismo I, El Rastro, El circo, Senos*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, 1988, pp. 71-254.

_____, “Las cosas y “el ello”” (1934), en *Una teoría personal del arte*, Madrid, Tecnos, 1988, pp. 173-183.

_____, “Las palabras y lo indecible” (1936), en *Una teoría personal del arte*, Madrid, Tecnos, 1988, pp. 184-200.

_____, “La Torre de marfil” (1943), en *Una teoría personal del arte*, Madrid, Tecnos, 1988, pp. 248-265.

_____, *Pombo*, Madrid, Visor Libros/Comunidad de Madrid, 1999.

_____, *La sagrada cripta de Pombo*, Madrid, Visor/Comunidad de Madrid, 1999.

HEIDEGGER, Martin, "El origen de la obra de arte", en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1995.

_____, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1999.

HOFMANNSTHAL, Hugo von, *Una carta*, Valencia, Pre-textos, 2008.

HUSSERL, Edmund, "La filosofía como ciencia estricta", en *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires, Nova, 1981, pp. 43-109.

_____, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Libro I: Introducción general a la fenomenología pura* (nueva versión de A. Ziriión), México, UNAM/FCE, 2013.

KIERKEGAARD, Soren, *El concepto de la angustia*, Madrid, Orbis, 1984.

MAGRIS, Claudio, *El anillo de Clarisse. Tradición y nihilismo en la literatura moderna*, Barcelona, Península, 1993.

MARINAS, José-Miguel, *La fábula del bazar. Orígenes de la cultura del consumo*, Madrid, A. Machado Libros, 2001.

MORENO, César, "El hervidero interior", en *Sileno*, Madrid, 10, 2001, pp. 13-28.

_____, "Dinámica de la intuición. Reflexiones sobre la donación fenomenológica y el fin del conocimiento en Husserl [con una incursión en el caso-Chandos]", en C. Moreno y A. de Mingo, eds., *Signo, intencionalidad, verdad. Estudios de Fenomenología*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2005, pp. 57-70.

_____, *De Mundo a Physis. Indagaciones heideggerianas*, Sevilla, Fénix Editora, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich, *La gaya ciencia*, Barcelona, Akal, 1988.

_____, "El caso Wagner", en *Nietzsche contra Wagner*, Madrid, Siruela, 2002, pp. 20-74

_____, *Fragments póstumos (1885-1889)*, Madrid, Tecnos, 2006.

ORTEGA Y GASSET, José, "Meditaciones del Quijote", en *Obras Completas I*, Madrid, Revista de Occidente/Taurus, 2004, pp. 745-825.

_____, "Las ermitas de Córdoba" (1904), en *Personas, obras, cosas* (1916), en *Obras completas II*, Madrid, Taurus/Revista de Occidente, 2004, pp. 11-13.

_____, "Leyendo el *Adolfo*, libro de amor" (1916), en *Confesiones de El Espectador*, en *Obras completas II*, Madrid, Taurus/Revista de Occidente, 2004, pp. 168-171.

_____, "Cuando no hay alegría" (1916), en *Confesiones de El espectador*, en *Obras completas II*, Madrid, Taurus/Revista de Occidente, 2004, p. 175.

_____, "Azorín o Primores de lo vulgar" (1917), en *Ensayos de crítica*, en *Obras completas II*, Madrid, Taurus/Revista de Occidente, 2004, pp. 291 y ss.

_____, "Meditación del marco" (1921), en *El Espectador III*, en *Obras completas II*, Madrid, Taurus/Revista de Occidente, 2004, pp. 431-436.

_____, "Cuaderno de bitácora" (1927), en *El Espectador VII*, en *Obras completas II*, Madrid, Taurus/Revista de Occidente, 2004, pp. 701 y ss.

_____, “Intimidades” (1929), en *Obras completas II*, Madrid, Taurus/Revista de Occidente, 2004, pp. 728 y ss.

_____, “Brindis en un banquete en su honor en Pombo”, en *Obras completas III*, Madrid, Taurus/Revista de Occidente, 2005, pp. 405-408.

_____, “La deshumanización del arte”, en *Obras completas III*, Madrid, Taurus/Revista de Occidente, 2005, pp. 847-877.

_____, “Ensimismamiento y alteración”, en *Obras completas V*, Madrid, Taurus/Revista de Occidente, 2006, pp. 529-550.

_____, “Lección del Quince de Diciembre [Escuela Superior de Magisterio]” [1909], en *Obras Completas VII*, Madrid, Revista de Occidente/Taurus, 2007, p. 141.

_____, “Prólogo para alemanes”, en *Obras completas IX*, Madrid, Taurus/Revista de Occidente, 2009, pp. 125-165.

_____, “Epílogo de la filosofía”, en *Obras completas IX*, Madrid, Taurus/Revista de Occidente, 2009, pp. 583-620.

PAZ, Octavio, *Apariencia desnuda. La obra de Marcel Duchamp*, Madrid, Alianza Editorial, 2003.

PESTALOZZI, Johann Heinrich, *Cartas sobre educación infantil*, Madrid, Tecnos, 1988.

PROUST, Marcel, *En busca del tiempo perdido I. Por el camino de Swann*, Madrid, Alianza Editorial, 1985.

SAN MARTÍN, Javier, *La fenomenología de Ortega y Gasset*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012.

TOMKINS, Calvin, *Duchamp*, Barcelona, Anagrama, 1999.

TRAPIELLO, Andrés, “El caso Ramón”, prólogo a R. Gómez de la Serna, *Pombo*, Madrid, Visor Libros/Comunidad de Madrid, 1999, pp. 7-13.



Recepción: 17 de febrero de 2014
Aceptación: 24 de febrero de 2014