

Villacañas, José Luis. *Ortega y Gasset. Una experiencia filosófica española*. Madrid: Guillermo Escolar, 2023. 1193 pp.

---

## 1

Es difícil, por no decir imposible, resumir la trayectoria intelectual de José Luis Villacañas en pocas líneas. Dedicó sus primeros trabajos al estudio de Kant y la filosofía poskantiana<sup>1</sup>. La impronta de Kant en su pensamiento fue pronto complementada con la de Max Weber y con la elaboración de una metodología de la historia en la que son fundamentales las referencias a Koselleck y Blumenberg y una lectura crítica de Schmitt. Desde esta perspectiva se ha ocupado de temas tan diversos como la teoría política<sup>2</sup>, la historia del pensamiento y las prácticas políticas en España<sup>3</sup> y la reflexión sobre la política contemporánea<sup>4</sup>. Ha polemizado con planteamientos nostálgicos de una supuesta España imperial y gloriosa<sup>5</sup> y ha reflexionado sobre los orígenes de la modernidad europea en términos de resonancia weberiana<sup>6</sup>.

## 2

*Ortega y Gasset. Una experiencia filosófica española* es seguramente el libro más extenso de esa obra, tan prolongada en el tiempo, abundante en la cantidad y excelente en la calidad. La singularidad del libro comienza en su misma dedicatoria, en la conexión que el autor traza en ella entre sujeto, objeto e historia. El libro está dedicado a sus maestros en la Universidad de Valencia (Montero Moliner, Navarro Cordón y Garrido) y a diversos profesores que le ayudaron en sus primeros años (Pedro Cerezo, Valls Plana, Cirilo Flórez, Mariano Álvarez, Jacobo Muñoz y Emilio Lledó). Todos ellos son referentes que “abrieron el mundo filosófico en España (...) sin perder la continuidad con Ortega”. A través de ellos, parece indicar Villacañas, se desarrolla una continuidad histórica que se inicia en el autor objeto de la obra (Ortega) y alcanza hasta el sujeto que la escribe (el mismo Villacañas). La propia conciencia de esa continuidad exigiría una revisión profunda y completa de su anclaje en la “experiencia filosófica española” que, según se lee en el subtítulo del libro, supone el pensamiento Ortega.

---

<sup>1</sup> Entre otros muchos, *La formación de la Crítica de la razón pura*, Valencia, Universidad de Valencia, 1981; *Racionalidad crítica. Introducción a la filosofía de Kant*, Madrid, Tecnos, 1987; *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi*, Barcelona, Antrhopos, 1989.

<sup>2</sup> *Res Pública. Los fundamentos normativos de la política*, Madrid, Akal, 1999; *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006.

<sup>3</sup> *Ramiro de Maeztu y el ideal de la burguesía en España*, Madrid, Espasa-Calpe, 2000; *¿Qué imperio? Un ensayo polémico sobre Carlos V y la España imperial*, Córdoba, Almuzara, 2006; *Historia del poder político en España*, Barcelona, RBA, 2014; *Hispana. De formación imperial a sistema de poderes*, Madrid, Guillermo Escolar, 2020; *Luis Vives: Un fatal infortunio*, Madrid, Taurus, 2021; *La revolución pasiva de Franco*, Madrid, Harper Collins, 2022.

<sup>4</sup> *Populismo*, Madrid, La Huerta Grande, 2015; *El lento aprendizaje de Podemos: Historia del presente*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2017; *Neoliberalismo como teología política*, Barcelona, NED Ediciones, 2020.

<sup>5</sup> *Imperiofilia y el populismo nacional-católico. Otra historia del imperio español*. Madrid, La Lengua de Trapo, 2019. En polémica con *Imperiofobia y la leyenda negra*, de Elvira Roca Barea.

<sup>6</sup> *Imperio, Reforma y Modernidad. Vol. I: La revolución intelectual de Lutero*, Madrid, Guillermo Escolar, 2017; *Imperio, Reforma y Modernidad. Vol. II: El fracaso de Carlos V y la escisión del mundo católico*, Madrid, Guillermo Escolar, 2020.

La trayectoria intelectual y biográfica de Ortega es articulada en torno a las cuatro partes de que consta el libro: “El taller europeo”, que analiza los años de formación del filósofo hasta 1914; “Diez años de idealismo”, que abarcarían desde 1914 a 1924; “Desarrollo de la razón vital y anuncio de tormenta”, que se extiende de 1924 a 1935 y “Bajo la presión de formar un sistema”, última etapa de la trayectoria de Ortega entre 1932 y 1955.

### 3

El taller (filosófico) de Europa es para Ortega, claro está, el taller del neokantismo. Más allá de la influencia en aspectos concretos de su filosofía, Ortega debe al neokantismo una técnica filosófica (de ahí lo acertado de la metáfora del taller). Es esa técnica lo que le permite superar la expresión literaria del pensamiento propia de los modernistas españoles, que le resulta insuficiente. Según Villacañas, buen conocedor de Freud, estos años de formación han de entenderse también en clave edípica: la rebelión contra su padre lleva al joven a Ortega a rechazar una cultura de sensibilidad positivista y centrada en el periodismo (p. 38). A partir de 1907, tras su primera estancia en Marburgo, el joven pensador elabora un humanismo que sintetiza liberalismo y socialismo de acuerdo con los socialistas alemanes de cátedra (p. 77). Critica la falta de sistema de Unamuno desde una voluntad de sistema adquirida con los neokantianos y el catolicismo de Menéndez Pelayo desde un panteísmo inspirado por Renan. El segundo viaje a Marburgo, en 1911, no supondrá, como muchos intérpretes sostienen, el final del influjo del neokantismo, que se mantiene en los principales escritos de 1914: Natorp sería la figura central de *Vieja y nueva política* y Cohen la de *Meditaciones del Quijote* (p. 139).

### 4

Esta conexión de Ortega con el neokantismo ilumina la segunda parte del libro, que se extiende de 1914 a 1924. Según Villacañas, se interpreta mal a Ortega si se entiende que los diez años que pasó en la “prisión” del kantismo, según la expresión de su escrito sobre Kant de 1924, son los transcurridos entre 1905 y 1914. Se trata, en realidad, del periodo que va de 1914 a 1924. Por eso Ortega no escribe en 1924 “viví” sino “he vivido” en la prisión del kantismo (pp. 505 s.).

Durante el periodo, Ortega mantendría una retórica vitalista que sólo sería un recurso expresivo de su sustantivo idealismo filosófico (pp. 184 s.). Desde esta perspectiva habría que entender la idea de circunstancia en *Meditaciones del Quijote*: “Lo circunstancial era afirmado en 1914 como lo que debía ser salvada por el ideal, no lo que debía ser afirmado por sí mismo” (p. 211). En el primer libro de Ortega habría “un kantismo aderezado con pizcas de fenomenología” (p. 196).

Villacañas dedica varias páginas de su libro a criticar pormenorizadamente la tesis de Philip Silver de la recepción y superación de la fenomenología por Ortega en 1914 (cap. V) y una larga nota a pie de página a criticar la posición San Martín sobre el carácter fenomenológico del pensamiento de Ortega (pp. 268 ss., n.34). En *Meditaciones del Quijote*, “Ni siquiera la idea de meditación procede de la fenomenología”, pues en Ortega la meditación no se dirige al descubrimiento de intuiciones eidéticas (p. 196). La conclusión es que “el pensamiento de la vida humana que surge de las influencias de Nietzsche más tempranas se desplegó en el ámbito sistemático del neokantismo (...) y no en diálogo con Husserl” (p. 235). La interpretación de Silver podría ser, conjetura Villacañas, una “sublimación intempestiva”, que respondería al intento de “hacer de Ortega el filósofo nacional español” (p. 263).

El escrito político más relevante del periodo, *España invertebrada* (1922), propone una idea de España estructuralmente imperial, basada en la interpretación orteguiana de la idea de nación de Mommsen como proceso de incorporación. Desde el punto de vista de Villacañas, el libro plantea diversas insuficiencias, como la de entender la unidad nacional de los Reyes Católicos como una experiencia homogeneizadora o la de comprender las sociedades modernas en términos de relación de mando-obediencia, bajo una fuerte inspiración nietzscheana. Ahora bien, “Lo que [más] nos separa de Ortega es nuestro presente” (p. 442). El problema fundamental en este sentido es que “La vía que abre la Constitución del 78 no es la orteguiana” (p. 443). Al menos la orteguiana de *España invertebrada*, podría matizarse. En cualquier caso, la tensión entre dos ideas de España (la “imperial”, fuertemente castellanocéntrica y la “federal”, que Ortega no contempla en su escrito) se mantienen en el trasfondo de la lectura actual del libro.

Un giro de las premisas idealistas y neokantianas hacia el vitalismo se detecta a partir de ensayos como *Biología y pedagogía* de 1920 (p. 407) y se percibe de manera más programática en *El tema de nuestro tiempo* (1923). El tránsito de la razón pura a la razón vital que propone este libro significa que “la trama de la estructura trascendental de la razón debía ser ocupada por la función trascendental de la vida” (p. 475). Es preciso, según Ortega, cumplir el “doble imperativo”: la vida tiene que ser culta, pero la cultura tiene que ser vital. Villacañas encuentra, sin embargo, la propuesta confusa, recupera la idea de Weber de la vida como lucha de dioses, como tensión entre las diversas esferas de acción del sujeto moderno, e indica que Ortega se diferencia de Weber en que para el filósofo español los dioses “no son dioses en lucha sino dioses unánimes” (p. 471). La idea de una “reconciliación” o “integración” de la razón y la vida, propuesta por Ortega, no resultaría tan lúcida como la idea de una tensión trágica, propuesta por Weber, parece sugerirse.

## 5

El “despliegue de la razón vital”, que da título a la tercera parte del libro, se anticipaba ya en *El tema de nuestro tiempo* y se verifica en un periodo que va de 1924 a 1935. Son los años de los ensayos sobre el arte de vanguardia y de la formulación de una antropología lúdica y deportiva, que se prolonga en la ética y la teoría política. Villacañas concede una importancia, muy justificada, al análisis de *La rebelión de las masas* y a los primeros intentos de Ortega de elaborar una filosofía sistemática, estimulados por la aparición de *Ser y tiempo* en 1927.

Tras un meticuloso análisis crítico de *La rebelión de las masas* como diagnóstico de la época, el autor concluye que, en realidad, las masas no se habían rebelado, sino que seguían disciplinadamente a élites distintas a las esperadas por el propio Ortega (p. 674).

El impacto de *Ser y tiempo* estimula un giro fundamental en el pensamiento de Ortega, quien, desde 1929, se propone superar su condición de ensayista y llegar a ser un “filósofo mundial” (p. 716). A diferencia de muchos intérpretes, Villacañas considera el curso *¿Qué es filosofía?* más como una propuesta con muchos titubeos que como una fundamentación sólida y totalmente coherente de la filosofía. En *¿Qué es filosofía?* se empieza afirmando que el asunto de la filosofía era el ser fundamental, “lo que le alejaba en cierto modo del fenómeno central de la vida” (p. 726). Al final del ciclo, sin embargo, la noción de ser va desapareciendo y adquiere preponderancia la vida como relación entre el sujeto y el mundo (p. 730). Sólo a partir de 1930 será la vida el tema central de la metafísica (p. 712), concluye el autor, tras un análisis muy exhaustivo de los cursos impartidos por Ortega entre 1929 y 1931.

## 6

Aunque desde 1929 Ortega ya se propusiera ser “un filósofo mundial”, es razonable situar el comienzo del último periodo de su pensamiento en 1932. Por una parte, en ese año se retira definitivamente de la vida política; por otra, publica una edición de sus *Obras*, en cuyo Prólogo anuncia una “segunda navegación”, en la que el artículo sería sustituido por el libro de filosofía como forma fundamental de expresión. Ortega pretende, pues, concentrarse en la elaboración, tantas veces diferidas, de su propia filosofía. Se encuentra así “Bajo la presión de forjar el sistema”, como Villacañas titula la cuarta parte de su libro. De manera implícita, Villacañas distingue tres etapas dentro del último periodo de la trayectoria vital e intelectual de Ortega: los años republicanos (1932-1936), los primeros años del exilio (especialmente los que pasa en Argentina entre 1939 y 1942) y los últimos años, que irían desde el exilio en Lisboa a partir de 1942 hasta la muerte del filósofo (cf., p. 991).

Como es comprensible, el autor concede importancia a la recepción de Dilthey por parte de Ortega en la elaboración de una teoría de la razón histórica. Ortega habría propuesto una mutua corrección de Dilthey y Heidegger: había que oponer a Heidegger el vitalismo de Dilthey y a había que elevar a Dilthey a la argumentación de Heidegger. Por lo demás, mientras Dilthey sigue queriendo mirar la vida con la razón, Ortega se propone mirar la razón con la vida (p. 786).

Villacañas analiza, pues, el importante escrito de Ortega sobre Dilthey de 1933 con rigor, pero luego realiza una operación hermenéutica algo sorprendente en relación con el periodo estudiado. No se ocupa seguidamente del curso *Meditación de la técnica* (impartido en 1933 y publicado en artículos en 1935) y del importante escrito *Historia como sistema* (publicado en inglés en un volumen de homenaje a Cassirer en 1935). Prefiere postergar su análisis a la fecha de la publicación de estos decisivos textos en forma de libro, algo que sólo ocurre en su exilio argentino (*Meditación de la técnica* en 1939 e *Historia como sistema* en 1941). Villacañas justifica su decisión en términos en principio razonables. En Argentina, Ortega traza expresamente un plan editorial íntimamente relacionado con la exposición de su filosofía. Ahora bien, situar el análisis de estos textos en un momento biográfico posterior a la guerra civil oscurece la gran consistencia intelectual del pensamiento de Ortega en los últimos años de la República, tal vez el único momento de su vida en el que pudo dedicarse a elaborar su filosofía fuera de un contexto político problemático.

Los dos escritos mencionados plantean problemas para Villacañas. El concepto de técnica está vinculado a los de ensimismamiento e imaginación, pero entre ellos se establece un círculo vicioso: “El hombre se ensimisma porque es técnico, pero es técnico porque se ensimisma” (p. 878). En cuanto a la idea de una razón histórica como alternativa a la moderna razón fisicomatemática propuesta en *Historia como sistema*, tampoco resulta consistente, pues “hacer de la historia una ocasión o circunstancia de la imaginación no parece respetar su textura objetiva” (p. 911).

En los años finales, Ortega mantendría su interés por dos temas clásicos de su trayectoria: la teoría de la modernidad y la teoría de la filosofía (p. 986), con una problemática centrada en “la práctica de la razón histórica entre el pasado y el futuro de Europa” (p. 991). Desde la perspectiva de Ortega, ese futuro de Europa sólo podía venir dado por su peculiar manera de interpretar el liberalismo. Ortega contraponía Europa, entendida en términos de liberalismo y nación (sólo en Europa ha habido naciones y sin naciones no puede haber Europa) a nacionalismo y democracia, que habían conducido al dominio del hombre-masa. Ortega entendería así su liberalismo

como “pluralidad interna de élites” (p. 1021). Se trata de un liberalismo de “impronta antidemocrática” (p. 1035), que remite al conservadurismo antiutópico y contrarrevolucionario de los liberales doctrinarios franceses, genuinos “políticos de la razón histórica” (p. 1032). Villacañas señala muy oportunamente varias fallas en la construcción de este concepto de liberalismo en el último Ortega. Sorprende que, en un contexto de asimilación del liberalismo doctrinario francés, Ortega se limite a comentar el *Adolfo* de Constant antes de 1920 y no haya en su obra una referencia de fondo al ensayo sobre la libertad de los antiguos y los modernos tan similar a sus propias ideas (p. 1030). Tampoco pudo asumir una de las premisas fundamentales de Tocqueville, la de la democracia como destino (p. 1036).

El autor analiza también el titánico esfuerzo de Ortega en sus últimos años por elaborar una filosofía de la razón histórica. Ese esfuerzo, plasmado por una cantidad ingente de inéditos y acercamientos parciales a diversos temas, no se vio coronado por el éxito. La principal virtud de un inédito tan sumamente perfilado como *La idea de principio en Leibniz* sería “la ambición y su mayor problema la completa construcción en rodeos” (p. 1099). A pesar de todo, se trata de “la mayor expresión de la razón histórica en filosofía” (p. 1102). En cualquier caso, el portentoso empeño de Ortega en sus últimos años de dar cuenta de toda la historia de la filosofía y a la vez elaborar una nueva filosofía tampoco puede considerarse baldío. De ahí que, al final, resulte oportuno reconocer el mérito, e incluso el triunfo, tal vez pírrico, de Ortega en alguna de sus obsesiones: “Ortega tenía plena razón al pensar que su pensamiento impugnaba el centro mismo de la filosofía de Heidegger”, pues intentó mostrar que “la idea de Ser ya no servía” (p. 1115). Desde el punto de vista del autor de esta reseña lo consiguió, por más que su solución no convenza a quienes entiendan la profundidad de la filosofía como un ejercicio de autohermetismo.

## 7

Villacañas realiza un pormenorizado análisis de los textos de Ortega, los contextualiza en su momento histórico y biográfico y los somete a una discusión filosófica minuciosa. Describe muy atinadamente el peculiar flujo y reflujo entre dedicación filosófica e intervención política que se da en la vida de Ortega. Cada fracaso político parecía conducir a una retracción a la filosofía. En 1914, tras el fracaso e indefinición de la Liga de Educación Política, vinieron *Meditaciones del Quijote* y luego el primer viaje a Argentina; en 1923, tras el fracaso de *España invertebrada*, *El tema de nuestro tiempo*; en los momentos finales de la Dictadura de Primo de Rivera, *¿Qué es filosofía?* y tras el desengaño definitivo de la República su concentración en la elaboración de un sistema filosófico (p. 721). No hay que perder de vista, en cualquier caso, que también se da el proceso inverso. Con frecuencia las retiradas de la política hacia la filosofía son fugaces y se interrumpen por las demandas de la propia vida política: la iniciada en 1914 por el panorama de la Gran Guerra y el convulso 1917 español; la iniciada en 1924 e intensificada desde 1929, por el advenimiento de la República. Sólo el abandono definitivo de la política en 1932 dará lugar a una dedicación también definitiva a la filosofía, bien que condicionada por un contexto histórico adverso.

Naturalmente el libro no deja de plantear cuestiones disputadas, algunas lúcidamente resueltas por el autor, otras aún abiertas a la discusión. No debería, por ejemplo, haber ningún problema en aceptar la compatibilidad del influjo neokantiano con el de la fenomenología, como el propio autor pone de manifiesto en más de una ocasión. No menoscaba el influjo de la fenomenología considerar a Husserl “un crítico interno de Natorp” (p. 326) o afirmar que en el “Sistema de Psicología” de 1915 se mantiene “ese inmenso tejido capilar que vincula al

neokantismo con la fenomenología” (p. 352). Es del todo correcto afirmar que Ortega no acepta la epojé y que en su madurez acabará por concluir que “lo que Husserl llamaba intencionalidad él lo llamaba vida” (p. 252). Todo esto es compatible con el reconocimiento de que la apropiación (no mero influjo) de la fenomenología por parte de Ortega es fundamental para su propia filosofía. Es verdad que Ortega rechaza la epojé y critica los residuos idealistas que encuentra en la filosofía de Husserl. No obstante, en la idea de salvación como llevar a un hecho “a la plenitud de su significado” (1914, I, 747)<sup>7</sup> subyace el concepto de cumplimiento significativo de las *Investigaciones lógicas*. La idea de intencionalidad, bien que traducida al concepto de vida como señala el propio autor, también persiste en Ortega.

En última instancia, Ortega refleja su actitud ante la fenomenología en su necrológica sobre Scheler de 1928. Allí caracteriza al “europeo positivista de 1880” como un funámbulo que camina sobre un vacío de sentido (1928, V, 216) y a la fenomenología como “esa gigantesca innovación” que ha permitido salvar el vacío positivista (en el fondo nihilista) del sentido. El funámbulo (“Seiltanzer”, “volatinero”, traduce Sánchez Pascual) es también el primer discípulo de Zaratustra, que cae al vacío y muere en el curso de sus equilibrios. Algunos de los más prestigiosos discípulos de Husserl (Scheler, Heidegger, Löwith, Fink) leyeron con mucha atención a Nietzsche. Ortega también lo hizo, como por lo demás reconoce Villacañas a lo largo de su libro. Y como ellos se propuso articular a Nietzsche con la fenomenología para salvar al volatinero.

También resulta estimulante, a la vez que problemática, la afirmación de que los diez años que pasa Ortega en la “prisión” del kantismo son los que transcurrieron entre 1914 y 1924, no los que van de 1905 a 1914. Una primera aproximación, cierto que escolar, al tema podría introducir la siguiente pregunta: si los años de prisión en el pensamiento kantiano son los comprendidos entre 1914 y 1924, ¿qué ocurre con el periodo que va de 1905 a 1914? ¿No es entonces en aquellos años Ortega (neo)kantiano? Se puede conceder, sin embargo, que la cuestión es más profunda y atañe al fondo idealista de la filosofía de Ortega, ese idealismo encubierto por un lenguaje vitalista al que se refiere Villacañas. En ocasiones, el autor plantea la salida de ese idealismo en términos de un proceso más que de un momento determinado. Recuerda que “la magia del deber ser”, en *España invertebrada*, es uno de “los tramos en que Ortega se separa de Kant” (p. 513). Ahora bien, la crítica del deber ser ya estaba presente en *Estética en el tranvía* (1916, II, 176 ss.). Ingredientes idealistas son también señalados por el autor en escritos posteriores a 1924, como en los conceptos de ensimismamiento y alteración (p. 878), la metodología de la historia (p. 939) o el liberalismo de sus últimos años que le hace permanecer en la línea marcada por Fichte y Husserl (p. 1057). Es del todo correcta y fundamental la afirmación de que, en el caso de Ortega, “sólo se puede ir más allá de Kant a través de él” (p. 514). Sólo tras haber sido asimilada, y en parte conservada, puede la razón pura dar paso a la razón vital como se lee en *El tema de nuestro tiempo*. Ello implica que la metacrítica de Kant afecta no sólo a un periodo de la filosofía de Ortega sino al conjunto de su pensamiento.

En fin, Villacañas considera que la idea de España contenida en *España invertebrada* es incompatible con la Constitución de 1978 (p. 443). En *La redención de las provincias*, sin embargo, se propondría un modelo autonómico que casi se identifica con un modelo federal (p. 641). Ambas afirmaciones son correctas. Por eso

<sup>7</sup> Todas las referencias textuales a escritos de Ortega remiten a la edición de sus *Obras Completas*, Madrid, Taurus/Fundación Ortega y Gasset. Se cita año del escrito, volumen y página.

convendría estipular el significado que tienen en el conjunto del pensamiento de Ortega, máxime si se tiene en cuenta lo extendida que está la opinión de que el título VIII de la Constitución es de inspiración orteguiana.

## 8

El autor recuerda cómo la edición de las *Obras* de Ortega de 1932 cayó en sus manos a los dieciséis años e indica que su libro es una respuesta a la pregunta de Ortega, contenida en el “Prólogo”, si un español podría tener interés por su vida y obra (p. 776). Afirma también que “Ortega fue fiel a sí mismo, pero siempre estuvo por debajo de sí mismo” (p. 699). Ortega fue fiel a sí mismo porque reconoció que tenía que afrontar problemas que no siempre estuvo en disposición de resolver. En este sentido, el libro de Villacañas también ha sido fiel a Ortega, fiel a una revisión y a una crítica radicales de sus problemas, no a una lealtad discipular. Ha aceptado así, con el rigor que exige la filosofía, la propuesta de Ortega de 1932.

Nietzsche, clave de Ortega en tantos aspectos, también puede serlo en la medida en la que el propio Ortega ejemplifica, como pocos pensadores, la figura del sujeto moderno fundada en la voluntad de poder entendida como voluntad de creación: voluntad de creación de un estilo literario, voluntad de creación de una nación y voluntad de creación de una filosofía. Tan indudable es que Ortega salió victorioso del primero de esos tres empeños como que fracasó en los otros dos. Villacañas ha sabido captar muy bien esos fracasos. Ha sabido captar también la grandeza contenida en el fracaso filosófico. Cuando el lector de Ortega revisa la ingente masa de inéditos del filósofo de los años treinta en adelante y las constantes elaboraciones y reelaboraciones, tan talentosas como insatisfactorias, de su pensamiento, tiene la impresión de encontrarse con un trabajo hercúleo, o, más bien, sisífico. Sísifo es una figura que aparece en los últimos escritos de Ortega, vinculado, una vez más, a Nietzsche y para recordar que “sophós” (sabio) podría proceder de “Sysiphós” (1947, IX, 1127; 1948, IX, 1313). Bajo el fracaso también puede haber pensamiento, y pensamiento sustantivo. Por eso, la voluntad de Ortega de elaborar un sistema “No es una *hybris*, ni una actitud enloquecida (...) Para considerarlo normal quizá hay que ser también filósofo” (p. 841). Se trata, pues, del fracaso al que siempre está radicalmente expuesto cualquier filósofo.

Al final del libro, el autor señala que el concepto de experiencia al que se refiere el subtítulo “no es otro que el que surge de aplicar la razón vital y la razón histórica a la propia obra de Ortega” (p. 1143). En *La idea de principio en Leibniz*, Ortega advierte que el término alemán para designar “experiencia” (“*Erfahrung*”) se deriva de “*fahren*”, viajar (1947, IX, 1030 s.). La experiencia como “viaje” antes que como “registro” o mera acumulación de datos. Una reflexión sobre ese, largo, viaje es lo que ofrece el libro de José Luis Villacañas. Al ser la experiencia filosófica “española” no hay que perder de vista lo que se dice en la primera página del libro, antes de que se desarrollen tantas críticas rigurosas y radicales: “Ortega fue y sigue siendo más que todos los demás, pero siempre permaneció inferior a sí mismo” (p. 11). La clave reside en que “fue fuerte e inseguro en su destino”, por eso es “el mayor prototipo de héroe intelectual que los españoles conocemos” (p. 11).