

FERNANDO SALMERÓN

LAS MOCEDADES

de

Ortega y Gasset

EL COLEGIO DE MÉXICO
SEMINARIO PARA EL ESTUDIO DEL PENSAMIENTO
EN LOS PAÍSES DE LENGUA ESPAÑOLA

LAS MOCEDADES DE ORTEGA Y GASSET

PUBLICACIONES DEL SEMINARIO

Leopoldo Zea: *El positivismo en México*. 1943.

Leopoldo Zea: *Apogeo y decadencia del positivismo en México*. 1944.

Victoria Junco Posadas: *Algunas aportaciones al estudio de Gamarra o el eclecticismo en México*. (Mimeógrafo) 1944.

Monelisa Lina Pérez-Marchand: *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México, a través de los papeles de la Inquisición*. 1945.

Bernabé Navarro: *La introducción a la filosofía moderna en México*. 1948.

Olga Victoria Quiroz-Martínez: *La introducción a la filosofía moderna en España. El eclecticismo español de los siglos XVII y XVIII*. 1949.

Luis Villoro: *Los grandes momentos del indigenismo en México*. 1950.

Vera Yamuni Tabush: *Conceptos e imágenes en pensadores de lengua española*. 1951.

Francisco López Cámara: *La génesis de la conciencia liberal en México*. 1954.

María del Carmen Rovira: *Eclécticos portugueses del siglo XVIII y algunas de sus influencias en América*. 1958.

FERNANDO SALMERÓN

LAS MOCEDADES

de

Ortega y Gasset

Primera edición, 1959

Derechos reservados conforme a la ley

© EL COLEGIO DE MÉXICO
Durango 93 - México, D. F.

Printed and made in Mexico

Impreso y hecho en México

por

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Av. de la Universidad 975 - México 12, D. F.

A
EL COLEGIO DE MÉXICO
Y A MI MAESTRO
EL DR. JOSÉ GAOS.

I. INTRODUCCIÓN

1) José Ortega y Gasset se distingue —entre algunas otras notas menos superficiales—, de los demás pensadores contemporáneos de nuestra lengua, no sólo por la abundancia de críticas que ha suscitado, sino por la forma y la frecuencia con que se discute el alcance y el valor de su obra. Sobre ningún otro escritor de nuestros días se han suscitado en nuestros países polémicas tan agudas y apasionadas, defensas tan airadas.¹ Es este hecho tan notorio, que se puede decir, sin ironía, que en su mayor parte los estudios publicados sobre Ortega se pueden clasificar en dos grupos, el de los que lo atacan y el de los que lo defienden.

La discusión del carácter y del valor de la obra orteguiana es tan vieja como la obra misma, se inicia seguramente con la publicación del primer libro de Ortega. Gaos ha señalado precisamente la incomprendición del sentido de este primer libro por la mayoría de sus lectores, como el motivo más digno de tomarse en cuenta que en España contribuyó a generalizar la especie de la inauténticidad y falta de originalidad filosófica del autor de las *Meditaciones del Quijote*. Pero en España, nos asegura Gaos, la discusión no pasó de tener un carácter privado y verbal y acabó por desaparecer en los últimos años de la República, hasta el grado de llegar a los manuales extranjeros la justa apreciación de Ortega, lo cual indicaba haber rebasado la etapa de las discusiones entre los doctos.² Sin embargo, el mismo Ortega escribió en el prólogo a sus *Obras* de 1932, páginas que dejan entrever su descontento por el aprecio que de su obra tenían los españoles.³ Y la verdad es que después de la caída de la

¹ En uno de los trabajos preliminares a este estudio, el autor recogió más de 700 fichas de escritos, en varios idiomas, que se ocupan de Ortega o hacen de él alguna referencia importante. Se encuentran entre esos escritos, naturalmente, no sólo libros, sino artículos de revista, de periódico, recensiones y notas meramente informativas. A esto habría que añadir el gran número de escritos que con motivo del reciente fallecimiento de Ortega han aparecido en las publicaciones periódicas de América y Europa. De lo publicado en Europa puede dar idea el *Boletín Editorial de la Revista Occidente*, que en su número de diciembre de 1955 registra más de 50 artículos.

Del extremo a que han llegado las polémicas puede juzgar el lector por las frases con que Julián Marías termina su libro: *Ortega y tres antípodas. Un ejemplo de intriga intelectual*. Revista de Occidente Argentina, Buenos Aires, 1950.

² José Gaos: *La filosofía en España*, ensayo recogido en el volumen *Pensamiento de lengua española*, Editorial Stylo, México, 1945, págs. 284 y 286.

³ José Ortega y Gasset: *Obras Completas*. Primera Edición. Revista de Occidente, Madrid, 1946-1947 (6 volúmenes). Vol. VI, págs. 344-356.

Todas las citas de Ortega que se hagan en el curso de esta investigación —mien-

República, las disputas sobre el mismo asunto dejaron de manifestarse de manera privada y verbal y vinieron a ocupar la atención de los doctos llenando abundantes páginas de revistas y gruesos volúmenes.⁴ Entre nosotros, la discusión sobre el valor y el alcance de los libros de Ortega no es nueva, ciertamente. Samuel Ramos se vio precisado a intervenir en ella en una nota de 1925;⁵ Gaos la encontró vigente aún en 1938, y en 1951 volvió a ocuparse del asunto cruzando sus escritos con los de Eduardo Nicol.⁶ En 1955 apareció un libro en que vuelve a discutirse

tras no se indique expresamente otra cosa—, se referirán a esta edición. Se indicará tan sólo el número de página precedido por el número del volumen en romano.

⁴ Valga como ejemplo de polémica filosófica pública y por escrito sobre el valor de la obra y de la persona de Ortega, aquella que resulta mayor por su volumen y que reúne libros publicados en España, en Argentina y en México. En ella intervinieron, por orden cronológico: Julián Marías, que provocó las respuestas de sus contrincantes con sus afirmaciones de la *Historia de la filosofía*, Revista de Occidente, Madrid, 1941. Despues Joaquín Iriarte S. I.: *Ortega y Gasset. Su persona y su doctrina*, Editorial Razón y Fe, Madrid, 1942. José Sánchez Villaseñor: *Pensamiento y trayectoria de José Ortega y Gasset*, Editorial Jus, México, 1943. (Este libro ha sido traducido al inglés con el título: *Ortega y Gasset, existentialist. A critical study of his thought and its sources*. The Humanist Library, Henry Regnery Company, Chicago, 1949.) José Sánchez Villaseñor: *¿Es idealista Ortega y Gasset?*, recogido en el volumen *La crisis del historicismo y otros ensayos*, Editorial Jus, México, 1945. Juan Roig Gironella, S. I.: *Filosofía y vida. Cuatro ensayos sobre actitudes. Nietzsche. Ortega y Gasset. Unamuno. Croce*, Editorial Barna, Barcelona, 1946. Joaquín Iriarte, S. I.: *La ruta mental de Ortega. Crítica de su filosofía*, Editorial Razón y Fe, Madrid, 1949. Juan Saiz Barberá, Pbro.: *Ortega y Gasset ante la crítica. El idealismo en "El espectador" de Ortega y Gasset*, Ediciones Iberoamericanas, Madrid, 1950. A estos libros respondió, en defensa de Ortega, su discípulo Julián Marías con *Ortega y tres antípodas*, el libro impreso en Buenos Aires que hemos citado más arriba. A la publicación de Marías respondieron: J. Iturrioz: *¿Intriga intelectual contra Ortega?* en la Revista Razón y Fe, Madrid, núm. 143, 1951, págs. 568-91. Juan Saiz Barberá: en el apéndice de su libro *De Descartes a Heidegger. Philosophia*, Madrid, 1951. Miguel Oromí, Franciscano, en *Una lección de lógica orteguiana y Glosas orteguianas*, cuatro artículos de la revista publicada por los PP. Franciscanos, Verdad y Vida, Madrid, 1952 (citado por Marías en su nota de respuesta). Al padre Oromí respondió Marías en una nota titulada *Un ardido insuficiente*, de la Revista Cuadernos Hispanoamericanos 37, enero de 1953, págs. 109-111.

⁵ La nota se titula *Ortega y Gasset, espectador*, se publicó con motivo de la aparición del IV volumen de *El espectador*, y fue recogida en el libro *Hipótesis*, Ediciones Ulises, México, 1928.

⁶ Gaos se refiere a esa vigencia en la nota 1 de su trabajo citado, pág. 283. Y en 1951 escribió dos notas en que trata del valor de la obra de Ortega al comentar el libro de Nicol: *Historicismo y existentialismo*, El Colegio de México, 1950. La primera nota titulada: *De paso por el historicismo y existentialismo*, se publicó en el núm. 2 de Cuadernos Americanos, de marzo-abril de 1951, páginas 122 a 135. La segunda nota apareció en el núm. 43-44 de Filosofía y Letras, de julio-diciembre del mismo año, con el título *De paso por el historicismo y existentialismo. Parerga y paralipómena*, páginas 81 a 148. A los dos escritos de Gaos

el valor filosófico de Ortega.⁷ De los otros países americanos las noticias son menos abundantes, pero suficientes para presumir que ha sido también planteada la cuestión.⁸

El problema, pues, está vivo; la cuestión no ha sido liquidada. Y hemos querido recordarlo, aunque sólo fuera brevemente, en las primeras páginas de este nuevo trabajo sobre Ortega y Gasset. Añadiremos todavía, con parecida prisa, unas palabras sobre algo fundamental: (la influencia de Ortega en el pensamiento contemporáneo de lengua española.)

(En España, la figura del ilustre pensador preside una etapa entera de la historia espiritual de la nación.) De su obra como maestro, escritor, editor y político, podrá discutirse el valor, podrá condenarse una porción, grande o pequeña, como puro error, pero es innegable que por su densidad y por su fuerza ocupa un lugar central en la historia filosófica, universitaria y tal vez hasta política de la España contemporánea.

En los países americanos de lengua española, la influencia de Ortega a través de sus escritos, de sus empresas editoriales, y en alguno de ellos por su misma actividad personal, es de todos sabida. En México, esa influencia ha sido reconocida expresamente por Gaos, Ramos y Zea.⁹ Y en un libro reciente de un profesor norteamericano que traza el panorama actual de la filosofía en nuestro país —de 1910 a 1950—, se ha podido articular toda la exposición sobre la base de la influencia de dos filosofías sucesivamente predominantes: la de Bergson y la de Ortega.¹⁰ Influencias

respondió Nicol. Al primero, en el número siguiente de *Cuadernos Americanos*, núm. 3 de mayo-junio, páginas 129 a 139, con una nota titulada: *Otra idea de la filosofía. Respuesta a José Gaos*. Al segundo en el mismo número de la revista *Filosofía y Letras* con *Diálogo de filosofía entre el autor y el crítico*, páginas 149 a 175.

⁷ Juan Manuel Terán: *La idea de la vida en el pensamiento español. (La metafísica de la razón vital como arte de vida y salvación)*. México, Talleres de la Cámara de Diputados, 1955.

⁸ En Argentina se imprimió el pequeño libro de Mariñas que hemos citado, y antes se editó otro de título muy elocuente escrito por Ventura Chumillas: *¿Es Ortega y Gasset un filósofo propiamente dicho?* Buenos Aires, 1940. El libro más reciente sobre esto es el de J. I. Jimenes-Grullon *Al margen de Ortega y Gasset (crítica a "El tema de nuestro tiempo")*. La Habana, Cuba, 1957.

⁹ Samuel Ramos: *Historia de la filosofía en México*. Imprenta Universitaria. México, 1943, págs. 149, 153 y 154.

José Gaos: *En torno a la filosofía mexicana* (Vol. II). Porrúa y Obregón, México, 1953, pág. 61.

Leopoldo Zea: *Ortega, el Americano*. *Cuadernos Americanos*, núm. 1, enero-febrero de 1956.

¹⁰ Patrick Romanell: *La formación de la mentalidad mexicana. Panorama actual de la filosofía en México. 1910-1950*. Trad. Edmundo O'Gorman. El Colegio de México, 1954.

Romanell dice en el Prólogo a la edición castellana que la influencia de Ortega, cada día más vigorosa, sigue viva "en las enseñanzas de un grupo de refugiados

predominantes que fueron reconocidas también en toda Hispanoamérica por el Padre Iriarte, en un libro menos reciente.¹¹

Nada de lo anterior quiere decir que quien escribe esta investigación pueda suscribir sin reservas y sin añadir algunos matices todas las afirmaciones de los dos últimos autores citados sobre la influencia de Ortega, pero esto no es algo que ahora importe. Basta con que tales afirmaciones hayan sido estampadas en libros serios para poder decir, sin graves riesgos, que (Ortega es la personalidad más relevante de entre todos los pensadores actuales de lengua española.) Si ahora recordamos lo que quedó dicho en los primeros párrafos de esta introducción, podemos añadir que la personalidad de Ortega es, además, la más problemática.

¿Necesitará una tesis mejor justificación que la de ocuparse con la obra de un pensador que resulta ser a un tiempo el más relevante y el más problemático, de cuantos se expresan en lengua española? Si alguna duda hubiera, podría añadirse que quien la escribe es discípulo directo de todos aquellos que —tal vez con algún fundamento— han sido señalados en uno de los libros antes citados como mantenedores de la influencia viva de Ortega en México, o como "neoorteguianos". En estas condiciones la empresa adquiere, en cierto modo, el carácter de una labor indispensable de autocrítica.

2) Lo que seguramente requiere una más amplia justificación, es la intención con que ha sido escrito este trabajo y el método que se ha empleado en él.

Este ensayo ha nacido, más que del deseo de intervenir en la vieja disputa sobre el valor y el alcance filosófico de la obra orteguiana, de una firme desconfianza frente a todos aquellos estudios, hijos menos del entendimiento que de la imaginación, que confiados a unas cuantas citas intencionadamente espigadas de entre la obra inmensa de un filósofo, presentan una interpretación más brillante que exacta, más elocuente que fiel. Cuando con el pretexto de descubrir el más profundo significado de una doctrina, se arrancan de los textos frases aisladas para bordar sobre ellas novedosas y ágiles interpretaciones, se olvida a menudo que un mismo concepto suele tener en un autor sentidos diferentes y hasta opuestos, según el contexto en que se encuentre. Estos olvidos, que se fundan, sobre todo, en una consideración superficial de los textos que ha renunciado previamente al estricto análisis, acabán por arrebatar toda autoridad a las más agudas interpretaciones. La consideración superficial de los textos lleva a pensar que siempre que un autor maneja términos idénticos les

españoles y particularmente en las de Juan David García Bacca y José Gaos" (pág. 16). Y en el texto examina a "cuatro neorteguianos mexicanos": Samuel Ramos, Leopoldo Zea, Edmundo O'Gorman y Justino Fernández (págs. 186 y 55).

¹¹ *La ruta mental de Ortega* (pág. 148), ya citado.

da el mismo valor, que se encuentra también frente a un problema idéntico, y que en ese momento es también idéntico el aspecto de ese problema que le ha movido a escribir su doctrina. En cuanto a los pensamientos destacados, a las frases que todo lo resumen y a los párrafos ejemplares que sustituyen volúmenes enteros, la desconfianza sube de punto al encontrar apoyo en el clásico consejo que nos invita a descubrir lo verdaderamente importante y útil de los libros de los grandes maestros, no en estos o aquellos pensamientos aislados que podrían extraerse de sus páginas y guardarse en diccionarios de citas para ahorro de futuras lecturas, sino en la obra entera de aquéllos.

Esto no quiere decir que los estudiosos que proceden sin el análisis estricto de los textos y la consideración de la obra entera de un filósofo no puedan dar, en alguna ocasión, interpretaciones verdaderas y hasta geniales; simplemente indica que han sustituido los métodos de la historia y de la crítica filosófica por otros menos seguros.

Conviene advertir, de una vez por todas, que nada de lo que aquí se afirma contradice las exigencias de la conciencia histórica. Aquí no se trata de la distinta luz que puede proyectar sobre la obra escrita de un maestro el cambio de las generaciones, o la personalidad de los intérpretes y sus diversas situaciones existenciales. Todo esto es otro asunto en que ahora no es necesario entrar. De lo que se trata es tan sólo de señalar algunos de los más elementales requisitos metódicos que debe cumplir todo historiador de las ideas, todo intérprete, cualquiera que sea su situación existencial. Si cumplidos aquéllos, como es lógico esperar, se multiplican las interpretaciones, ¡bienvenidas sean! Lo grave es que las afirmaciones del historiador se funden en lo que ha llamado Gaos un puro "impresionismo" azaroso y fragmentario: la lectura de los textos que prescinde del análisis estricto con vistas a registrar no sólo sus articulaciones principales, sino todas las ideas y todos los datos de interés para el intérprete. Porque cuando esas afirmaciones traspasan los límites de las anotaciones fragmentarias resultan, además, infundadas —por ciertas que sean de hecho—, al no poder dar prueba textual.¹² Pero hecha esta advertencia, sigamos adelante.

3) Otra cosa que no podemos pasar por alto es lo que se refiere al estilo de los libros filosóficos. El estilo de una auténtica expresión filosófica entra en la armazón misma del pensamiento expresado y revela, además, la reacción sentimental del autor ante la cuestión que tiene propuesta y el alcance de su afán de comunicación, todo lo cual es de la mayor importancia para comprender el contenido filosófico de un escrito. Por tanto, hacer violencia al estilo de los pensadores no es cuestión de

¹² José Gaos: *En torno a la filosofía mexicana*. Porrúa y Obregón, México, 1952, Vol. I, pág. 30.

poca monta, sino de muy hondas consecuencias. (Con frecuencia se hace pasar un lenguaje literario o simplemente corriente al frío y preciso lenguaje de los conceptos científicos, creyendo que se ha modificado solamente "la forma". Pero ese paso de uno a otro lenguaje da a las expresiones un grado de abstracción que ellas mismas no tenían y que seguramente el autor no deseó que tuvieran.) Tal consecuencia es esencial para la inteligencia de un texto, lo mismo si se va de lo literario a lo científico que si se hace lo contrario. Ambos procedimientos, tan útiles para fines didácticos, son lícitos para explicar un texto, con tal que se adviertan claramente el alcance y el significado de su aplicación.

Tratándose de Ortega, la anterior advertencia es indispensable, porque el maestro español ha empleado con frecuencia las formas literarias como medio para expresar su pensamiento. Los géneros de su preferencia —tan poco usados tradicionalmente para la comunicación de las ideas filosóficas— son el ensayo, la nota de revista, el artículo de periódico, la conferencia y el discurso de ocasión. De sus libros, es bien sabido hasta donde conservan también una estructura similar al ensayo. A esto hay que agregar el afán estético con que están escritos, tan poderoso a veces que, en "algún ensayo o artículo de Ortega, muchas páginas suyas son literatura pura y hasta poesía en prosa".¹³

Entre los escritos de juventud la preferencia por los géneros literarios no deja lugar a duda: salvo algún trabajo escolar o ponencia a un congreso, toda la producción orteguiana de que tenemos noticia es correspondencia privada, conferencia o discurso de ocasión, nota de revista o artículo de periódico.

Ortega fue, y no sólo en su juventud, periodista por obediencia a una vocación más honda de político y pedagogo de su pueblo. Pero además, por aptitud y vocación específica de periodista, cultivada espléndidamente en el propicio ambiente familiar.¹⁴ Vocación específica y aptitud singu-

¹³ José Gaos: *El pensamiento hispano-americano. Notas para una interpretación histórico-filosófica*. Estudio recogido en el volumen *Pensamiento de lengua española*, antes citado, pág. 55.

¹⁴ El padre de Ortega, José Ortega Munilla (1856-1922), era hijo de Ortega Zapata, un periodista y agudo escritor político. Ortega Munilla, educado en el Seminario Conciliar de Cuenca, de donde pasó al Seminario Tridentino de Gerona y después a la Facultad de Jurisprudencia de la Universidad de Madrid, fue literato, escribió un buen número de novelas, de cuentos y alguna obra de teatro, pero sobre todo fue periodista. A los 14 años de edad fundó una revista literaria, *La Linterna*, y otra revista taurina, *El Chiclanero*. Después trabajó como redactor de *La Iberia* (órgano de Sagasta), de *La Patria*, *El Debate*, *El Parlamento*, *El Conservador*, *La Ilustración Artística*, *La España Moderna* y, en los últimos años de su vida en el diario *ABC*. Trabajó sobre todo en *El Imparcial* desde 1879 dirigiendo la sección literaria *Los Lunes*, y desde 1910 fue director de todo el diario. Ortega Munilla estuvo al frente de la *Sociedad Editorial de España* que explotaba

lar de un hombre que escribía tan sólo movido por el entusiasmo que le causaban los espectáculos del mundo; entusiasmo de que son muestra suficiente tantos escritos suyos recogidos después en libros, tantos no recogidos nunca como aquella crónica de una corrida de toros que "le pidió el cuerpo" de la cual nos habla Gaos.¹⁵

4) No terminan con esto las advertencias pertinentes a las formas de expresión del pensamiento cuando se trata de un autor como Ortega, porque esas formas no se agotan en la palabra escrita. Siguiendo una tradición de todo el pensamiento hispanoamericano contemporáneo, Ortega, no obstante haber sido el escritor que fue, exponía sus ideas en forma oral de una manera preferente: oratoria política y académica, y conversación.

De la oratoria política, mucho más reducida en volumen que la académica, lo que tenemos de la producción orteguiana es muy poco, además de que ya se sabe que la conservación de una pieza de este género en letras impresas es apenas la conservación de sus restos. De muchos discursos y conferencias sólo conocemos el título, de otros solamente las reseñas informativas de los diarios o las impresiones de algún oyente; pocos fueron recogidos por escrito, y de éstos, algunos deliberadamente excluidos de la edición de *Obras Completas* y de las anteriores ediciones de *Obras de Espasa-Calpe*, a excepción de la primera de 1932.¹⁶ Y sin embargo, Ortega

los periódicos madrileños *El Imparcial*, *El Liberal*, *El Heraldo* y *La Semana Ilustrada*, además de otros importantes diarios de provincia. En la vida política de su país participó como fundador de la *Asamblea Reformista de la Instrucción Nacional* y como diputado a Cortés. (*Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana*, tomo XL, Espasa-Calpe. Madrid-Barcelona).

El abuelo materno del joven Ortega, Eduardo Gasset y Artíme, fundó *El Imparcial* que luego pasó por herencia a su hijo Rafael Gasset, tío de Ortega. Rafael Gasset fue un distinguido periodista que ganó notoriedad con la pluma; los artículos que escribió en defensa de una parte del programa de Costa le llevaron a ocupar una cartera importante de un gabinete conservador al lado de Francisco Silvela, en 1900. (De esto último nos da noticia Gabriel Maura Gamazo en su *Historia crítica del reinado de don Alfonso XIII durante su minoridad bajo la regencia de su madre doña María Cristina de Austria*. Montaner y Simón editores, Barcelona, 1925. Tomo II, pág. 89.) A todas estas circunstancias se debe, seguramente, aquella frase que solía repetir Ortega: "He nacido sobre una rotativa", según María de Maeztu. *Antología Siglo XX. Prosistazos Espanoles*. Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1943, pág. 90.

¹⁵ "La corrida había sido desastrosa— y él no había podido contener un folletón, que le pidió el cuerpo", que había escrito de un golpe y que sin embargo le había salido de un vigor burlesco y de un esplendor literario como las mejores de sus páginas (no insólitamente escritas así), según pude comprobar por la lectura inmediata de él que tampoco pudo contener". Nos dice Gaos en la *Presentación a los Índices de la Revista de Occidente*, recogida en el libro *Pensamiento de lengua española*, pág. 294.

¹⁶ Así los discursos pronunciados en las Cortes Constituyentes de 1931 y la conferencia titulada *Rectificación de la República*, del mismo año, que junto con

INTRODUCCIÓN

ha sido un magnífico orador, "el más grande orador después, cronológicamente, de Canalejas y Maura", según nos dice Azorín en unas páginas espléndidas en que describe del maestro español su actitud oratoria, su figura y su gesto.¹⁷ En este género, también aportó Ortega algunas novedades, no sólo por el estilo personal, sino porque contribuyó al acercamiento de la oratoria política a la académica, en una dirección contraria a la que en España habían impuesto los oradores del siglo XIX. (La oratoria política, desordenada y llena de tópicos, se transformó logrando piezas de composición más rigurosa y de mayor densidad de ideas, gravitando hacia la oratoria académica que así logró su autonomía.¹⁸)

En su juventud, Ortega actuó como orador con alguna frecuencia y con éxito reconocido. Una novela sobre la vida intelectual madrileña, escrita en aquellos días, presenta al joven profesor de filosofía organizando un mitin político.¹⁹ En el apéndice de este trabajo hemos hecho alusión a las consecuencias que tuvo, para la vida política española, una conferencia del Ateneo: *Los problemas nacionales y la juventud*. Y de la impresión que causó en el auditorio quedan noticias en un periódico de la época.²⁰

La oratoria académica, en cambio, es abundante y, desde luego, de una importancia fundamental para el conocimiento pleno de la obra de Ortega. No podía ser de otra manera en quien ha sido ante todo profesor de filosofía. Muchos de los libros mejores del maestro español fueron primero notas escritas para cursos y conferencias, y es muy probable que todas sus

otros artículos políticos forman el volumen que lleva el nombre de la conferencia, editado por Revista de Occidente de Madrid, en 1931, y los discursos que se publicaron al año siguiente por la misma editorial junto con los de J. Díaz del Moral, en el volumen titulado *La reforma agraria y el Estatuto Catalán*.

¹⁷ Azorín: *Ortega o el orador* en Cuadernos de Adán, núm. II, Ediciones Adán, Madrid, 1945.

¹⁸ Véase José Gaos: *Las mocedades de Caso*. Conferencia recogida en el volumen *Filosofía mexicana de nuestros días*, Imprenta Universitaria, México, 1954, pág. 70.

¹⁹ En la novela de Ramón Pérez de Ayala, escrita en 1912, *Troteras y danzaderas* (hay edición de Losada, Buenos Aires, 1942), aparece Ortega con el nombre de Antonio Tejero entre muchos otros intelectuales españoles, que, bajo sus falsos nombres, se pueden reconocer fácilmente. Véase especialmente la parte final del segundo capítulo de la novela.

²⁰ En *El Liberal* del 16 de octubre de 1909 aparece una reseña de la conferencia, firmada por Cristóbal de Castro, en que se dice: "La fuerte ingenuidad con que Ortega refería sus congojosos estados de alma; el piadoso desdén con que apartó de su camino a una generación estéril; generación de descuidados y de imprevisores; los cálidos y sobrios apóstrofes con que marcó en la frente a este Gobierno de analfabetos, de cuyos ministros nadie sabe que hayan pensado nada; la noble y melancólica sinceridad con que sostuvo que nuestra juventud es en gran parte o vanidosa o inconsciente, y el templado vigor que puso al hablar de una guerra acometida sin consultar al pueblo, despertaron, no ya el aplauso, sino el entusiasmo en ocasiones, de un auditorio intelectual."

Citado por Iriarte en *Ortega y Gasset. Su persona y su doctrina*, pág. 56.

ideas centrales fueran expuestas en clase antes de pasar al ensayo o al libro, porque en la exposición oral se precisan, a menudo con más facilidad, las ideas en gestación. Críticos y discípulos han reconocido casi unánimemente la necesidad de contar con los apuntes de clase de algunos cursos famosos de Ortega jamás publicados, para completar la exposición de su pensamiento. Manuel García Morente escribió de uno de ellos lo siguiente: "El curso de filosofía dado por Ortega y Gasset en los meses de abril y mayo constituye un acontecimiento de importancia tanta, que desde hace muchos años no se ha producido otro que pueda ponérsele en parangón." Y más adelante añade: "Este curso de filosofía representa la incorporación definitiva de España al río caudal de la cultura humana contemporánea".²¹

Según esto, cabe conceder tanta importancia a un curso de Ortega como a uno de sus libros.

Desgraciadamente, de las lecciones impartidas durante su juventud no quedan siquiera restos. El primer fragmento de una lección que conocemos se publicó en 1916.²² Es muy probable que aquellos cursos juveniles no alcanzaran la perfección técnica, el rigor del análisis y la densidad de pensamiento de los posteriores, pero es seguro que en los oyentes dejaron una impresión honda. María de Maeztu, que asistió como alumna en octubre de 1909 a la primera lección del joven maestro que iniciaba sus trabajos en la Escuela de Estudios Superiores del Magisterio, con la explicación de los diálogos de Platón y de la *Critica de la razón pura*, ha escrito esa impresión.²³ Y la misma autora, que asistió un año después

²¹ Morente escribió esto en unos artículos periodísticos de junio de 1929 titulados "El curso" de Ortega y Gasset, incluidos más tarde en el libro *Ensayos*, Revista de Occidente, Madrid, 1945.

Julián Marías se ha atrevido a decir, tal vez con exageración, después de enumerar los principales libros incluidos en la edición de *Obras Completas* (6 volúmenes), lo siguiente: "Pero más importancia aún que esos libros tienen sus cursos universitarios, especialmente los de 1929 a 1936, indispensables para conocer con precisión el pensamiento filosófico orteguiano y a la luz de los cuales revélase la conexión sistemática y el alcance metafísico íntegro de sus obras impresas." Pág. 405 de *Historia de la filosofía*, 4^a ed., Revista de Occidente, Madrid, 1948.

²² *Conciencia, objeto y las tres distancias de éste*, publicado en el primer volumen de *El Espectador*. II, 59 a 64. El curso fue dado en el Centro de Estudios Históricos de Madrid en el otoño de 1915.

²³ "La palabra del maestro, clara, precisa, elegante, produce una extraña emoción. Los alumnos intentan tomar notas en sus cuadernos, mas, al punto, quedan absortos, detenida la pluma en el papel, ante la maravilla de aquella exposición filosófica vestida con una gran riqueza de imágenes y metáforas. Parece que asistimos, no a la explicación de una clase magistral, sino a la peripécia de una teoría dramática cuyo protagonista es la propia vida del filósofo." María de Maeztu: *Antología-Siglo XX. Proistas españoles. Semblanzas y comentarios*. Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1943, pág. 86.

a una de las pruebas de las oposiciones a la cátedra de Metafísica de la Universidad de Madrid, nos ha referido la intervención de Ortega y el efecto de su oratoria entre los jueces.²⁴

De las conversaciones de Ortega sólo conocemos una que figura como prólogo a *Goethe desde dentro*, gracias a la pluma de Fernando Vela. Pero sus discípulos y amigos han dejado pruebas entusiastas del valor de aquellas conversaciones. Sobre todo Gaos, que reconoce en Ortega un "ejemplar máximo" de gran conversador.²⁵ A propósito de esto escribe: "Ortega necesitaba vitalmente de la tertulia —y en coincidencia comprensible, tenía frecuentemente en ella de los mejores momentos de su vida intelectual; qué cosas no le oímos en ella, que renovaban siempre la admiración con admiración incluso por semejante renovación...".²⁶

Sin este predominio de la palabra oral sería difícil explicar el ascendiente de Ortega entre sus contemporáneos, desde su juventud. La escasa producción escrita en los primeros años de actividad intelectual, no fue obstáculo para que el joven maestro fuera considerado como tal por sus contemporáneos, y se destacara, además, en la vida política y cultural de España. Los testimonios de escritores de la época son tan numerosos como coincidentes, (todos ven en Ortega desde el primer momento al maestro, "al tipo perfecto del pensador"). El más elocuente de éstos es quizás el de Federico de Onís en su famoso discurso de apertura del curso 1912-13, en la Universidad de Oviedo. Cita Onís entre los catedráticos que "hon-

²⁴ En la página siguiente del mismo libro de María de Maeztu acabado de citar, leemos: "Ortega comienza aquel juego de acrobacia en un torneo de oratoria que alcanza la máxima perfección. Es una oratoria breve, precisa, ajustada a la imagen, al símbolo poético. El contenido filosófico, rigurosamente ceñido al pensamiento, aparece como algo nuevo, distinto. Los jueces del tribunal, hombres viejos, le escuchan con el mismo deleite que los muchachos, sus discípulos. La lección, el ejercicio —nuevo ejercicio espiritual—, dura una hora. Ortega, al terminar, no muestra la menor fatiga; ha ganado su primera batalla como si no hubiese entrado en el ruedo. Elegido a los pocos días entre los concursantes, debutó como catedrático en la Universidad Central de Madrid: tiene 27 años."

²⁵ Véase el estudio citado *El pensamiento hispanoamericano. Notas para una interpretación histórico-filosófica*. En el libro *Pensamiento de lengua española*, especialmente la pág. 58.

²⁶ Véase la *Presentación a los Índices de la Revista de Occidente* en el mismo libro acabado de citar, págs. 295 a 296. En la pág. 295 leemos: "Porque las mejores clases de Ortega eran acaso aquellas en que el maestro se abría libremente a un pequeño número de discípulos entre los que sería difícil decidir si eran los recientes o los ya viejos los más fervorosos; aquéllas, pues, de las cuales no había más que un paso a la tertulia, que Ortega necesitaba vitalmente hasta el punto de ser quizás lo único por lo cual insistía en requerir al prójimo..."

Emilio García Gómez ha descrito con no menor entusiasmo las dotes de conversador de Ortega y la tertulia de la Revista de Occidente en *Ortega, amigo intelectual*, un artículo del *A. B. C.* de Madrid, de 20 de octubre de 1955.

ran al profesorado español" a Unamuno, Menéndez Pidal y Ortega y dice de éste: "José Ortega y Gasset, con más años delante y menos obra detrás, pero que ya no es, para los que hemos asistido a su cátedra y seguido el curso de sus explicaciones, tan sólo una esperanza, sino la capacidad más fuerte y original que en filosofía hemos tenido desde hace mucho tiempo (y el creador de toda una nueva visión de los problemas nacionales. Puede decirse que nace en él el pensador cuyas ideas —originalmente concebidas y bellamente expresadas— radican en lo más central tanto del problema de Europa como del problema de España.) También en su alrededor se ha formado un núcleo, cada día creciente, de jóvenes en cuyo espíritu se entrelazan dos anhelos como algo inseparable: poseer la cultura europea y realizar la salvación de España."²⁷

Hablabía Onís de un joven de 29 años que todavía no había publicado un solo libro.

Hemos insistido en esto, porque nuestro trabajo tiene que prescindir, por insalvables limitaciones de hecho, de toda la parte de la obra orteguiana que no llegó a ser escrita y aun de una pequeña porción de ésta, de que hablaremos al final de la Introducción.

El consejo de ocuparse con la obra entera de un pensador tiene que sufrir quebranto —es lo normal— en su aplicación, porque la misma realidad histórica selecciona el material con que ha de contar el intérprete. Tratándose de una obra tan cercana en el tiempo como la de Ortega no deben existir obstáculos imposibles; sin embargo, hasta ahora ha sido difícil al autor contar con algunos escritos de juventud que fueron impresos en ediciones muy limitadas o en periódicos y revistas. La doble interrupción que han sufrido en este siglo las relaciones culturales entre México y España —nuestra revolución primero, su guerra civil después—, ha aumentado las dificultades. Faltan además otros "papeles" no publicados

²⁷ Citado por Alberto Jiménez en *Ocaso y restauración. Ensayo sobre la universidad española moderna*. El Colegio de México, 1948, pág. 233. Otros testimonios pueden citarse: de Alberto Jiménez en el mismo libro, pág. 233; de Manuel García Morente que conoció a Ortega en 1909 y recuerda su impresión en *Carta a un amigo: evolución filosófica de Ortega y Gasset*, recogida en el libro *Ensayos* antes citado, págs. 203 a 204; de María de Maeztu en la pág. 90 de la *Antología* que ya hemos citado; de José Moreno Villa en la pág. 75 de su autobiografía *Vida en claro*. El Colegio de México, 1944; de Pío Baroja en *Desde la última vuelta del camino. Memorias. El escritor según él y según los críticos*. Biblioteca Nueva, Madrid, 1944, pág. 257; de Ramón Pérez Ayala en *Troteras y danzaderas*, la novela ya citada, especialmente las páginas 137 y 231 de la edición de Losada; de Ramiro de Maeztu en el brindis en un banquete en su honor el 11 de diciembre de 1910, reseñado en *El Imparcial* del día siguiente y citado por Iriarte en *Ortega y Gasset. Su persona y su doctrina*, pág. 64; de Alfonso Reyes que recuerda su llegada a Madrid en 1914 en *Treno para José Ortega y Gasset*, en *Cuadernos Americanos* de enero y febrero de 1956, pág. 65.

y que seguramente tienen importancia: notas de clase, borradores, correspondencia y las prometidas *memorias* que tanta luz darían sobre el asunto. Sin embargo, el trabajo realizado sobre los *escritos* —¡sólo huellas! diría Ortega—, a pesar de no ser tan completo como fuera deseable, es suficiente para dibujar las líneas principales del panorama intelectual de su juventud, las “huellas”, las marcas medio borradas de los primeros pasos de la marcha de su espíritu.

5) “No hay pues grandes probabilidades —escribía Ortega en 1932—, de que una obra como la mía, que, aunque de escaso valor, es muy compleja, muy llena de secretos, alusiones y elisiones, muy entrelazada con toda una trayectoria vital, encuentre el ánimo generoso que se afane, de verdad, en entenderla. Obras más abstractas, desligadas por su propósito y estilo de la vida personal en que surgieron, pueden ser más fácilmente asimiladas, porque requieren menos faena interpretativa: pero cada una de las páginas aquí reunidas resumió mi existencia entera a la hora en que fue escrita y, yuxtapuestas, representan la melodía de mi destino personal.”²⁸

Detengámonos en unas líneas de este párrafo, olvidando el resto por el momento. Ortega ha insinuado algo que indica claramente el camino por el cual debemos acercarnos a su obra. Si ésta es tan ligada a su vida, si es tan compleja y llena de secretos, la mejor manera de aproximarnos a ella es tratar de verla, desde un principio como lo que efectivamente es: la *melodía* de un destino personal, la guía y, a un tiempo, la trayectoria misma de un programa de vida. Podemos decir que la metáfora musical usada por el propio Ortega es muy exacta. Su obra no puede ser vista como algo estático, sino como un proceso, como algo que acontece en el tiempo.

La necesidad de estudiar la obra de los filósofos histórico-evolutivamente, no se aviene exclusivamente con Ortega. La consideración puramente “sistemática”, nacida de una idea de la filosofía como un sistema cerrado y estático de conceptos, resulta superficial frente al estudio histórico-evolutivo, porque al dejar en la oscuridad el desarrollo intelectual de la personalidad que creó la filosofía sujeta a examen, se cierra la única vía de comprenderla en su raíz: como una reacción del autor frente a los problemas de su tiempo, de su circunstancia, como una reflexión sobre la vida. Pero si el método es de general aplicación, no en todos los casos resulta su necesidad tan evidente como en el de Ortega. (El pensamiento del maestro español es tan específicamente histórico-evolutivo que no es posible exponerlo sin marcar, de alguna manera, su evolución.) En esto están de acuerdo con el propio Ortega todos los comentaristas, aunque

²⁸ VI, 349.

no lo estén, entre sí, para señalar las etapas del desarrollo ni su significación.²⁹

La enorme obra total de Ortega se traba y organiza, pues, como el programa cumplido de su vida. En un par de páginas, Gaos ha mostrado apretadamente esa continuidad, desde las *Mocedades* hasta los últimos escritos publicados de su maestro.³⁰ Si aparentemente esa obra dispersa y heterogénea carece de orden lógico, de congruencia sistemática, se la puede comprender cabalmente por su orden biográfico, por su evolución histórica, descubriendo la congruencia de esta evolución. Este intento también se funda en el respeto al estilo del pensamiento orteguiano que se expresa en formas literarias y pone en primer término los problemas humanos lanzándose hacia ellos con dramática urgencia y máxima agilidad conceptual. (La misma urgencia impide establecer los límites claros de lo estrictamente filosófico frente a los conocimientos aplicados de otras ciencias particulares (sociología, política, historia, ciencia literaria, etc.) porque el pensamiento se conduce como un elemento omnicomprensivo en que se ordenan todos los principios y se van organizando las soluciones.)

La prueba de que el pensamiento orteguiano sólo puede ser captado en su constante fluidez tiene que aparecer, así lo esperamos, en el desarrollo mismo de nuestro trabajo, que es en buena parte lo que podría llamarse un comentario auténtico, un intento de seguir con fidelidad los conceptos fundamentales aclarando sus sentidos en cada contexto, un intento de explicar a Ortega por sí mismo.

Hasta donde llegan nuestras noticias, este método no ha sido empleado todavía en ningún estudio de conjunto sobre la obra total de Ortega, ni siquiera sobre una etapa del desarrollo de esa obra tomada en conjunto. Esto último es lo que ahora se intenta probablemente por vez primera. Si se ha estudiado, en cambio, en algunos trabajos excelentes, la evolución de un concepto o de un tema a través de toda la obra de Ortega, pero estos estudios parciales no pueden más que aclarar un aspecto de esa obra y, por su misma intención, ponen de manifiesto la necesidad del estudio de conjunto.³¹

²⁹ Casi es innecesario advertir que las palabras *evolución*, *desarrollo* y sus derivados, se emplean aquí en su sentido más amplio, un sentido que comprende incluso la creación, el cambio completo de conducta, de propósitos, de actitudes o de ideas. Es decir, lo más alejado del mero desarrollo en sentido biológico. Por tanto, la elección de un método histórico-evolutivo no supone que el pensamiento del autor se produzca como el despliegue de una sola idea primera, ni nada parecido.

³⁰ Véase *El pensamiento hispanoamericano* en el libro *Pensamiento de lengua española*, págs. 73 a 75.

³¹ Entre estos estudios puede citarse el de José Gaos: *La profecía en Ortega*, publicado en los números 5 (septiembre-octubre) de 1946, 6 (noviembre-diciembre) del mismo año, y 2 (marzo-abril) de 1947 en *Cuadernos Americanos*.

Julián Marías ha publicado varios trabajos en que se ocupa de alguna idea fun-

6) La cita de Ortega con que comenzamos el apartado anterior, no sólo señala la relación de su obra con su destino personal, sino que insinúa la relación con la circunstancia. Por esta relación la obra no es abstracta, y por ella se explican las alusiones, las elisiones y hasta la complejidad. Después, añade de una manera terminante: "Mi obra es, por esencia y presencia, circunstancial. Con esto quiero decir que lo es deliberadamente, porque sin deliberación, y aun contra todo propósito opuesto, claro es que jamás ha hecho el hombre cosa alguna en el mundo que no fuera circunstancial."³²

Lo que el maestro español reclama tan enérgicamente, es un procedimiento adecuado para acercarse a su obra, una cuestión de método para el historiador. Del asunto se ocupa en el famoso prólogo a Bréhier, donde propone una reforma general de la historia de la filosofía sobre la base de rechazar el error que supone que las proposiciones de una doctrina "tienen su sentido" en absoluto, abstrayendo de cuándo y por quién fueron dichas o escritas. Todo texto, nos dice, es como el fragmento de un contexto que es la "situación real" desde la que se habla o escribe. Un pensamiento no sólo remite a otros que le sirven de fondo, sino a un fondo más radical que es una realidad histórico-social. "Es decir, que sólo poseemos la realidad de una idea, lo que ella íntegramente es, si se la toma como concreta reacción a una situación concreta. Es, pues, inseparable de ésta."³³ "De aquí que sólo si hemos reconstruido previamente la con-

damental de la filosofía de Ortega, pero se contenta tan sólo con señalar la "cronología del tema" en la obra de su maestro, o los pasos del "descubrimiento" sin seguir con algún detalle la evolución en toda la obra. Nos referimos a *Algunas precisiones sobre la filosofía de Ortega*, en Leonardo, Revista de las ideas y de las formas, Vol. III, de junio de 1945; *El método histórico de las generaciones*. Revista de Occidente, Madrid, 1949; *Ortega y la idea de la razón vital*, Antonio Zúñiga editor, Colección El Viento Sur, Madrid, 1948; y *La filosofía española actual*, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1948. Lo que el mismo autor ha escrito en su *Historia de la filosofía* antes citada, bajo el título "Las etapas del descubrimiento" (véase págs. 409 ss.) es tan breve y tan falto de detalle —así lo impone el carácter mismo de la obra—, que a pesar de tratar en conjunto el pensamiento de Ortega, apenas tiene utilidad. Recaséns Siches ha presentado recientemente tan sólo "la descripción externa del desenvolvimiento del pensamiento orteguiano" sobre el tema de la sociedad en *Sociología, filosofía social y política en el pensamiento de Ortega y Gasset* en Cuadernos Americanos núm. 1, de enero-febrero de 1956. Manuel Granell ha tratado otro aspecto en el Apéndice III de la *Lógica*, Revista de Occidente, Madrid, 1949.

³² En la misma página escribe Ortega: "Yo soy yo y mi circunstancia. Esta expresión, que aparece en mi primer libro y que condensa en último volumen mi pensamiento filosófico, no significa sólo la doctrina que mi obra expone y propone, sino que mi obra es un caso ejecutivo de la misma doctrina", VI, 349.

³³ VI, 392. En la página siguiente añade: "Si al querer entender una idea prescindimos de la circunstancia que la provoca y del designio que la ha inspirado, tembremos de ella sólo un perfil vago y abstracto. Este esquema o esqueleto impre-

creta situación y logramos averiguar el papel que en función de ella representa, entenderemos la verdad de la idea.”⁸⁴

Estas afirmaciones —faltas de desarrollo, pero indiscutibles— deben ser aplicadas a la obra orteguiana por un elemental principio de justicia. No basta, pues, con el comentario auténtico reducido tan sólo a explicar la doctrina; no basta tampoco la biografía del autor, aunque ésta sea la sede de su experiencia personal. Es indispensable el comentario histórico: el intento de aclarar el sentido del pensamiento poniéndolo en relación con la vida y la personalidad de su autor y sobre todo con la realidad histórica y social en que vive. No puede surgir el pensamiento en el vacío social; siempre depende de una cierta situación concreta, y esta dependencia es la que el historiador debe contribuir a aclarar. No pensamos haberlo logrado en las páginas que siguen, pero intentarlo era indispensable.

Debemos repetir aquí que la exigencia metódica de estudiar las doctrinas de un autor desde esta perspectiva sociológica, no se aviene exclusivamente con Ortega. La consideración abstracta —abstraer es pensar aparte estructuras que no pueden existir separadas— de una doctrina filosófica resulta superficial frente a la investigación que intenta “reconstruir” las realidades sociales en que está situado el autor. La familia, el medio profesional, la clase social, la nación, etc., como las realidades biográficas —carácter, estructura psicológica—, no son meros fenómenos que acompañan la vida intelectual de un hombre; por el contrario, cualquier fenómeno de esta vida manifiesta aquellas realidades. El individuo es inseparable de las condiciones reales de su existencia.⁸⁵

Nuevamente un requisito metódico de aplicación general resulta, en el caso de Ortega, de una necesidad evidente. No sólo porque él mismo lo reclame en los párrafos que antes hemos citado, sino porque pocas veces es tan claro que la obra de un escritor haya nacido de un modo tan directo de su circunstancia. El carácter de Ortega, su vocación y luego profesión de escritor, de político y educador de su pueblo; el medio familiar en que crece, de personas profesionalmente preocupadas por los

ciso de la efectiva idea es precisamente lo que suele llamarse ‘idea’ porque es lo que, sin más, se entiende, lo que parece tener un sentido ubicuo y ‘absoluto’. Pero la idea no tiene un auténtico contenido, su propio y preciso ‘sentido’ sino cumpliendo el papel activo o función para que fue pensada y ese papel o función es lo que tiene de acción frente a una circunstancia. No hay, pues, ‘ideas eternas’. Toda idea está adscrita irremediablemente a la situación o circunstancia frente a la cual representa su activo papel y ejerce su función.”

⁸⁴ VI, 393.

⁸⁵ En el aspecto económico ha insistido el propio Ortega: “¿Se puede tener una idea de quién es un prójimo si se desconoce la base económica de su existencia y, consecuentemente, su conducta en ese piso bajo, mejor aún en ese cimiento subterráneo de ella? Porque todo lo que un hombre hace adquiere un sentido diferente según sea su asiento económico.” VI, 349.

acontecimientos políticos y culturales de España y de Europa; la clase social a que pertenece por nacimiento, por profesión y por elección de una cierta visión del mundo que intenta imponer a sus compatriotas; la generación y la corriente intelectual en que se encuentra sumergido, de escritores liberales, de educadores y de hombres preocupados por el porvenir de España, unida a las enseñanzas de sus maestros alemanes; la nación —y hasta la región— en que nace y a la que decide dedicar su obra, y el momento histórico que atraviesa esa nación: la Restauración, la Segunda República, el Régimen de Franco, y todo dentro de la Decadencia. Todo esto, que contribuyó a determinar las características formales y materiales del pensamiento orteguiano, tiene que contribuir también a explicarlo. Todo forma tema expreso de sus escritos y es, a la vez, un ámbito en que Ortega se encuentra encerrado. El mismo es parte de ese pueblo español cuyos modos de comportarse critica, de esa clase social que pretende dirigir, de esa nación con monarquía restaurada, de esa España decadente.

Es sobre este fondo sobre el que puede destacarse la personalidad de Ortega y la originalidad de su obra, porque sólo en ese contexto tienen ambas plena significación. En este sentido nos ha dicho él mismo que sus escritos no son "abstractos", es decir, que no contienen principios vacíos y formales que puedan funcionar en todo tiempo y lugar con igual eficacia, sino afirmaciones concretas con la circunstancia española de principios de nuestro siglo y con circunstancias incluso muchos menos generales, con "ocasiones" de polemizar en un cierto momento sobre un tema concreto.

Los escritos de Ortega, su obra entera, implican su experiencia personal de una cierta situación histórica y social que plantea algunos problemas urgentes, pero significan también el conocimiento de un cúmulo de respuestas a esos problemas concretos que venía ensayando la inteligencia española. A esto hay que añadir el conocimiento que Ortega adquirió de otras ideas hasta cierto punto ajena a la tradición española, que son las que dan el tono de sus doctrinas. Todos estos puntos tendrá que tocar nuestro comentario histórico, aunque sea en la forma breve y violenta que impone la necesidad de establecer límites a una tarea que de otro modo sería prácticamente interminable.

El comentario podría hacerse en el curso mismo de la exposición de las ideas del joven filósofo, pero hemos preferido no hacerlo así para evitar el peligro de que las constantes perturbaciones y rupturas terminaran por dañar la exposición en vez de favorecerla. Por esto, las referencias a las fuentes del pensamiento de Ortega —que han quedado reducidas a lo esencial— están repartidas a lo largo de todos los capítulos, pero principalmente en las notas. Los datos biográficos y bibliográficos se encuentran en los últimos apartados de esta *Introducción* o derramados a lo largo de

toda ella. Los puros datos biográficos no son muy completos, ni era indispensable que lo fueran. Tampoco contienen nada que no sea conocido, por haber sido antes publicado por los biógrafos o los comentaristas; se reducen a unas cuantas noticias de infancia y de mocedad, sobre todo escolares, útiles a los propósitos de este estudio y suficientes para apoyar la idea de que del conjunto de la producción orteguiana se puede separar fácilmente el período de "mocedades". Los informes bibliográficos, en cambio, a pesar de no ser completos y de estar reducidos a la obra de juventud, representan una primera contribución a un asunto casi inexploreado. Las noticias sobre historia de España se reúnen en un Apéndice dividido en dos partes, una que se ocupa de los acontecimientos culturales y otra de los sociales y políticos.

No está de más advertir que no trataremos de hacer en ese Apéndice un resumen de la historia contemporánea de España, ni siquiera de sus acontecimientos sociales, políticos o culturales. Se trata solamente de recordar al lector algunos datos, algunos hechos, algunas personas de esa historia que al ser puestos en relación con las opiniones de Ortega, faciliten su comprensión. El criterio que ha servido para seleccionar esas noticias de historia de España es, pues, el que deriva del contenido mismo de los escritos de Ortega, de sus alusiones, de sus críticas. No hemos querido que apareciera ese Apéndice como un montón de datos sueltos y hemos tratado de organizarlos con la intención de que el lector no los reciba individualmente, sino que los aprecie en conjunto, como una totalidad. Por eso se citan, a veces, noticias reveladoras, aunque de orden secundario, y se dejan de lado datos de primera magnitud. Asimismo, se han puesto en primer término algunos hechos —cuestiones educativas, por ejemplo—, no para ocultar otros aspectos reales o ideales de la vida histórica, sino simplemente para hacer resaltar aquellos sectores de la realidad en que ha intervenido Ortega directamente y ha representado un papel en la historia española.

Si las notas históricas resultan suficientes, tal vez podamos ver que no es el menor atractivo del pensamiento orteguiano su constante esfuerzo, su cambio ante los cambios de los problemas, su dramática acción frente a la circunstancia. En todo caso será más provechoso esto que no el cómodo procedimiento de culparlo de contradicciones y de falta de sistema, rechazando sus escritos en conjunto por haber descubierto algunos errores manifiestos.

7) Volvamos ahora a la cuestión de la evolución del pensamiento orteguiano, en relación con la cual quedó señalada más arriba la necesidad de marcar, de alguna manera, las etapas de desarrollo. Para Gaos, por ejemplo, las producciones de Ortega se articulan en cuatro etapas: Las "mocedades", hasta la primavera de 1914. Desde esta fecha hasta el ve-

INTRODUCCIÓN

10 de 1924. Desde esta otra fecha hasta un momento imprecisable entre los principios de 1928 y los de 1932. Y desde tal momento hasta la muerte de Ortega.³⁶ Por ahora no nos interesan las etapas posteriores a las "Mocedades" y hemos de contentarnos con aclarar los límites de ésta. En mismo lugar ha dicho Gaos que la primera etapa comprende los trabajos de juventud de Ortega hasta 1914, más precisamente, hasta la primavera de ese año. El 23 de marzo de 1914 Ortega hizo su verdadera aparición en la política española con la conferencia *Vieja y nueva política*, pronunciada en nombre de la Liga de Educación Política Española. Esta conferencia debió de proceder muy poco la redacción del *Prospecto de la Liga*. En el mismo año apareció el primer libro de Ortega, *Meditaciones del Quijote*, cuyo prólogo, fechado en el mes de julio, debió ser lactado con posterioridad al texto tal vez compuesto entre abril y julio 1914.³⁷

Esta primera etapa que Gaos ha designado con el nombre que Ortega dio a un volumen en que reunió algunos de sus ensayos de juventud,³⁸ es en primer lugar, dentro de unas marcas puramente formales: del primer ensayo (1902) al primer libro (1914). Pero no son estos los motivos en que se han tenido en cuenta para señalar esos límites, sino otros que dependen del contenido mismo de los trabajos orteguianos. Las ideas que abren este primer período son distintas de las del libro *Meditaciones del Quijote*, que inicia una filosofía de la cultura y de la vida que en ritos posteriores acabará llamándose filosofía de la razón vital. Otros comentaristas están de acuerdo en reconocer la existencia de esta primera etapa en el desarrollo intelectual de Ortega, aunque la designen con otros nombres, y no falte quien la da por concluida en 1913, ni quienes la conocozcan.³⁹

³⁶ José Gaos: *La profecía en Ortega*, en los números citados de *Cuadernos Americanos*. Véase el núm. 5 (septiembre-octubre) de 1946, pág. 75.

³⁷ Obra citada, págs. 76, 77 y 80.

³⁸ Ortega dio el nombre de *Mocedades* a un libro publicado en 1941 en Buenos Aires por Espasa-Calpe Argentina, S. A. Este libro es la reimpresión de *Personas, obras, cosas*, aparecido por primera vez en 1916 en Madrid. Las diversas ediciones de este libro tienen cambios: incluyen a veces ensayos no recogidos antes y suprime otros. La edición citada de *Mocedades* contiene cinco trabajos de menos y dos más que *Personas, obras, cosas*, tal como aparecen en el primer volumen de las *Personas Completas* que utilizamos en esta investigación. Los dos son: *Las fuentecitas Nuremberga* y *Al margen del libro "Los iberos"*. Los cinco de menos son: *Sobre "El Santo"*, *¿Hombres o ideas?*; *La pedagogía social como programa político*; *Lock*, y *Al margen del libro "AMDG"*. La edición de *Mocedades* tiene además un corte en el prólogo.

³⁹ Registra esta "primera época" y la da por terminada en 1914, José Sánchez Lasañez en su libro citado *Pensamiento y trayectoria de José Ortega y Gasset*, ss. 53 y 54.

También Domingo Marrero, que divide en "momentos" el desarrollo intelectual

Pero por encima de todas las opiniones de los comentaristas, está la del propio Ortega y Gasset que en el prólogo a *Personas, obras, cosas*, escrito en 1916, reconoce este primer período de su evolución intelectual, señala sus límites y, en unas cuantas líneas, marca algunas de sus características esenciales. Allí nos dice que: "esos mis diez años jóvenes son místicas trojes henchidas sólo de angustias y esperanzas españolas".⁴⁰ Conviene retener las palabras subrayadas y tomarlas al pie de la letra. Los "diez años jóvenes" se deben contar a partir de 1904, año en que está fechado el primero de los ensayos recogidos en el volumen.⁴¹ Esta es la opinión explícita de Ortega sobre los límites de su etapa juvenil, de la que se despide en el prólogo citado: "Al dar este tomo a la imprenta me ha parecido, pues, que me despedía de mi mocedad."

Aunque no tuviéramos esta explícita opinión, valdría la pena recordar aquí la teoría de las generaciones del maestro español, que tanta importancia concede a ciertas fechas capitales de la vida individual. Poco importa el valor de la idea de las generaciones como método histórico, por

de Ortega, reconoce un primer "momento" que titula "Personas, obras, cosas" y concluye con las *Meditaciones del Quijote* que inician el segundo "momento". Véase su libro *El centauro. Persona y pensamiento de Ortega y Gasset*. Puerto Rico, 1951, pág. 56.

Juan Saiz Barberá, que divide la trayectoria ideológica de Ortega en "cuatro grandes jornadas", llama a la primera "neokantismo" y la considera concluida en 1913, fecha en que Ortega toma contacto con la filosofía de Husserl. Véase el libro ya citado *Ortega y Gasset ante la crítica*, págs. 8 y 11.

Eduardo Nicol, en cambio, no nos habla de los trabajos de juventud de Ortega, al dividir su producción escrita en dos períodos, cada uno de los cuales se divide en dos etapas. Nicol considera que la primera etapa del primer período alcanza hasta 1923, en que culmina con la obra *El tema de nuestro tiempo*. Véase *Historicismo y existencialismo*, pág. 312.

Maria Zambrano coloca "algunos de los artículos publicados con anterioridad" a las *Meditaciones del Quijote*, junto con este libro en el primero de tres períodos: "El progresivo integrarse de la filosofía de Ortega se da en tres más que períodos, movimientos al modo de los de una sinfonía. O más bien "momentos" en sentido fenomenológico: 1º El momento de la originalidad filosófica. La intuición de la vida como realidad radical y como drama habido entre el yo y la circunstancia; el pensamiento como acción salvadora... 2º La captación de la circunstancia y su interpretación. 3º La explicación del sistema." Véase el artículo *José Ortega y Gasset* en Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura núm. 16 de enero-febrero de 1956. De la misma autora véase también *La filosofía de Ortega y Gasset* en la revista "Ciclón" de La Habana, Cuba, núm. 1 de enero de 1956.

⁴⁰ I, 419. El subrayado es del autor de esta investigación.

⁴¹ "Van en este volumen —escribe Ortega—, reunidos los trabajos menos imperfectos de entre los que he publicado durante la corriente de nueve años. El primero de ellos —*Las ermitas de Córdoba*— es tal vez el primero que he dirigido al público desde un periódico notorio. Era en 1904; tenía yo veinte años e innumerables inquietudes. El más reciente de los artículos aquí colecciónados es de 1912." I, 419.

que en este momento su interés deriva de que representa la condensación de la experiencia personal de su autor. Ortega divide las edades humanas en cinco períodos de quince años: niñez, juventud, iniciación, predominio y vejez. Y señala como el trozo verdaderamente histórico el de las dos edades maduras: la de iniciación —que comienza con los 30 años— y la de predominio —que empieza con los cuarenta y cinco.⁴² Según esto, la etapa de "mocedades" comprende la producción de Ortega en el período de su vida individual que él mismo denominaría de "juventud". La etapa de la obra y el período de la vida se corresponden aquí de una manera exacta.

Ahora conviene marcar el punto hasta donde alcanza la presente investigación, según se ha indicado ya con el título: *Las mocedades de Ortega y Gasset*. Nos ocuparemos tan sólo de la obra anterior a la redacción de las *Meditaciones del Quijote*. Los últimos trabajos que estudiaremos —un pequeño discurso y una carta—, llevan fecha de 23 de noviembre de 1913.

Con el estudio de estos pocos escritos, intentaremos dar alguna claridad a aquella pequeñísima porción de la historia de las ideas de la España contemporánea que se llama la "mocedad" de José Ortega y Gasset. Con ello no se contradice la exigencia metódica de tratar la obra entera del pensador, por el contrario, se da el primer paso en el camino de llevarla a cabo. Por eso las afirmaciones que se hacen sobre Ortega y su obra en las páginas siguientes, no deben extenderse más allá de la juventud del pensador ni de la obra entonces publicada. Sería absurdo que una investigación sobre "mocedades" intentara sustituir los estudios de las etapas posteriores; más bien las exige, porque muestra su necesidad. Sí podemos decir, en cambio, que esos estudios no pueden prescindir de esta investigación —por lo que ella pretende, no por lo que logra—, inevitable punto de partida para la inteligencia de la obra de Ortega. En estas tareas, como en tantas otras, es indispensable ver crecer las cosas desde sus comienzos. Es esto último lo que ampara la convicción de que nuestro trabajo no sea completamente inútil, que ya el conocedor de la obra madura de Ortega podrá juzgar si en este caso se cumple una vez más la clásica sentencia que dice que el vaso siempre sabe al primer licor que en él se sirvió.

En alguna ocasión, hemos dirigido la mirada a la obra posterior en las notas de nuestra exposición. Pero solamente en los casos en que ha parecido necesario aclarar un pasaje de esa manera, porque a veces el sentido de un pensamiento se aclara en el mismo autor después de su primera expresión, sin que esto implique un anacronismo. Mas no se busque en este libro el estudio de la obra posterior a "mocedades", para señalar las

⁴² V, 50. También puede verse el libro de Marías antes citado: *El método histórico de las generaciones*, pág. 97.

ideas que sobreviven, las que desaparecen totalmente o las que son explícitamente contradichas. La tarea queda a cargo del buen conocedor de Ortega, que insensiblemente irá haciéndola al margen de la lectura de este libro.

8) La manera en que hemos de abordar los trabajos juveniles de Ortega está fundada en ciertas características de la obra entera que ha tenido en cuenta Gaos al compararla "a una gran composición musical en que una pasmosa riqueza de temas mayores y menores van apareciendo y reapareciendo entrelazados por una armonía que no rehuye las disonancias y tratados con la más brillante instrumentación".⁴³ La metáfora musical —que recuerda otra del propio Ortega citada antes—, es bastante acertada, e invita a acercarse a los trabajos de Ortega separando los temas y siguiendo sus variaciones a lo largo de toda la obra. Esto mismo se le ocurrió hacer a Fernando Vela en 1932, en la famosa conversación con Ortega que escribió después y que figura como prólogo a *Goethe desde dentro*: "la biografía de los temas". Los temas —decía Ortega en aquella ocasión— "viven en nosotros como nosotros vivimos en el mundo, y les pasan cosas terribles a ellos con nosotros, como a nosotros con su circunstancia. Unos son afortunados; otros, desgraciados. Los temas tienen, como los hombres, su destino. Tienen su niñez, su *akmé* o flor, su decrepitud. Comienzan por ser un juego mental, 'una ocurrencia'; luego, son un fervor, cuando no una obsesión. Más tarde pierden saturación de sí mismos y se quedan exangües, anquilosados, y actúan en nosotros sólo mecánicamente. Son temas enquistados..."⁴⁴ (Nuestra tarea consistirá, pues, en escribir la "biografía de los temas" capitales, su destino en los trabajos orteguianos de juventud. Con este procedimiento acabaremos por descubrir que la aparente heterogeneidad de temas, la confusa mezcla de conceptos y de puntos de vista, de estímulos filosóficos y literarios, se encuentra, en realidad, sujeta a un esquema claro de unas cuantas ideas centrales que le prestan unidad y ayudan a ver la obra como un bloque bien articulado.)

El orden seguido en el estudio de los temas obedece a la preferencia que hemos dado a aquéllos que son a la vez preferentes para el joven Ortega, que ocupan un sitio central en sus trabajos y dominan todo el período por su carácter permanente, por la frecuencia con que son tratados. Este orden coincide casi totalmente con otro que aconsejaría poner en primer término los problemas más concretos, inmediatos y prácticos,

⁴³ José Gaos: *La profecía en Ortega*, en Cuadernos Americanos núm. 5 (septiembre-octubre) de 1946, pág. 75. También María Zambrano emplea la metáfora musical en el mismo sentido que Gaos en su artículo *José Ortega y Gasset* citado en la nota 39.

⁴⁴ IV, 384.

y en último término los más abstractos y generales. Interrumpen este orden solamente los capítulos que se refieren a la cultura, la ciencia y el arte, que han debido colocarse juntos porque el joven publicista considera a la ciencia y al arte como partes de la cultura. En todo caso, los temas que nos han parecido capitales en el período de mocedades por las razones señaladas, coinciden sin duda alguna con los temas de toda la obra madura del maestro español, como podría descubrirlo a primera vista cualquier mediano conocedor de sus escritos.

El análisis de los trabajos se hace siguiendo el orden cronológico de publicación, salvo en tres casos: cuando se haya averiguado con certeza la fecha de composición del ensayo, porque se preferirá ésta; o cuando por desconocer ambas fechas, la de composición y la de publicación, se acomoda el escrito junto con otros que por su contenido parecen más cercanos en el tiempo. La otra salvedad se refiere a los escritos polémicos. Para no romper la continuidad de la polémica ha parecido preferible examinar juntos algunos artículos que, por otra parte, no son de fechas lejanas. Seguir el orden cronológico de publicación en vez del de composición —que no conocemos—, no representa ningún peligro porque se trata de pequeños escritos de circunstancias que no han requerido mucho tiempo de preparación y que seguramente se publicaron en seguida. En el único caso de excepción —el ensayo sobre Baroja—, conocemos la fecha de composición por declaración del propio Ortega.

Ahora bien, las "biograffías" de los temas se han hecho a base de desarticular cada uno de los trabajos estudiados en sus temas. Alguno de esos trabajos ha quedado totalmente pulverizado y en cada capítulo podrá hallarse el examen de un trozo. Tales excesos eran inevitables en una investigación que se propone ante todo *explicar* y que a esta explicación de los textos subordina todas las demás finalidades que de hecho se persiguen —marcar las líneas de la evolución de los temas, los cambios de opiniones y de puntos de vista, determinar como van surgiendo las "ideas fundamentales"—, y otras que pudieran perseguirse. Se trata, en primer lugar, de aclarar el significado que en cada contexto tienen los conceptos orteguianos. Con esto es muy probable que se consiga claridad en algunos aspectos de la obra estudiada, a menudo ignorados. Pero nuestra intención no es descubrir aspectos inéditos de la obra, sino señalar su verdadera significación, y en este sentido importa tanto lo banal y conocido como lo nuevo. Si la figura de Ortega es problemática, si su obra es un enigma, no queda otro camino que el estudio de los textos. Y los textos, antes que nada, es necesario explicarlos.

Pero hecha esta última advertencia, pasamos a los datos biográficos.

9) José Ortega y Gasset nació en Madrid el 9 de mayo de 1883.⁴⁵

⁴⁵ Fueron sus padres el periodista y literato José Ortega Munilla, de quien ya

Aprendió las primeras letras con don Manuel Martínez; asistió después al Colegio de don José del Río y Labandera y desde los años de su infancia dio pruebas de dedicación y de extraordinarias aptitudes para el estudio, de las cuales guarda muestras su anecdotario infantil.⁴⁶ A los 8 años de edad ingresó a un Colegio de Jesuitas (en los primeros días de octubre de 1891) al que la familia de Ortega estaba estrechamente vinculada —así lo asegura el Padre Iriarte—; en el mismo lugar estudiaron también sus dos hermanos, Eduardo y Manuel, y su padre cultivó amistad con alguno de los maestros. En ese Colegio de San Estanislao de Miraflores de Palo, en Málaga, terminó Ortega su instrucción primaria y cursó el Bachillerato, aprendiendo sólidamente las lenguas griega y latina con el Padre Gonzalo Coloma, de quien recibía clases extraordinarias. Iriarte, que averiguó con máximo detalle el comportamiento de Ortega en la escuela de Málaga, nos dice que no conoció nota inferior a sobresaliente en ninguna de las materias del Bachillerato y obtuvo casi en todos los cursos los primeros premios de aprovechamiento y conducta. También investigó el mismo biógrafo los acontecimientos infantiles más notorios de su vida religiosa, que dan prueba cabal del cumplimiento pleno de las reglas del culto católico.

En un ensayo de 1910 Ortega ha recordado estos años escolares, cuando fue durante "seis años emperador" en el Colegio de Málaga. Ciertamente son tristes sus recuerdos de aquellos años, como es dura su impresión de los métodos pedagógicos y de la preparación intelectual de los jesuitas. Piensa que esta pedagogía destruye la fe en la ciencia, en la moral y en el arte y conduce a una desmoralización que no se detiene ni

hemos adelantado alguna noticia, y doña María de los Dolores Gasset. La personalidad de Ortega Munilla, su actividad intelectual, su formación humanística y sobre todo su "espíritu liberal y escéptico" (así lo caracteriza Eduardo Ortega y Gasset), fueron decisivos para la vida intelectual del joven José.

Del abuelo Ortega Zapata (castellano nacido en Valladolid), deriva la base castellana del celtiberismo de la familia, según Eduardo Ortega y Gasset.

Los datos aquí recogidos sobre la vida del joven Ortega que no proceden de sus propios escritos, han sido tomados del artículo de Eduardo Ortega y Gasset titulado *Mi hermano José*, publicado en el núm. 3 de mayo-junio de 1956 de *Cuadernos Americanos* y del libro del Padre Iriarte antes citado: *Ortega y Gasset. Su persona y su doctrina*, especialmente los que se refieren a los años de estudiante en España; del libro de Domingo Marrero también citado: *El centauro. Persona y pensamiento de José Ortega y Gasset*, especialmente los que se refieren a los años de estudio en Alemania; algunos otros proceden de los artículos dedicados a Ortega en la *Encyclopedie Illustrada Europeo-Americana* de Espasa-Calpe, tomos **XL** y **VII** (apéndice).

⁴⁶ Refiere Eduardo Ortega y Gasset que en el invierno de 1887-88, José dio pruebas de su portentosa memoria al aprender completo el primer capítulo del Quijote que recitaba con suma propiedad. Págs. 196-197 del artículo citado: *Mi hermano José*.

ante la idea de la fraternidad humana. La novela de Ramón Pérez de Ayala sobre la vida en los colegios de jesuitas hace recordar a Ortega su infancia, y al pensar en ella descubre "la misma niñez triste y sedienta que formó el corazón de *Bertuco, el pequeño héroe de Ayala*".⁴⁷

El último año del Bachillerato no lo cursó Ortega en la escuela de Maflores de Palo, preparó por su cuenta las materias y el 23 de octubre de 1897 (a los 14 años de edad) obtuvo el título de bachiller en el Instituto de Málaga. En noviembre del mismo año inició sus estudios universitarios en el Internado de Estudios Superiores de Deusto llevando a un tiempo materias de Derecho y de Filosofía.⁴⁸ El 13 de mayo de 1898 presentó sus exámenes ante un Tribunal de la Universidad de Salamanca en el cual figuraba como vocal Miguel de Unamuno.⁴⁹

Ortega continuó sus estudios en la Universidad Central de Madrid llevando simultáneamente la carrera de Filosofía y algunas materias de la carrera de Derecho. Las calificaciones de sus primeros cursos no fueron tan buenas como las de los estudios anteriores, según tiene averiguado el Padre Iriarte, no así las de los cursos finales en que alcanzó las notas máximas.

De estos años universitarios también ha escrito Ortega algunos renglones en una nota de 1909 en que habla de la Universidad de Madrid "esa atroz vergüenza nuestra de la calle Ancha".⁵⁰ El joven publicista compara la universidad madrileña con otra de Alemania y describe la pri-

⁴⁷ I, 525. Ortega comenta una novela de Ramón Pérez de Ayala: *A.M.D.G. La vida en los colegios de jesuitas* de la que dice que es "en todo lo importante, de una gran exactitud". I, 527. En la página anterior ha dicho: ... "Apenas entra *Bertuco* en el Colegio escucha de labios de aquellos benditos Padres una palabra feroz, incalculable, anárquica: los nuestros... los *nuestros* no son los hombres todos: los *nuestros* son ellos solos..." "En cambio, estudios un poco más serios, meditaciones más rigurosas le harán insoportable el recuerdo de los *nuestros*..."

⁴⁸ Fueron maestros de Ortega en Deusto: el Padre Gonzalo Coloma (de Metafísica); E. Ugarte de Ercilla (de Historia de España); F. Echeverría (de lengua griega); y Julio Cejador (también de lengua griega).

De este último escribía Ortega en 1911 lo siguiente: "Es D. Julio Cejador uno de los hombres que más amo y respeto entre mis compatriotas; fue mi maestro de Griego en la triste fecha de 1898 y luego lo ha seguido siendo de muchas e importantes materias durante los largos años de nuestro común trato. Yo siento hacia él esa emoción de amorosa distancia que conviene a un discípulo frente a su maestro." I, 164.

Eduardo Ortega y Gasset escribe de José, que fue al Instituto de los jesuitas de Deusto a estudiar con D. Julio Cejador lenguas clásicas, permaneció allí "durante un curso, pero salió definitivamente decepcionado. El padre Cejador fue expulsado aquel año de la Compañía de Jesús y ahorró los hábitos". Véase el artículo antes citado de *Cuadernos Americanos*, pág. 202, nota 3.

⁴⁹ El Tribunal estuvo presidido por el Decano Santiago Martínez y formado, además, por el profesor José Banqué como Secretario.

⁵⁰ I, 126.

mera, que es la que tiene presente el lector español: "ofrécese a su mente, bajo el nombre de Universidad, una realidad tristísima: un edificio sucio y sin fisonomía, unos hombres solemnes que, repitiendo unas palabras muertas propagan en las nuevas generaciones su ineptitud y su pesadumbre interior; unos muchachos escolares que juegan al billar, piden ruidosamente el punto y son dos veces al año clasificados en aprobados y suspensos".⁵¹

De esta época datan algunas de las amistades literarias de Ortega, entre ellas la de Ramiro de Maeztu, amigo muy cercano de toda su juventud a quien está dedicada la primera edición de las *Meditaciones del Quijote* "con un gesto fraternal". Con el periodista vasco compartió Ortega lecturas esenciales para su formación y, según confesión propia, Maeztu fue "quien le infundió su inclinación a los estudios de filosofía".⁵²

El 12 de junio de 1902, obtuvo Ortega en la Facultad de Madrid el grado de licenciado en filosofía. Es el mismo año en que publicó su primer ensayo en *Vida Nueva*, la revista que entonces reunía los más señalados nombres de la generación del 98. Dos años más tarde publicó otro escrito en *La Lectura* y empezó a colaborar, de una manera más regular, en "Los lunes de *El Imparcial*". En 1904 (el 15 de diciembre) presentó su examen de doctorado en filosofía, en la misma Facultad de Madrid, con una memoria titulada *Los terrores del año mil. Crítica de una leyenda*.⁵³

Al tiempo que realiza estas tareas, inicia su entrenamiento como profesor en los colegios particulares madrileños, con unas clases de literatura que consigue por intervención de Navarro Ledesma.⁵⁴

Para el año siguiente Ortega se encuentra estudiando en Alemania. El 9 de abril de 1905 se inscribe en la Universidad de Leipzig, de la que se retira con certificado el 2 de noviembre de ese mismo año. Marrero cree que Ortega fue a esa Universidad atraído por el prestigio de Guillermo Wundt y que asistió a sus cursos sobre psicología e historia de la filosofía, aunque el expediente universitario del joven madrileño re-

⁵¹ I, 125.

⁵² Estas afirmaciones de Ortega sobre Maeztu son de un brindis en un banquete al escritor vasco en diciembre de 1910. *El Imparcial* del 12 de diciembre de ese año recogió en su información un resumen del brindis de Ortega, que cita el Padre Iriarte en la página 64 de su libro.

⁵³ Formaron el Tribunal de ese examen los doctores: Juan Ortega y Rubio, presidente; Eduardo de Hinojosa, Cayo Ortega Mayor, Andrés Ovejero, vocales; y Alejo García Moreno, secretario.

⁵⁴ Véase la entrevista publicada por Enrique González Fiol en una revista de Madrid y reproducida en *Repertorio Americano*, San José de Costa Rica, núm. 21, tomo 8 de 11 de agosto de 1924. Véase también la nota sobre Ortega en la misma publicación, núm. 12, tomo 4 de 12 de junio de 1922, que se titula *La "primera peseta" de Ortega y Gasset*.

gistra solamente la matrícula de los siguientes cursos: uno de *Ética filosófica* del doctor Lipps; otro de *Introducción al griego* que dictaba el doctor Hermann Mirsch; además de dos cursos especializados de ciencias, uno sobre *Histología general* a cargo del doctor Hild, y el otro titulado *Coyunturas y ligamentos*, como parte de un curso general de anatomía sistemática del hombre.⁵⁵

También fue en Leipzig donde el joven Ortega, en sus conversaciones con un estudiante alemán, pudo comparar la "dureza de las costumbres" y las características de la sociedad española, tan "poco diferenciada", con la sociedad alemana, en que se dan un mayor número de funciones sociales.⁵⁶

Vuelve Ortega a Madrid especialmente a participar en las oposiciones para obtener una beca con que volver a Alemania a efectuar estudios sobre "Prehistoria del criticismo filosófico", beca que le concede el Ministerio de Instrucción Pública.⁵⁷ Terminada la pensión, el estudiante tenía que presentar un estudio referente a sus trabajos realizados en el extranjero. Cumpliendo esta obligación, el joven doctor presentó a su vuelta de Alemania la memoria *Descartes y el método trascendental*.

Aunque la real orden que concede la pensión señala a Berlín como el lugar en que debían efectuarse los estudios, Ortega ingresó a la Universidad de Marburgo el 17 de noviembre de 1906 y allí permaneció hasta el 2 de agosto de 1907. Después regresó a España, terminando así su vida estudiantil.

El lapso intermedio entre la salida de Leipzig y la entrada en Mar-

⁵⁵ En Leipzig como en las otras universidades podía asistir un alumno a los seminarios de investigación y a algunos otros cursos, sin matrícula y, por tanto, sin dejar constancia en el registro de la Universidad.

⁵⁶ Del ensayo en que Ortega ha hecho esas comparaciones tomamos estas frases: "Hace algunos años salí yo un día huyendo del achabacanamiento de mi patria, y como un escolar medieval llegué otro a Leipzig, famosa por sus librerías y su Universidad." II, 116.

⁵⁷ La real orden a favor de Ortega decía lo siguiente: "Ilmo. Sr.: De acuerdo con lo preceptuado por el Real decreto de 8 de mayo de 1903, y con lo propuesto por el Tribunal de oposiciones, S. M. el Rey (Q.D.G.) ha tenido a bien conceder a D. José Ortega y Gasset una pensión de 4,500 pesetas para ampliar estudios en el extranjero, que comenzará en 1º de octubre del corriente año y terminará en 30 de septiembre de 1907, abonable por meses vencidos y sin otro justificante que la certificación del cónsul español en que se acredeite la residencia del pensionado, el cual efectuará en Berlín estudios sobre 'Prehistoria del criticismo filosófico'. De Real orden lo digo a V. I. para su conocimiento y demás efectos. Dios guarde a V. I. muchos años. Madrid, 6 de junio de 1906..."

El Tribunal de oposiciones a que se refiere la Real orden se integró por los señores: Francisco Fernández y González, Nicolás Salmerón, Antonio Hernández Fajarnés, Manuel Salas, Adolfo Bonilla, Manuel B. Cossío y Antonio González Garbín.

burgo, lo pasó Ortega en Berlín, salvo el tiempo de su viaje a Madrid y el de algún paseo por otras ciudades de Alemania.⁵⁸ Es seguro que cursó seminarios en la Universidad de la capital alemana, aunque Marrero no encontró ningún comprobante escolar. Pero el joven doctor español no halló en Berlín lo que quería: "Yo fui a Alemania —escribió años más tarde—, para henchir de idealismo algunos tonelillos y nunca olvidaré los trabajos que me costó dar con el manantial."⁵⁹ El manantial no estaba en la Universidad berlinesa, y Ortega no encontró en ella ninguna figura filosófica atrayente, según ha dicho: "Cuando en 1906 estudiaba yo en Berlín, no había en las cátedras de aquella universidad ninguna gran figura de la filosofía. Daba la casualidad de que Dilthey desde unos años antes había dejado de explicar sus lecciones en el edificio universitario y sólo admitía a su enseñanza, que practicaba en su propia casa, unos cuantos estudiantes especialmente preparados."⁶⁰

En 1906 enseñaban en Berlín, además de Dilthey, Simmel, Paulsen, Riehl y Dessoir (filosofía e historia de la cultura); Wölfflin (historia del arte); Harnack y Mueller (teología); Eduardo Meyer (historia); Hirschfeld (arqueología); Planck (mecánica teórica); y Stumpf (psicología).

Pero Ortega vio en Marburgo el manantial en que podía llenar sus "tonelillos de idealismo". Enseñaba en aquella pequeña ciudad gótica "el gran Hermann Cohen",⁶¹ la personalidad más importante del movimiento neokantiano. Con él cursó Ortega, según los registros escolares del semestre de invierno de 1906-1907, *Sistema kantiano, Ética y Estética*, además de un *Seminario de filosofía*. En el mismo lapso cursó con Paul Natorp, el otro gran maestro de Marburgo, *Psicología general y Pedagogía general*, además de los seminarios sobre las mismas materias. En el semestre de verano de 1907 sólo se matriculó el joven Ortega en *Historia de la filosofía moderna*, con Cohen, pero es seguro que trabajó en otros seminarios.

La estancia en esta ciudad ha sido para Ortega un acontecimiento definitivo de su vida intelectual y como tal lo recordaba en 1915: "Por circunstancias personales, yo no podré mirar nunca el paisaje del Escorial

⁵⁸ En 1906 visitó Ortega Nuremberga. En ese año escribió *Las fuentecitas de Nuremberga*.

⁵⁹ Del ensayo *Las dos Alemanias*, citado por Iriarte en la pág. 40.

⁶⁰ VI, 171.

Domingo Marrero asegura que según los catálogos de la Universidad de Berlín, en el semestre de invierno de 1905-1906, Dilthey explicó Historia General de la Filosofía y dio un Seminario sobre la *Critica de la razón pura*. Simmel explicó, en el mismo semestre Psicología Social y Filosofía del Siglo xix. En el semestre de verano de 1906 Dilthey explicó Filosofía Sistemática; Simmel, Filosofía Griega e Implicaciones Sociales e Históricas de la Filosofía; Paulsen, Filosofía Contemporánea; Riehl, Filosofía de Kant y Seminario sobre Nietzsche y Schopenhauer.

⁶¹ Así lo llamaba Ortega en 1917. II, 138.

sin que vagamente, como la filigrana de una tela, entrevea el paisaje de otro pueblo remoto y el más opuesto al Escorial que quepa imaginar. Es una pequeña ciudad gótica puesta junto a un manso río oscuro, ceñida de redondas colinas que cubren por entero profundos bosques de abetos y de pinos, de claras hayas y bojes espléndidos.

"En esta ciudad he pasado yo el equinoccio de mi juventud: a ella debo la mitad, por lo menos, de mis esperanzas y casi toda mi disciplina. Ese pueblo es Marburgo, de la ribera del Lahn." ⁶²

A Madrid vuelve Ortega a fines de 1907 y comienza propiamente su actividad profesional. Interviene en la fundación de la revista *Faro*, cuyo primer número aparece el 23 de febrero de 1908, dirigida por Bernardo Rengifo y Tercero, en la que se agrupaban los nombres de los escritores del '98. En esa revista colabora Ortega asiduamente, sin dejar de publicar nuevos artículos en *El Imparcial*. Y en junio de 1908 es nombrado, por Real Orden, profesor de la Escuela Superior del Magisterio en las cátedras de *Psicología, Lógica y Ética*, a propuesta unánime de la Junta Central de Primera Enseñanza, de la Real Academia de Ciencias Políticas, del Consejo de Instrucción Pública y de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central.⁶³

Para octubre del mismo año el joven profesor participa en el Congreso Científico de Zaragoza, que organiza la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias. En su intervención utiliza el estudio de pensionado, *Descartes y el método trascendental*, al que añade una pequeña introducción especial.

Estos primeros años en que Ortega comienza su trabajo de profesor, son también de intensa actividad pública. Con artículos y conferencias interviene constantemente en los asuntos nacionales. En 1907 escribe contra el ministro La Cierva, entonces empeñado en la "reforma de las costumbres

⁶² II, 552.

Muchos años más tarde dirá Ortega que "debe a Alemania las cuatro quintas partes de su haber intelectual..." IV, 347.

⁶³ "Resultando que los cuatro citados centros —dice la real orden—, proponen únicamente para el expresado cargo a D. José Ortega y Gasset, doctor en Filosofía y Letras, con nota sobresaliente, sin pertenecer en la actualidad al Profesorado oficial, pensionado, por oposición, para ampliar los estudios de Filosofía en Alemania, donde ha seguido dos cursos en los Seminarios de Leipzig, Berlín, Marburgo, y autor de una Memoria sobre *Descartes y el método trascendental*.

"S. M. el Rey (Q.D.G.) ha tenido a bien nombrar a D. José Ortega y Gasset Profesor numerario de Psicología, Lógica y Ética, de la Escuela Superior del Magisterio, con sueldo de 4,500 pesetas.

"De Real orden lo digo a V. I. para su conocimiento y demás efectos. Dios guarde a V. I. muchos años. Madrid, 24 de junio de 1908 R. San Pedro. Señor Subsecretario de este Ministerio."

Citada por Iriarte, págs. 53-54.

públicas". En 1908 sostiene con Maeztu una polémica en torno al problema de España y discute con Maura y Gamazo sobre el liberalismo español. Por los mismos problemas de España tiene con Unamuno un encuentro periodístico en 1909, y al año siguiente escribe elogiosamente de Pablo Iglesias y Francisco Giner de los Ríos, y publica un artículo contra Menéndez Pelayo con motivo de los ataques de éste a la enseñanza laica. En ese mismo año interviene en la fundación de la revista *Europa*, cuyos propósitos expone él mismo en un artículo breve.

A la muerte de Nicolás Salmerón, Ortega participa en las oposiciones organizadas para cubrir la vacante cátedra de Metafísica de la Universidad Central de Madrid, obtiene los votos favorables del Tribunal Calificador y del Consejo de Instrucción Pública y una nueva real orden lo nombra catedrático de la Universidad el 25 de noviembre de 1910.⁶⁴ El nuevo cargo académico no impidió al joven profesor continuar con sus clases en la Escuela Superior del Magisterio, para lo cual solicitó y obtuvo permiso especial.⁶⁵

Los periódicos de la época, celebraron en sus informaciones jubilosamente la llegada del joven publicista a la cátedra de la Universidad. Alguno de ellos señala el día del nombramiento como "día de fiesta mayor para la ciencia y la pedagogía española" y otros varios saludan "en nombre de la opinión pública" al profesor de 27 años de edad.⁶⁶

De la labor de Ortega como maestro en sus años jóvenes hemos dicho algo en páginas anteriores. Es suficiente añadir ahora que fue principalmente a través de su cátedra de Metafísica como Ortega dio a conocer en España la filosofía de Marburgo y se dio a conocer él mismo como neokantiano, aunque después haya evolucionado en un sentido personal.⁶⁷

⁶⁴ El Tribunal Calificador estuvo integrado por los señores: Eduardo Sanz y Escartín, presidente (consejero de Instrucción Pública); Francisco Fernández y González; José de Castro y Castro; Luis Simarro; Adolfo Bonilla y San Martín; José Caso y Blanco; Alberto Gómez Izquierdo.

⁶⁵ La real orden, citada por Iriarte, que concede ese permiso dice: "Nombrado el profesor de Psicología, Lógica y Ética de la Escuela Superior del Magisterio, D. José Ortega y Gasset, en virtud de oposición, catedrático de Metafísica de la Universidad Central, y teniendo en cuenta el perjuicio que se irrogaría a los alumnos a quienes venía explicando en dicha Escuela. S. M. el Rey (Q.D.G.) ha tenido a bien aceptar el ofrecimiento del Sr. Gasset de seguir desempeñando la citada asignatura sin percibir sueldo asignado a la misma y hasta nueva resolución."

La real orden que nombra a Ortega profesor de la Universidad le concede "un sueldo anual de 4,500 pesetas". Unos meses antes de este nombramiento —el 7 de abril de 1910—, Ortega había contraído matrimonio en la ciudad de Madrid con Rosa Spottorno y Topete.

⁶⁶ Las palabras citadas son de *El Liberal* del 12 de noviembre. Iriarte cita además la nota de *El Imparcial* y la de *Nueva España*.

⁶⁷ Ortega "introdujo en España el neokantismo marburguense dando así lugar al primer movimiento kantiano español...", nos dice J. V. Viqueira en: *La filo-*

Las primeras vacaciones de profesor de la Universidad las emplea Ortega en un viaje a Alemania y a Italia. A Italia fue a visitar Bolonia, y aprovechando este viaje fue "cinco días a Florencia para ver una vez siquiera en la vida al 'pensoso duca' que esculpió Miguel Angel y saludar al paso con veneración la quinta medicea donde solía reunirse la Academia Florentina".⁶⁸ A Alemania fue Ortega a Marburgo, a visitar a Hermann Cohen. De las conversaciones con su maestro alemán en este viaje, nos ha hablado después dos veces en su obra escrita. En 1915 dice: "Recordaba que hace unos cuatro años pasé un estío en ese pueblo gótico junto al Lahn. Estaba entonces Hermann Cohen, uno de los más grandes filósofos que hoy viven, escribiendo su Estética. Como todos los grandes creadores, es Cohen de temple modesto, y se entretenía discutiendo conmigo sobre las cosas de la belleza y del arte. El problema de qué sea el género 'novela' dio sobre todos motivo a una ideal contienda entre nosotros. Yo le hablé de Cervantes. Y Cohen entonces suspendió su obra para volver a leer el *Quijote*. No olvidaré aquellas noches en que sobre los boscajes el alto cielo negro se llenaba de estrellas rubias e inquietas, temblorosas como infantiles entrañuelas. Me dirigía a casa del maestro, y le hallaba inclinado sobre nuestro libro, vertido al alemán por el romántico Tieck, y casi siempre, al alcanzar el rostro noble, me saludaba el venerado filósofo con estas palabras..."⁶⁹

En Marburgo estuvo Ortega, pues, con alguna calma. Allí están fechados —septiembre de 1911—, dos ensayos que por aquel año publicó.

De vuelta a su patria, el joven pensador continúa sus actividades académicas y su tarea de publicista. En 1913 lo encontramos como Secretario del Congreso Científico de Madrid (del 15 al 21 de julio), organizado por la Asamblea Española para el Progreso de las Ciencias. En este congreso se encarga del discurso inaugural y, además, presenta un trabajo titulado *Sensación, construcción, intuición*.

Las actividades de los años inmediatamente siguientes, que ya no pertenecen a la juventud, sino a aquella etapa de la vida que el propio Ortega ha llamado de *iniciación*, no nos interesan aquí más que en una pequeña parte. El año de 1914 Ortega hace su entrada grande en la vida política del país con la organización de la Liga de Educación Política Española, fundación suya, a nombre de la cual pronuncia el 23 de marzo la conferencia *Vieja y nueva política* en el teatro de la Comedia. Esta *sofía española y portuguesa en el siglo XIX y comienzos del siglo XX; en la traducción española de la Historia de la filosofía de Karl Vorländer*. Edit. F. Beltrán, Madrid, 1921. También José Ingenieros cita a Ortega "cabeza del neokantismo en España", en su libro *La cultura filosófica en España. Colección Cervantes*, 1916.

⁶⁸ I, 529.

⁶⁹ II, 552-553. A las mismas conversaciones se refiere Ortega en II, 433.

conferencia, impresa después con el *Prospecto* de la Liga escrito por el mismo Ortega y de la que nos ocuparemos en otro lugar, tuvo profundas resonancias en amplios círculos del sector de la nación española a que estaba dirigida y dejó acuñada la expresión "vieja política", para el vocabulario de la Prensa y para el de las gentes dedicadas a la política, con que se designaría la obra de la Restauración, de la Regencia y del reinado de Alfonso XIII.⁷⁰

En este mismo año Ortega publica su primer libro que junto con la conferencia citada y otro ensayo forman toda su producción del año de 1914, que queda fuera de los límites de nuestra investigación.⁷¹ El éxito de este primer libro es muy conocido para que haya que insistir en él; baste recordar que una de sus consecuencias en el orden académico fue la invitación que se hizo a su autor para formar parte de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, el 22 de noviembre del mismo año de su publicación. Al terminar su mocedad Ortega se ha convertido ya, como dice el Padre Iriarte, en una "figura nacional".

10) A continuación colocamos el índice de los trabajos orteguianos de la época de "mocedades" con sus datos de publicación. Se incluyen también aquellas conferencias no publicadas de las que tenemos noticia. Todo aquello que no se ha recogido en la edición de *Obras Completas* que utilizamos, lleva indicación especial.

1902

"Glosas." *Vida Nueva*. 1º de diciembre.

1904

"Dos cartas a Unamuno." (No publicadas en O. C.) publicadas por

⁷⁰ Al día siguiente de la conferencia informaba *El Imparcial*, citado por Iriarte, "A oír su elocuente voz, mensajera de nuevas orientaciones en lo que toca a nuestra vida pública, y propugnadora, no sólo de un cambio radical en nuestros procedimientos, sino también de una total renovación de nuestra existencia política, acudieron, como presumíamos, nutridas representaciones de lo más granado de nuestra intelectualidad y de los elementos que más activa intervención tienen en la actualidad del Estado..."

⁷¹ El otro escrito de este año es el *Ensayo de estética a manera de prólogo*, para el libro de José Moreno Villa titulado *El pasajero*. El ensayo *Muerte y resurrección* aparece fechado en 1914 en una edición popular de varios escritos de Ortega reunidos bajo el título de *Notas* (cuarta edición, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1946). Pero la edición de *Obras Completas* de la Revista de Occidente señala el año de 1917 (II, 150); a ella nos atenemos.

De los escritos de 1914 no nos ocuparemos propiamente en esta investigación, pero no hay ningún inconveniente para que sean usados como cualquier otro documento histórico de la época.

Unamuno en *Almas de jóvenes*, artículo recogido en el V volumen de *Ensayos* de la Residencia de Estudiantes. Hay reimpresión de este volumen bajo el título *Almas de jóvenes*. Espasa Calpe Argentina, Buenos Aires, 1944. La primera carta tiene fecha 6 de enero, la segunda no tiene, pero es de fecha cercana.

“La Sonata de estío, de don Ramón del Valle-Inclán.” *La Lectura*. Febrero.

“El poeta del misterio.” *El Imparcial*. 14 de marzo.

“El rostro maravillado.” *El Imparcial*. 25 de julio.

“Las ermitas de Córdoba.” Probablemente escrito en el verano.

Los terrores del año mil. Crítica de una leyenda. Memoria escrita para obtener el grado de doctor en la Facultad de Filosofía y Letras, y leída el 15 de diciembre. Impresa en Madrid por el Establecimiento tipográfico de “El Liberal” en 1909. 58 páginas (no incluida en O. C.).⁷²

1906

“La ciencia romántica.” *El Imparcial*. 4 de junio.

“Las fuentecitas de Nuremberga.” *El Imparcial*. 11 de junio. Recogido en el volumen de Espasa-Calpe, Argentina, titulado *Moceadas*, Buenos Aires, 1941. (No incluido en O. C.)

“Moralejas.” *El Imparcial*. 6 y 13 de agosto y 17 de septiembre.

“Canto a los muertos, a los deberes y a los ideales.” *El Imperial*. 14 de septiembre.

1907

“Reforma del carácter, no reforma de las costumbres.” *El Imparcial*. 5 de octubre. (No incluido en O. C.) (1)

“Sobre los estudios clásicos.” *El Imparcial*. 28 de octubre.

“Teoría del clasicismo.” *El Imparcial*. 18 de noviembre y 2 de diciembre.

⁷² Este trabajo, y los que en adelante se señalan con el número (1), no han podido ser estudiados por encontrarse en ediciones difíciles de conseguir. Las referencias que hacemos de ellos en los lugares correspondientes están fundadas en los fragmentos conocidos por las citas que en esos mismos lugares se indican. Los discursos y conferencias nunca publicados se señalan con el mismo número (1), y las leves afirmaciones que sobre ellos se hacen en esta investigación se refieren a lo que indica el título con que se anunciaron o a las informaciones que se señalan en los lugares pertinentes.

De los 77 trabajos de que tenemos noticia hay que descontar los no publicados: cuatro conferencias, un discurso y un brindis. De los 71 restantes sólo figuran en la edición de *Obras Completas* de la Revista de Occidente 56. Nosotros hemos podido consultar los textos íntegros de algunos más y los fragmentos citados de muchos otros.

1908

- "Viaje a España en 1718." *El Imparcial*. 13 de enero.
- "Las dos Alemanias." *El Imparcial*. 19 de enero. (No incluido en O. C.) (1)
- "Pidiendo una biblioteca." *El Imparcial*. 21 de febrero.
- "La reforma liberal." *Faro*. 28 de febrero. (No incluido en O. C.) (1)
- "La conservación de la cultura." *Faro*. 8 de marzo. (No incluido en O. C.) (1)
- "La moral visigótica." *Faro*. 10 de mayo. (No incluido en O. C.) (1)
- "A Aulard: *Taine, historien de la révolution française*." *El Imparcial*. 11 de mayo.
- "Sobre *El Santo*." Junio.
- "¿Hombres o ideas?" Junio.
- "El sobrehombre." *El Imparcial*. 13 de julio.
- "Meier-Graefe." *El Imparcial*. 19 de julio.
- "Asamblea para el progreso de las ciencias." *El Imparcial*. 27 de julio y 10 de agosto.
- "Algunas notas." *Faro*. 9 de agosto.
- "La cuestión social." *El Imparcial*. 27 de agosto. (No incluido en O. C.) (1)
- "Sobre un discurso de Unamuno." *El Imparcial*, probablemente en agosto o primera mitad de septiembre. No conocemos el título exacto del artículo que cita el propio Ortega en I, 117. (No incluido en O. C.) (1)
- "Sobre una apología de la inexactitud." *Faro*. 20 de septiembre.
- "Descartes y el método trascendental." Recogido en el volumen VI del *Congreso de Zaragoza, 1908*. Impreso en 1910. Ortega presentó su trabajo en la reunión del 26 de octubre. (No incluido en O. C.) (1)

1909

- "Renán." *El Imparcial*. Abril.
- "Una fiesta de paz." *El Imparcial*. 5 de agosto.
- "Al margen del libro *Los iberos*." Agosto. (No incluido en O. C.) Recogido en *Mocedades*, el volumen de Espasa-Calpe, Argentina.
- "Unamuno y Europa, fábula." *El Imparcial*. 27 de septiembre.
- "Los problemas nacionales y la juventud." Conferencia no publicada, pronunciada en *El Ateneo* el 15 de octubre. (1)
- "La ciencia y la religión como problemas políticos." Conferencia no publicada, pronunciada en la Casa del Partido Socialista el 2 de diciembre. (1)

1910

- "Catecismo para la lectura de una carta." *El Imparcial*. 10 de febrero.
 (No incluido en O. C.) (1)
- "La teología de Renán." *Europa*. 20 de febrero.
- "España como posibilidad." *Europa*. 17 de febrero.
- "La pedagogía social como programa político." Conferencia leída en la Sociedad "El Sitio" de Bilbao el 12 de marzo y recogida en el libro *Personas, obras, cosas*.
- "Nueva revista." *El Imparcial*. 27 de abril.
- "¿Una exposición Zuloaga?" *El Imparcial*. 29 de abril.
- "Pablo Iglesias." *El Imparcial*. 13 de mayo. (No incluido en O. C.) (1)
- "La epopeya castellana por R. Menéndez Pidal." *Europa*. 22 de mayo.
- "Adán en el paraíso." *El Imparcial*. Mayo-agosto.
- "Viaje de España." Junio.
- "Planeta sitibundo." *El Imparcial*. 25 de julio y 1º de agosto.
- "Shylock." Julio.
- "Una polémica." *El Imparcial*. 19 de septiembre y 6 de octubre.
- "Al margen del libro A. M. D. G." *El Imparcial*. 28 de diciembre.
- "En un banquete en honor de Ramiro de Maeztu." Brindis no publicado, pronunciado el 11 de diciembre. (1)
- "Una primera vista sobre Baroja." Escrito en 1910. Publicado más tarde en *La Lectura*, en 1915.
- "Al margen del libro Colette Baudoche de Maurice Barrès." Publicado en 1910, no sabemos la fecha exacta.
- "Pathos del sur." Probablemente de este mismo año y de fecha cercana, aunque posterior, al ensayo anterior.

1911

- "En la muerte de Costa." No sabemos la fecha ni el título exactos de este escrito, seguramente anterior a febrero de 1911. (No incluido en O. C.) (1)
- "Vejamen del orador." Enero.
- "Observaciones." *El Imparcial*. 5 de marzo.
- "Libros de andar y ver." *El Imparcial*. 31 de mayo, 4 y 14 de junio.
- "Arte de este mundo y del otro." *El Imparcial*. 24 y 31 de julio, 13 y 14 de agosto.
- "Problemas culturales." *La Prensa*. (Buenos Aires.) 15 de agosto.
- "Alemán, latín y griego." *El Imparcial*. 10 de septiembre.
- "Una respuesta a una pregunta." *El Imparcial*. 13 de septiembre. Este ensayo fue escrito el día 4 del mismo mes en Marburgo.

- “La Gioconda.” Escrito en Marburgo en el mes de septiembre. Publicado el 15 de octubre en *La Prensa*.
- “La estética del *Enano Gregorio el botero*.” Publicada en 1911, no sabemos la fecha, pero seguramente fue escrito con posterioridad al ensayo anterior.
- “Psicoanálisis, ciencia problemática.” Publicado en 1911 en *La Lectura*, no sabemos la fecha exacta.
- “Tres cuadros del vino.” Publicado en 1911, no sabemos la fecha exacta.
- “Tierras de Castilla.” Publicado en 1911, no sabemos la fecha exacta.
- “El pensamiento matemático.” Conferencia no publicada. Dictada en el *Ateneo de Madrid*, en 1911, no sabemos ni el título ni la fecha exacta. (1)

1912

- “El realismo en pintura.” Junio.
- “Nuevo libro de Azorín.” *El Imparcial*. 11 de julio.
- “Los versos de Antonio Machado.” Julio.
- “El renacimiento de la metafísica.” Ciclo de conferencias no publicadas. Dictadas en el Ateneo en 1912. No sabemos ni el título ni la fecha exactos. (1)

1913

- “Sobre el concepto de sensación.” *Revista de Libros*, junio, julio y septiembre.
- “Sensación, construcción, intuición.” *Congreso de Ciencias de Madrid* del 15 al 21 de junio. Tomo I, Sección 6^a. Ciencias históricas, filosóficas y filológicas. (No incluido en O. C.) (1)
- “Discurso inaugural.” No publicado. Pronunciado en el Congreso de Ciencias de Madrid el 15 de junio. (1)
- “Fiesta de Aranjuez en honor de Azorín.” Discurso pronunciado en Aranjuez el 23 de noviembre y publicado en 1915, junto con otros trabajos de otros autores en un pequeño volumen de la Residencia de Estudiantes que lleva el mismo título del discurso.
- “Fiesta de Aranjuez en honor de Azorín.” Carta a Roberto Castroviudo de la misma fecha del discurso anterior y publicada en el mismo volumen.

II. EL PROBLEMA DE ESPAÑA

1. CASTICISMO

1) El problema de España, tema central en todos los escritores españoles al principio del siglo, aparece en las páginas de Ortega en enero de 1904, en un par de cartas privadas dirigidas a Miguel de Unamuno. En la primera carta, Ortega se refiere al ambiente intelectual español que se caracteriza por un "personalismo" contrario a las necesidades culturales del país. Según dice, fuera de unos cuantos, los demás personajes del mundo intelectual, guiados por un misticismo español clásico, quieren fabricar ideologías sin datos de la realidad y sin ideas, como si no hiciera falta saber para pensar; todos en espera del genio que en un momento haga claridad sobre los problemas de España. Y del genio piensa Ortega lo que Ganivet: levantaría a España un momento, pero al desaparecer volvería todo a hundirse sin haber adelantado nada.¹

Los "señores de treinta años", agrega Ortega refitiéndose tal vez a los escritores del 98, han hecho una irrupción de bárbaros en estos campos de las ideas y su tarea, a pesar del valor intelectual, ha sido negativa por falta de la disciplina y la capacidad de renunciamiento necesarios para las tareas en común.²

Unamuno invita a Ortega a publicar estos pensamientos sobre la situación intelectual española, pero éste se niega alegando que no es tiempo todavía, que una exposición falta de madurez podría invalidar las ideas en el caso de que éstas fueran dignas de consideración. Y como el profesor de Salamanca solicita a su joven amigo permiso para reproducir la carta en un ensayo sobre la juventud española, responde éste que para restar carácter personal a la carta y darle fuerza representativa, se advierta en el ensayo que se presenta el documento como la confesión de un

¹ "Acaso me diga usted —escribe Ortega a Unamuno— que no hace falta saber para pensar; pero le he de confesar que ese misticismo español clásico que en su ideario aparece de cuando en cuando no me convence..." Véase el Vol. I de los *Ensayos* de Unamuno editados por Aguilar, Madrid, 1951, págs. 538-539.

En esa misma página dice Ortega: "Prefiero para mi patria la labor de cien hombres de mediano talento, pero honrados y tenaces, que la aparición de ese genio." Palabras que recuerdan otras de Menéndez Pelayo que prefiere doscientos sabios modestos a un solo genio en *La ciencia española*. Véase la pág. 246 del Vol. I, Emecé Editores, Buenos Aires. De Ganivet véase el *Idearium español*, especialmente pág. 234 del Vol. I de *Obras Completas* editadas por Aguilar, Madrid, 1943.

² Unamuno: *Ensayos*, Vol. I, pág. 545.

joven de 20 años cuya curiosidad intelectual ha comenzado al tiempo de "la gran caída de hojas de la leyenda patria".³

De estas cartas podemos sacar en limpio algo muy importante: Ortega está inseguro de algunas de sus ideas y no quiere expresarlas públicamente porque las supone faltas de madurez. Pero de lo que sí está seguro, es de la gravedad y autenticidad de los problemas españoles que le preocupan, y por eso considera que sus pensamientos inmaduros pueden alcanzar un valor representativo, convertirse en un hecho sugestivo para que Unamuno hable del alma social de España. Sin embargo, ya en las cartas nos ha dado una descripción de la vida intelectual española, cuyos rasgos principales —el personalismo, el misticismo, la falta de disciplina y la incapacidad para la colaboración— volveremos a hallar en escritos posteriores. La descripción, por otra parte, está expresada en un tono condenatorio que alcanza al propio Unamuno, si bien recoge pensamientos bastante comunes entre autores españoles de la época muy frecuentados por Ortega: Menéndez y Pelayo, Ganivet y el mismo Unamuno.⁴

Como el joven pensador cree que aún no es tiempo de exponer sus ideas, se cuida de darlas a la publicidad, y en los escritos de estos años no se encuentra esta preocupación convertida en tema hasta 1906. Antes de esta fecha los ensayos tratan temas literarios y solamente se pueden hallar en ellos frases aisladas, afirmaciones de muy escasa importancia sobre la patria. Estas frases revelan, sin embargo, el estado de espíritu del escritor

³ Vol. citado, pág. 544.

⁴ Unamuno había descrito el individualismo español en un artículo de 1902 así titulado (págs. 439 ss. del Vol. I de sus *Ensayos*). También en sus escritos de 1895 *En torno al casticismo* (pág. 124 del mismo volumen). En el mismo lugar habla de la mística como filosofía castiza (pág. 100) y se muestra amigo de los libros y de las ideas (págs. 125 y 133). La acusación sería injusta si sólo se tuvieran en cuenta estos escritos, pero seguramente Ortega tiene presentes otros, por ejemplo: *La juventud intelectual española* de 1896 (Vol. citado, pág. 300); o *La vida es sueño* de 1898 (pág. 229), y *La ideocracia* de 1900 (págs. 247 ss.).

Ganivet alude a la falta de capacidad de asociación y al misticismo como rasgos del carácter español en el Cap. VI de *Granada la Bella*, y en *Idearium español* (págs. 119, 141 y ss.) Vol. I de *Obras Completas*.

Menéndez Pelayo llama a la mística filosofía popular española en *La ciencia española* (Vol. III, pág. 14, de la edición citada). En otro escrito no incluido en esa edición habla de la falta de continuidad de los esfuerzos en la ciencia española. Véase la *Antología del pensamiento de lengua española en la Edad contemporánea* de José Gaos. Editorial Séneca, México, 1945, en la pág. 869.

Los tres autores eran frecuentados de Ortega. De Unamuno no cabe duda alguna; de Menéndez Pelayo lo ha confesado él mismo con estas palabras escritas en 1914: "Cuando yo era muchacho leía, transido de fe, los libros de Menéndez Pelayo..." I, 341; en cuanto a Ganivet, sabemos que Ortega participó en 1902 (leyendo un fragmento de *Granada la Bella*) en el homenaje que el Ateneo de Madrid rindió al autor del *Idearium* y en que intervinieron además Unamuno, Azorín y Navarro Ledesma...

y delatan la acepción de ciertas notas del carácter español. En un lugar habla, por ejemplo, de "este país de las tristezas";⁵ en otro acepta: "La melancolía de nuestro misticismo, que es el pozo íntimo del alma española."⁶ Más allá escribe: "Si en España fuera la vida menos parduzca, menos severa y dolorosa, más sincera y ágil, en una palabra, más vida . . ."⁷ Pero el problema de España no se presenta todavía.

2) De vuelta de un primer viaje a Alemania, el joven que se negaba a publicar sus ideas sobre España, se atreve a hacerlo en un artículo periodístico de junio de 1906. En este ensayo, escrito con motivo del *Diccionario del Quijote* de Julio Cejador y titulado *Ciencia romántica*, se expresan pensamientos que se anudan claramente con los de la primera carta a Unamuno. (Se señala como rasgo característico de la vida española el individualismo, que estorba la verdadera colaboración, y se llama la atención sobre la necesidad de considerar que todas las acciones de los españoles tienen una dimensión común: lo nacional.) Y habrá, por tanto, una manera nacional de mirar las cosas. En apoyo de esto escribe Ortega unas palabras que descubren claramente la influencia de un libro de Natorp: "El individuo no ha existido nunca: es una abstracción. La humanidad no existe todavía: es un ideal. En tanto que vamos y venimos, la única realidad es la nación, nuestra nación; . . .".⁸ La manera nacional de considerar los problemas es solamente un intento de oponerse al individualismo —no a Europa.

La segunda parte del ensayo agrega una notable novedad. Los señalados rasgos de la vida española que hasta ahora habían parecido como defectos menesterosos de enmienda, se encuentran aquí seguidos de argumentos que intentan darles amplia justificación. Ortega hace una comparación de la ciencia alemana y francesa con la ciencia española y marca como características de esta última una serie de notas que se explican en último término por lo extremoso del clima y por la "raza" española, que no puede llevar una vida continua y razonable. De aquí que en España —nos dice, siguiendo la opinión de Ganivet—, no haya propiamente ciencia, aunque sí haya hombres de ciencia; la ciencia española es indisciplinada, bárbara, mística y errabunda: es ciencia romántica. Al contrario, en Alemania y Francia hay una ciencia clásica.⁹

En cuanto al problema de España, afirma Ortega la necesidad de la ciencia, pero las consideraciones anteriores le llevan a aclarar que lo que hace falta en España no es la ciencia alemana o francesa, sino la ciencia

⁵ I, 21.

⁶ I, 31.

⁷ I, 34.

⁸ I, 38-39. Véase el cap. VIII.

⁹ I, 40-42. Véase cap. IV, núm. 2, especialmente nota 8.

española tal como se ha caracterizado, porque otra cosa equivaldría a mejorarnos "trastocándonos la enjundia", "haciéndonos otros".¹⁰

Anotemos, en primer lugar, que Ortega admite ciertos modos de ser como esencialmente españoles, modos de ser que en parte coinciden con sus afirmaciones anteriores: misticismo, personalismo, indisciplina, falta de colaboración, etc. Pero si en las cartas a Unamuno estos rasgos aparecían como censurables, se presentan ahora como debiendo ser defendidos y potenciados. ¿Qué efecto ha producido en el estudiante español la estancia en la universidad de Leipzig? Probablemente ha encontrado Ortega en Alemania que los problemas que a diario discuten los publicistas españoles no tienen cabida en el cuadro de las disciplinas científicas y filosóficas, es decir, que para esta ciencia universal no existe España ni los hombres de ciencia españoles, y su primera reacción ha sido aceptar las observaciones de Ganivet para afirmar con todas sus fuerzas lo que niegan y desatienden Alemania y Francia. Y en esta defensa va más allá que Unamuno y que el mismo Menéndez y Pelayo que pasaba por el mayor defensor del pensamiento nacional y castizo.¹¹ Más tarde, Ortega confesará que esta afirmación de la ciencia española era provocada por el sentimiento de estar —como español— fuera de la trayectoria de la cultura.¹²

Días después, Ortega escribe *Las fuentecitas de Nuremberga*, una pequeña nota sobre la ciudad alemana que, según él, es un lugar de culto al dios del pasado. Poseen los alemanes —hombres de alma filológica y conservadora—, una virtud de que los españoles carecen a pesar de las apariencias: el amor al pasado. Y en España hace falta este amor, es indispensable que las viejas ciudades vuelvan a este culto del pasado, el pasado que los salvará del presente creando un robusto porvenir, y al lado de Toledo y de Córdoba empezarán a levantarse muchedumbres de fábricas.¹³

Al lado de la nota sobre la ciencia española y de este llamado al pasado de las ciudades, podemos colocar otra sobre poesía, escrita con el mismo espíritu. *Moralejas* es el título general del ensayo que se presenta como la confesión de un lector español que se acerca a la literatura

¹⁰ I, 41 y 43.

¹¹ Ni Menéndez Pelayo ni Unamuno hubieran aceptado para la ciencia una distinción fundada en las peculiaridades nacionales. Ambos la rechazaron expresamente, aunque Unamuno hace la distinción en arte y filosofía en *En torno al casticismo*. (*Ensayos*, Vol. I, págs. 30-34.) El texto de Menéndez y Pelayo puede verse en la *Antología del pensamiento de lengua española* de José Gaos, pág. 868.

¹² Sobre esta confesión véase el núm. 14 de este cap. Más adelante veremos también que Ortega reacciona de manera parecida frente a un libro sobre España de un viajero alemán. Véase el núm. 12 de este cap.

¹³ Pág. 22 y 26 de *Moedades*, el libro ya citado de Ortega.

de su país "lleno de sed de españolismo".¹⁴ Ortega pide a sus compatriotas que expongan sus ideas de la manera que les sea posible, cómo antes le pidió a él Unamuno, porque hace falta a España ese intercambio de visiones del mundo, hace falta intimidad en la vida intelectual, es decir, hace falta cultura. Es necesario provocar este canje de opiniones, porque "en un pueblo hay tanta mayor energía cuanto más grande diversidad de pareceres, sobre cosas nimias inclusive".¹⁵ De paso, se justifica con esto el autor, por tratar en sus ensayos temas tan variados.

La descripción que aquí encontramos de la vida española repite las mismas notas de las descripciones anteriores que ya conocemos, aunque ahora agrega Ortega algo más: dice que lo que ha llamado falta de capacidad para la colaboración no es un rasgo nuevo y tiene tal vez su origen en la soberbia o en alguna influencia derivada de la educación de los moros.¹⁶ Por los términos mismos que emplea, no parece que deje de ver en los resgos descritos un defecto que, aunque antiguo y explicable históricamente, resulta injustificado.

De la poesía, o más bien, de los poetas españoles de "los últimos diez años", Ortega dice, entre otras cosas, que se desentienden de los intereses humanos y nacionales para cuidarse tan sólo del virtuosismo, como sucede en todas las épocas de la decadencia, y les reprocha no haberse educado en el pesimismo de su época, no contagiarse de la tragedia española y de la amargura que ha inundado al país en esos diez años de su historia.¹⁷ Pienso el escritor que la poesía es una fuerza humana o mejor dicho *nacional*, su misión es forjar ideales y educar inteligencias, pero los poetas españoles faltan a esta alta misión y siguen las huellas de los escritores de la decadencia francesa. La parte final del ensayo *Moralejas* se titula "Pedagogía del paisaje", está escrita en forma de conversación y es una lección de "celtiberismo" a los poetas y en general a todos los españoles. A través de Rubín de Cendoya, un fantasma literario usado para expresar el pensamiento en diálogos, habla Ortega a sus compatriotas de las virtudes educativas del paisaje. Nada como el paisaje para enseñar *sinceridad* y *serenidad*, las máximas virtudes que en el hombre debe despertar la pedagogía; pero no basta un interés superficial, es preciso un interés moral e histórico que debe recaer sobre el paisaje.

Las montañas españolas no enseñan naturaleza propiamente tal, pero

¹⁴ I, 45.

¹⁵ I, 47.

Esta idea sugerida por Unamuno en 1904 (*Ensayos*, Vol. I, pág. 546). Se repetirá después. Será decisiva en los últimos escritos de este período y acabará por presentarse apoyada en pensamientos de Cohen. Véase núm. 20 de este cap.

¹⁶ I, 46.

¹⁷ I, 52.

Ortega se refiere expresamente a los poetas de una colección titulada "La corte

enseñan moral e historia, dos disciplinas indispensables a los españoles.¹⁸ Por el llamado a la sinceridad revela Ortega una vez más su decisión de continuar la línea de pensamiento de Unamuno; y además, sigue a todos los escritores del 98, al volver los ojos a las cosas propias y hacer tema de literatura y motivo de pensamiento el paisaje moral y natural de España.

2. EUROPEISMO

3) En 1907, cuando Ortega ha vuelto de un segundo año de estudios en Alemania, es cuando notamos un cambio importante en su manera de ver el problema español. Un artículo: *Reforma del carácter, no reforma de las costumbres*, escrito criticando la actuación del ministro La Cierva, es el que inicia una nueva fase del pensamiento orteguiano en lo que atañe a este tema.

Es seguro que ya no defiende el autor las características de la "ciencia española", que son las mismas que definen el carácter y toda la vida intelectual española, según sus propias observaciones, puesto que se propone iniciar su reforma. Advierte el título que una reforma no debe contentarse con serlo de las costumbres, sino que debe ser más radical aún.

Encontramos otra prueba de este cambio de la manera de ver los asuntos españoles en otro escrito posterior titulado *Sobre los estudios clásicos*. Un nuevo libro de D. Julio Cejador: *Nuevo método para aprender el latín*, sirve de pretexto a Ortega para hablar de los estudios clásicos, del humanismo y la cultura. El autor deja escapar algunas frases sobre Unamuno y anuncia la preparación de unos escritos polémicos contra el rector de Salamanca.¹⁹ Sin embargo, el cambio ideológico no se expresa

de los poetas", aunque no se ocupa de ellos individualmente. Sus palabras recuerdan en parte otras de Unamuno en *Ensayos*, Vol. I, pág. 548.

¹⁸ I, 57.

Unamuno habla de la sinceridad en todos sus ensayos. En cuanto al paisaje, había llamado la atención desde 1865. (*Ensayos*, Vol. I, pág. 136.) Sobre la generación del 98 y el paisaje, véase: Laín Entralgo: *La generación del noventa y ocho*. Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1947.

¹⁹ "Dejo para unas disputas que estoy componiendo contra la desviación 'africanista' inaugurada por nuestro maestro y morabito D. Miguel de Unamuno, la comprobación de este aserto mío: que el hombre nació en Grecia." I, 64.

La "desviación" de Unamuno está expuesta muy claramente en *Sobre la europeización (arbitrariedades)*, un ensayo de diciembre de 1906, recogido en *Ensayos*, Vol. I, pág. 901.

También Joaquín Costa oponía "europeización" de España a "africanización" o retroceso en muchos pasajes de su obra. Véase por ejemplo, *El programa de la revolución*, fechado en 1902 y recogido en el volumen *Los siete criterios de gobierno*, Biblioteca Costa, Madrid, 1914 (págs. 57 y 33).

con claridad, lo único que encontramos es la afirmación de la necesidad del estudio de las humanidades en España, de una manera más bien que polémica, conciliadora con las opiniones anteriores: el humanismo greco-latino —dice, por ejemplo— que es el clasicismo de las formas mediterráneas de la cultura, evitará que el realismo español se trivialice, aunque por otra parte las artes españolas son y deberán ser siempre realistas.²⁰ Con intención semejante se escriben dos artículos titulados *Teoría del clasicismo*. El amigo Rubín de Cendoya se presenta como un hombre conciliador que sabe "afirmar desde luego, junto al casticismo el clasicismo". Pero aquí hay algo más; Ortega cree observar en el ambiente intelectual español el comienzo de un cambio de "hábitos mentales", justamente el cambio que nosotros observamos en su persona y que él mismo proyecta sobre el ambiente intelectual de su país, si bien se dirige con preferencia a los jóvenes. Seguramente la estancia en Alemania ha provocado en Ortega esta muda de ideas —aún no expresadas totalmente— que le ha dado seguridad en sus convicciones y optimismo en el porvenir español. El optimismo lo declara expresamente y la seguridad se muestra en su manera de dirigirse a los jóvenes y en su declaración terminante de que ha dejado de ser casticista: "Yo he sido casticista —nos dice—, y hasta he dado a luz cierta confesión de celtiberismo a redropelo".²¹ Este casticismo es lo que caracteriza los escritos que hemos examinado en la primera parte de este capítulo.

Ahora las cosas han cambiado, Ortega considera que existe en España una fuerte corriente afirmadora de la casta y que la manera de enriquecer la conciencia nacional es oponerse a aquélla.] La razón es en verdad insuficiente, porque es sólo un pretexto para ocultarla. Las razones están en las cátedras y en los libros alemanes, son la enseñanza de esas "peregrinaciones por tierra de escitas". Sin embargo, parece que no está dispuesto todavía a romper públicamente con el casticismo y vuelve a prometer escribir sobre el asunto otro día, aunque las afirmaciones que hace sobre la historia y la cultura revelen ya el alto grado de firmeza de su pensamiento sobre el tema.²²

También trata el ensayo de las dos actitudes que podemos adoptar frente al pasado, una actitud pasiva, que parte de suponer lo realizado como perfecto y se reduce sólo a contemplarlo y a imitarlo, éste es el clasicismo romántico, reaccionario. A él se opone el clasicismo activo que lejos de afirmar algo histórico como definitivo sirve tan sólo como sugerencia para una mejora indefinida del hombre. La elección parece fácil, pero no lo es: la emoción romántica es una grave tentación aún en los

²⁰ I, 66.

²¹ I, 68-69.

²² I, 72.

ánimos clásicos puros, y más todavía si el mal es radical, es racial, como en el caso de España —según insinúa Ortega—, en que parece presentarse bajo la forma de casticismo. Es esto mismo lo que puede dar un sentido a la acción de los españoles para dominar “la bestia romántica” que en ellos habita;²³ y también, por supuesto, a la tarea de Ortega como publicista: combatir el romanticismo que habita en el corazón de España.

Del carácter español se ocupa Ortega en una nota sobre Zetzner titulada *Viaje de España en 1718*. No pone en relación el carácter con el problema de España, simplemente reúne las observaciones del viajero Zetzner sin añadir nada, e insinúa de paso algunas diferencias con el hombre del centro de Europa. Parece que la intención de esta comparación es presentar las diferencias entre españoles y germanos como maneras distintas, absolutamente inesenciales, de aparecer la limitación y el vicio humanos.²⁴ Lo cual representa un cambio fundamental respecto de todo el contenido de *Ciencia romántica*.

4) Despues de haber anunciado tantas veces sus ideas sobre el problema español, Ortega se ocupa por fin de la cuestión en *Pidiendo una biblioteca*, y expresa por primera vez en términos precisos, llenos de sinceridad y de energía, la solución que va a sostener en los años posteriores. Antes de esta fecha, es seguro que él mismo no tenía clara visión del problema. En los artículos sobre el clasicismo acabados de estudiar, en que identificaba la historia de Europa con la historia del hombre, no aparecía claro el sitio de España dentro de Europa, es decir, de lo humano. Y esto es lo que ahora se va a aclarar. Ortega pide en su artículo la creación de una Biblioteca Nacional, a cambio de un Teatro Nacional que proyectaba entonces una comisión parlamentaria, porque le parece una ostentación de nacionalismo y piensa que el fervor de los españoles hacia lo castizo, hacia lo nativo, debe tornarse en piedad y tomar la forma del pudor.²⁵ En segunda pasa a hablar en contra de quienes creen que el problema español necesita una solución espontánea y de los que encuentran las causas de la situación de España en motivos políticos, económicos o administrativos, sin darse cuenta que es preciso aducir motivos radicales para explicar una decadencia que no es sólo política o administrativa,

²³ I, 75.

También Costa opinaba que la causa de la decadencia española era étnica. Véase *Los siete criterios de gobierno*. Biblioteca Costa, Madrid, 1914, pág. 83.

²⁴ Al terminar el artículo, Ortega cita estas palabras de Schopenhauer: “En cada nación aparecen la limitación, perversidad y vicio humanos de una manera distinta, y a esto llamamos carácter nacional. Disgustados de uno, alabamos los otros hasta que nos ocurre lo mismo con el primero. Cada nación se burla de las demás y todas tienen razón.” I, 80.

El tema de los rasgos diferenciales entre el español y el germano se repetirá más adelante. Véase núm. 18 de este mismo cap.

²⁵ I, 81.

sino una "decadencia integral", "decadencia histórica" que consiste en que la total actividad de la nación se ha desviado de la línea clásica de la cultura. España no se ha iniciado en la cultura moderna, su actividad se ha salido de la trayectoria europea y es este hecho el que requiere explicación.²⁶

Por otra parte, es imposible que tamaño mal pueda curarse con una solución espontánea. La educación no es obra de espontaneidad, sino de reflexión y de tutela. España sólo puede alcanzar salvación mediante una labor reflexiva. La reacción inmediata de "nuestro yo, un yo pétreo del siglo xvi", no puede oponerse a los problemas de este tiempo, asegura Ortega, sus reacciones espontáneas son impropias; lo que tenemos que hacer es labrarnos una nueva espontaneidad, una "conciencia contemporánea", un "yo actual" y para esto hemos de educarnos reflexionando sobre Europa, sobre el carácter europeo.²⁷

Esta primera conclusión es muy importante: la manera como han de educarse los españoles es reflexionando sobre el alma y el carácter europeos. Pero no es menos importante esta segunda que encontramos en la misma página: el problema de España es problema educativo, pero muy especialmente de educación superior, de alta cultura. Si conviene una actitud nacionalista, ésta no puede consistir en cultivar lo castizo sino en apropiarse lo europeo, la ciencia europea. España debe producir ciencia.

A partir de esta fecha Ortega no dejará de esforzarse por imponer a sus compatriotas la convicción de que lo que hace falta en España es ciencia, de que los españoles deben olvidar el hábito de atender primero a la personalidad de los escritores y en segundo lugar a la exactitud y

²⁶ I, 82 y 83.

En las mismas páginas se encuentra una alusión expresa a Menéndez y Pelayo (particularmente a un pasaje de *La ciencia española*, Vol. I, pág. 67 y Vol. II, pág. 154 de la edición que venimos citando). Las ideas del crítico español han sido abandonadas por el joven Ortega. Compárense las afirmaciones de Ortega sobre la decadencia, con las de Cossío sobre el mismo asunto, citadas por Xirau, pág. 239 de su libro citado.

²⁷ I, 84.

En este artículo es muy clara la influencia de los krausistas y, sobre todo, de Joaquín Costa, el máximo defensor de la europeización: la idea de que el español del siglo xvi no puede luchar de igual a igual con el hombre del siglo xx, la expone Costa comentando unas palabras de Unamuno en *Oligarquía y caciquismo como la forma actual de gobierno en España: urgencia y modo de cambiarla*. Informe-resumen en la Información del Ateneo de Madrid sobre dicho tema. Establecimiento tipográfico de Fortanet, Madrid, 1901 (véanse págs. 36 a 39); para Costa el problema español era pedagógico, más que económico y financiero, y para esto pedía "menos Universidades y más sabios" en el Programa de la Cámara Agrícola del Alto Aragón y en un mitin pedagógico de Valencia celebrado en 1899. Véase *Maestro, escuela y patria*. Biblioteca Costa, Madrid, 1916, págs. 230 a 236 y 249.

objetividad de sus afirmaciones. De esto trata Ortega en un artículo sobre Hipólito Taine del que nos ocuparemos con más detenimiento en otro lugar.²⁸ Y en el ensayo *Sobre "El Santo"* insiste nuevamente, aunque con muy diversas palabras, en la necesidad de que los españoles aprendan a considerar respetuosamente los problemas.²⁹

5) El ensayo que Ortega escribió para el primer número de la revista *Faro*, *La reforma liberal*, provocó una respuesta de Gabriel Maura y Gamazo en el segundo número del mismo semanario, con el título *La reforma conservadora*. Gamazo acusa a Ortega de defender un liberalismo que, no es el de los liberales españoles, ni responde siquiera al "sentido corriente actual de la palabra", y lo invita a reconocer que no es liberal, en lugar de "pedir a los liberales que sean como él cree que debieran ser". A la semana siguiente respondió Ortega con un nuevo ensayo: *La conservación de la cultura*, y la polémica terminó con un nuevo artículo de Maura, del 22 de marzo, en que el político renunciaba cortésmente a seguir la disputa con el joven filósofo.

El segundo artículo de Ortega, *La conservación de la cultura*, resume las ideas de *La reforma liberal*. Se proponía el autor en este escrito, orientado en "la idea socialista, una reconstrucción del liberalismo" en cuanto a sus ideas fundamentales y sin tratar de determinar el programa de acción de un partido. Insiste en que se ocupa de "Política" y no de "política", y se lamenta de que Maura no haya continuado el diálogo en ese plano de "historia universal y de filosofía política". En cuanto a España, el autor repite con nuevas palabras algo de lo dicho en otros escritos sobre la anarquía y el egoísmo de la vida intelectual, y vuelve también sobre lo expuesto en *Pidiendo una biblioteca* a propósito de la falta de preocupaciones universales, de la falta de ciencia que aqueja a su país y por la cual puede decirse que "España no es nada", que por ignorancia no puede asegurar su existencia, ni ser "consciente de sus propias entrañas". Y al rechazar un elogio de Gamazo a su generación, Ortega añade algo muy importante que en sus escritos posteriores tendrá un lugar central: "¿Es patriota —escribe— el que antepone la patria a todo lo demás? Entonces yo no lo soy; si tuviera alguna vez que elegir entre la patria y la discreción, no habría de dudar y seguiría las solicitudes de ésta. Mi liberalismo lo exige: me importa más Europa que España, y España sólo me importa si integra espiritualmente Europa. Soy, en cambio, patriota porque mis nervios españoles, con toda su herencia sentimental, son el único medio que me es dado para llegar a europeo."³⁰

²⁸ El artículo se titula *A. Aulard: Taine, Historien de la Révolution Française*. I, 86-90. Véase el cap. VII, núm. 3.

²⁹ I, 433.

³⁰ El último artículo de Maura se titula *Liberales, ~~socialistas, republicanos, conservadores~~, socialistas*. Los

La idea de la circunstancia —intuición fundamental de Ortega— está contenida, aún sin desarrollo, en las frases citadas.

Conviene llamar la atención sobre la seguridad con que el escritor expresa sus ideas, y sobre la conciencia que tiene de la tarea que le corresponde, pues "anticipar ideales o educar según ellos los corazones constituye la misión impersonal que, sin ensorbercerse, obliga, impuesta por el Demiurgo que ordena la Historia, a los pensadores de cada pueblo".³¹

6) En la misma revista *Faro* sostiene Ortega una polémica con Ramiro de Maeztu. Al primer artículo de Maeztu responde Ortega con otro titulado *La moral visigótica*. Los motivos de la disputa son, desde luego, los problemas de la política española y el pensador no pierde la oportunidad de insistir en la necesidad de la cultura para España.³² Un segundo artículo de Ortega, *¿Hombres o ideas?*, deja ver que la discusión ha venido a parar a una cuestión de historia universal. Por lo menos en el punto en que Ortega dice interesarse, porque según afirma, Maeztu sigue distraído en el aspecto exclusivamente "español y momentáneo" del problema.³³

En *Algunas notas*, el artículo que continúa la discusión con Maeztu, Ortega insiste en dos cosas: la necesidad de los procedimientos científicos, de la precisión y el rigor, y la afirmación de que esto hace falta en España. La primera cuestión quedó decidida en *Teoría del clasicismo*, pero a ella se liga la segunda: la cuestión española. Ahora se trata de que en España "no existe derecho indiscutible a hacer buena literatura" si se tiene capacidad para la ciencia. Si alguien no tiene esta capacidad, entonces puede hacer arte, que tal vez la raza española encuentre su justificación por la estética. Lo que importa es que estas dos dimensiones de la cultura no se mezclen porque esto contribuye a agravar la enfermedad de España que no es sino envagucimiento, imprecisión de la voluntad oriunda siempre de la brumosidad intelectual.³⁴

dos escritos de Maura y los dos de Ortega están citados por Iriarte en *Ortega y Gasset. Su persona y su doctrina*, pág. 48.

Pero Iriarte no reproduce el fragmento que hemos citado. Éste puede encontrarse en *Modernismo frente a Noventa y Ocho* de Díaz Plaja. Espasa-Calpe, S. A., Madrid, 1951, págs. 92-93.

³¹ Cit. por Iriarte, pág. 48.

³² Cit. por Iriarte, pág. 49.

³³ I, 435-436.

³⁴ I, 112-113.

En la misma página nos dice Ortega: "Ganivet —del cual tengo una opinión muy distinta de la común entre los jóvenes, pero que me callo por no desentonar inútilmente— leyó un librito, muy malo por cierto, de Th. Ribot, a la moda de entonces, se entusiasmó y soltó la especie de la *abulia* española."

Ganivet que, dicho sea de paso, no desconoce las relaciones entre la *abulia* y las funciones intelectuales, se ocupa del asunto en *Idearium español* (págs. 226 y ss. del Vol. I de *Obras Completas*).

Tras de oponerse a Unamuno y Menéndez Pelayo, Ortega se separa ahora expresamente de Ganivet y rechaza sus ideas. Piensa que la imprecisión de la voluntad del pueblo español se origina por la falta de ideas precisas, por tanto, no se puede hablar de *abulia* cuando las funciones intelectuales no son normales.

Para la nueva respuesta que Maeztu publicó en *Nuevo Mundo* el día tres de septiembre, Ortega escribió *Sobre una apología de la inexactitud*. En este ensayo, admite estar de acuerdo con Maeztu en el "quid del problema español", pero no en el "Quo modo de su solución": hace falta moralidad, pero ¿cómo lograrla? El mismo problema que se habían planteado los krausistas, resurge como asunto de la polémica, pero mientras Maeztu cree que es necesaria la propaganda y difusión de la vida de fe, Ortega piensa que tal cosa es una anacronismo a menos que se trate de fe en ideas científicas, y señala "un medio que nos podemos proporcionar para hacer hombres buenos, como el que compra una pócima en la botica: ciencia".³⁵ Estas frases muestran que la postura del joven publicista, aunque ingenua, no puede ser más firme. Desde *Pidiendo una biblioteca* Ortega no ha dado un paso atrás en cuanto al problema de España: es necesario que España produzca ciencia.

En la nota titulada *El sobre hombre*, hallamos también algunas frases optimistas sobre el ambiente espiritual de España. Ortega, después de soltar una frase dura contra los catalanes dice que ha mejorado el ambiente español "por una mezcla dichosa de lo vasco y asturiano con lo de la región que fue rica en castiellos".³⁶ Con estas palabras Ortega parece referirse a la influencia que han tenido en la cultura española los escritores de la generación del 98 y a la que empiezan a tener los de su generación.

7) Del problema español vuelve a ocuparse el publicista en *Asamblea española para el progreso de las ciencias*, donde amplía su tesis en fórmulas claras y categóricas. La palabra "europeización" que puso en su enseña Joaquín Costa, le parece a Ortega la más fecunda para formular el problema español. Pero en los programas de europeización que se predicen encuentra Ortega un defecto, "un olvido probablemente involuntario, impuesto tal vez por la falta de precisión y de método, única herencia que

³⁵ I, 120-121.

Sobre los krausistas véase Pierre Jobit: *Les éducateurs de l'Espagne contemporaine*. Vol. I *Les krausistes*. Bibliothèque de l'École des Hautes Études Hispaniques. Boccard Editeur, París. Feret Editeurs, Burdeos, 1936, págs. 180 ss. En las expresiones de Ortega se descubre la influencia de un libro de Renán a que acudiremos en los párrafos que siguen.

³⁶ I, 92.

Unamuno, Maeztu, Zuloaga, Baroja y Manuel Bueno son vascos; Clarín y Pérez de Ayala son asturianos; Benavente, de Madrid, como el propio Ortega.

nos han dejado nuestros mayores".³⁷ Esta herencia negativa, señalada tantas veces, es lo que ha impedido a otros escritores coincidir por completo con la solución propuesta por Ortega al problema de España.

Pues bien, el olvido involuntario de los programas de europeización, consiste en no saber qué cosa sea exactamente Europa, la "Europa verdadera y perenne".³⁸ Es necesario definir Europa no solamente por afán de precisión, sino porque sólo así se puede averiguar la diferencia entre Europa y España, diferencia que debe corregir la europeización.

La definición de Europa a que llega Ortega es la siguiente: "Europa = ciencia; todo lo demás le es común con el resto del planeta." Si el europeo se distingue del hombre de Asia y del África, lo debe a la ciencia. Ese es también el motivo de inferioridad de España respecto de Europa, el mismo que, por su parte, había señalado Renán para Francia respecto de Alemania.³⁹ Por eso un programa de europeización no podrá sino considerar a la ciencia como la labor central. El problema español es, en consecuencia, un problema pedagógico, pero "lo característico de nuestro problema pedagógico, es que necesitamos primero educar unos pocos hombres de ciencia, suscitar siquiera una sombra de preocupaciones científicas y que sin esta previa obra el resto de la acción pedagógica será vano, imposible, sin sentido. Creo que una cosa análoga a lo que voy diciendo podría ser la fórmula precisa de la europeización".³⁹

Pero si Europa se define como ciencia, habrá que simbolizar a España en la "inconciencia". Esto quiere decir que España ha perdido la conciencia de su continuidad histórica, y la ha perdido, tal vez, por carecer de una minoría cultural, de unos pocos hombres que den sentido a la vida del pueblo. Semejante defecto es exclusivamente español dentro de Europa. Y ni siquiera es posible saber cuál es la causa de esta desventura porque España no tiene historia, como no tiene cerebro no ha podido escribir su historia: "no existe en España otra cosa sino pueblo". Siguiendo muy de cerca las opiniones de Renán respecto a Francia, insiste Ortega

³⁷ I, 99.

La crítica va dirigida a Joaquín Costa, aunque Ortega lo elogie al principio del artículo. Se refiere expresamente (I, 107) a la Cámara Agrícola del Alto Aragón que había sido fundada por Costa y que en su programa presentó juntas "la demanda de cultura y la demanda de civilización".

³⁸ I, 99-100.

³⁹ I, 102-103.

Renán había tratado parecidos problemas a raíz de la guerra de su país con Alemania en *La reforme intellectuelle et morale*. Calmann Lévy, Editeur. París, 1884. Al describir el estado moral de Francia llama la atención sobre la "ausencia de espíritu científico" (pág. 3); y señala que la inferioridad de Francia respecto de Alemania es sobre todo intelectual, es "falta de fe en la ciencia" lo que ocasiona la inferioridad militar y política (págs. 55 y 95).

en la creación de una minoría cultural "sin cuidarnos de mejorar antes al pueblo".⁴⁰

La solución que Ortega propone para el problema de España descansa en una filosofía social y una filosofía de la historia que serán estudiadas más adelante y nos ayudarán a comprender cómo puede conciliar Ortega el socialismo que defiende en estos años con ese claro afán de aristocratismo intelectual.

En el año siguiente —1909— Ortega publica pocas cosas. Entre ellas un largo ensayo sobre *Renán* en que reúne muchas ideas ya expresadas sobre el tema de España. Vuelve sobre alguno de los asuntos de la polémica con Maeztu y añade una tristísima descripción de la realidad española que contradice algunas frases optimistas antes recogidas. [Considera el escritor que en España se ha perdido la tradición de la responsabilidad intelectual y el ideario nacional se reduce a un canje de indiscreciones; reina la espontaneidad y toda acción se aparta de cuanto rebasa los límites del individuo o de una colectividad instintiva.] La cuestión catalana es, según la injusta opinión de Ortega, no solo un estorbo para el programa de europeización, sino un síntoma de la situación misma. Otro síntoma es el "afán de sinceridad" que sienten los españoles y al que no es ajena la labor de Unamuno.⁴¹

Pero Ortega pelea justamente contra ese reinado de la espontaneidad y de los instintos, contra el romanticismo y el energumenismo; defiende la ironía, la ficción y la ley "que es lujo del hombre fuerte". Nietzsche y Renán están en apoyo de lo que defiende, pero sobre todo Kant que había observado que la apariencia influye en el carácter y que del trato con las ficciones puede nacer alguna cosa seria. De ahí la abierta oposición a la "africanización" de España a que Unamuno invita, oposición que se logra fingiéndonos europeos, fingiéndonos defensores de las ficciones bien

⁴⁰ I, 105-106.

En la obra arriba citada afirma Renán la necesidad de una aristocracia intelectual, y la reforma de la enseñanza superior y universitaria que favorezca la creación de una nobleza de sabios (págs. 101-104). Y considera como defecto favorito de Francia la democracia que no da a los sabios bastante autoridad (págs. 64-67).

La falta de un cuerpo de "tutores" del pueblo español le parecía a Costa una consecuencia del "estado social enfermo" de la nación. Véase pág. 9 de *Oligarquía y caciquismo como la forma actual de gobierno en España: urgencia y modo de cambiarla*, ya citado.

Alfredo Fouillée opinaba también que la decadencia de España se debía a la falta de una élite intelectual y moral. Costa cita esta opinión en la pág. 82 de *Los siete criterios de gobierno*.

⁴¹ I, 456-457.

Unamuno habla de sinceridad en muchos sitios, pero hay un párrafo ejemplar en la pág. 706 del Vol. I de *Ensayos*.

fundadas a lo largo de la historia. "Después de todo nada se pierde con probar. Como la función crea el órgano, el gesto crea el espíritu y una postura digna facilita la dignidad."⁴²

Con motivo del centenario de la Universidad de Leipzig, escribe el ensayista *Una fiesta de paz* en que habla de la Universidad alemana y de la española, de la cual hace una descripción desoladora. También tiene ocasión de referirse a la historia de España y de las otras naciones europeas y aclarar que es falsa la ingenua opinión de que la situación actual de España se debe a sus guerras y movimientos políticos, porque Italia, Francia, Inglaterra y Alemania participaron también en guerras semejantes. La única diferencia esencial entre la historia de España y la de esas naciones es que mientras aquélla se limitaba a las guerras, éstas en medio de la lucha no cesaban de trabajar en la ciencia, en la Universidad que es la organización de la paz.⁴³

Ortega sigue creyendo en la efectividad de un núcleo director, guía del destino de los pueblos y forjador de las más palpables realidades, en este caso el núcleo es la Universidad. Además, insiste en que la única diferencia esencial entre España y los otros países europeos es la ausencia de ese núcleo científico. Es esta diferencia la que es indispensable suprimir.

Al margen del libro "Los iberos", una conversación con Rubín de Cendoya sobre el libro de Edouard Philipon, da ocasión a Ortega de presentar ideas que tal vez no defendería de manera tan firme si tuviera que exponerlas como tesis personales. El punto de partida es la desigualdad esencial de las razas en cuanto a sus aptitudes para las faenas de la cultura: únicamente los arios o indoeuropeos parecen aptos para la invención de nuevas maneras de vivir. Esto obliga a acudir a la etnografía, para saber el origen de la raza española, y aprender a morir o a tener esperanza.

El origen de los españoles, por otra parte, es incierto. Y la cosa no tendría importancia si vivieran una etapa de energía y plenitud, pero sucede precisamente lo contrario y parecen orientados hacia la muerte. Un pasado de gloria no sirve de consuelo, porque ¿quién puede asegurar que la cultura española de los siglos xv y xvi no fue el último florecimiento de la Edad Media? ¿Quién puede decir que aquel espíritu no está condenado a morir en el ambiente moderno? Para responder hay que aclarar

⁴² I, 458-459.

De Renán cita Ortega varios pasajes de los *Nouveaux Cahiers de Jeunesse*. Calmann Lévy, París, 1907, especialmente págs. 257-258.

De Kant véase: *Antropología en sentido pragmático*. Trad. de Gaos, Revista de Occidente, Madrid, 1935, págs. 39 y 41.

⁴³ I, 124-125.

En este elogio de la Universidad de Leipzig, Ortega dice de ella lo que Renán decía de la de Berlín al señalarla como "el centro de la regeneración de Alemania". *La reforme intellectuelle et morale*, págs. 60-61.

el origen de los españoles que, según las más aceptadas opiniones, está en África. Tal cosa indicaría que se trata de una raza "condenada a pecer o a servir a la raza indoeuropea", que ha sido señalada desde la eternidad para gobernar el mundo. Ahora bien, de esta amargura puede aliviar el libro *Los iberos*, que sostiene la osada tesis de que los iberos son de pura cepa aria, originarios del Cáucaso. Tal opinión, concluye Cendoya, debe aceptarse por lo menos provisionalmente, como deben los españoles aceptar en este tiempo todas las buenas nuevas.⁴⁴ A las frases de Cendoya las llama Ortega, sin embargo, "poetizaciones", es decir, afirmaciones que carecen de rigor científico y que tal vez conviene tener presentes, solamente como estímulos para la acción.

Unamuno y Europa, fábula es la respuesta de Ortega a un ensayo de Unamuno publicado en el *ABC*. El Rector de Salamanca, después de hablar despectivamente de los "europeizantes", proclama entre las superioridades actuales de España los estudios sobre la lengua castellana, citando entre otros el nombre de Menéndez Pidal. Ortega aprovecha la ocasión para responder, una ocasión verdaderamente incomparable porque Unamuno habla de lingüística y, al parecer, no con gran acierto. Y la respuesta se limita a presentar una nota de Américo Castro, a la sazón discípulo de Menéndez Pidal, con una cuidadosa información bibliográfica de los estudios sobre lengua castellana hechos por autores extranjeros, frente a la cual quedan muy mal paradas las afirmaciones del maestro de Salamanca. Después de estas notas técnicas, y de insistir repetidas veces en que la lingüística es el ejercicio oficial y obligado de Unamuno, Ortega, que se ha declarado sin limitaciones por la europeización de España, termina con un llamado a la ciencia, a la lógica y a la responsabilidad intelectual, répitiendo algunas frases que ya conocemos.⁴⁵

De los últimos meses de 1909 son las dos conferencias de Ortega sobre política: *Los problemas nacionales y la juventud*, y *La ciencia y la religión como problemas políticos*. Según ha hecho notar el Padre Iriarte, parte del material de estas conferencias sirvió para elaborar una tercera, pronunciada en Bilbao, que estudiaremos más adelante. Del entusiasmo y del alcance de estas conferencias, sobre todo de la primera, tenemos varios testimonios, entre ellos, el de Maeztu que hace coincidir las conferencias de Ortega, Medinaveitia y Simarro con los discursos de Moret en el Congreso que ocasionaron un cambio en el Gobierno.⁴⁶ En *La teología de Renán*, Ortega se propone observar en el pensador francés cómo

⁴⁴ Págs. 102-107 de *Moedades*, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1941.

⁴⁵ I, 132.

El ensayo de Unamuno está citado por Ortega en I, 28.

⁴⁶ Sobre la primera conferencia, el diario *El Liberal* publicó el 16 de octubre una nota de Cristóbal de Castro. Por ella sabemos que Ortega se refirió al pe-

se acerca un intelectual a la política, pero no deja de señalar a los políticos españoles lo difícil que es para un filósofo ingresar a un partido. El escritor hace esta advertencia, porque le parece que los políticos españoles han dado muestras de creer que "llega la oportunidad para solicitar el auxilio de los intelectuales".⁴⁷

8) El libro de Meier-Graeffe, *Viaje de España*, da ocasión a Ortega de dar un paso más en su pensamiento sobre el problema, un paso que no modifica lo que ya se ha dicho sino que lo aclara y lo precisa, de tal manera que parece nacer en la mente del joven la idea de algo que se convertirá en una misión personal; la salvación de las circunstancias españolas. El artículo, de apenas dos páginas, se llama *España como posibilidad* y principia con un párrafo de Meier-Graeffe en que Ortega ha visto una interpretación general de España como posibilidad para inmigración de sensibilidades europeas. Le importa esta interpretación, porque vista a la ligera podría contradecir el programa de europeización. Si los europeos necesitan emociones españolas ¿qué hacen los españoles buscando a Europa? A esto replica Ortega con agudeza haciendo nuevas preguntas: "¿dónde está el horizonte, dónde está realmente la rotunda línea magnífica de la amplia visión? ¿no es más bien el punto de vista?" Y como Europa es precisamente eso, *un punto de vista*, no una expresión geográfica como pudiera pensarse, resulta que Meier-Graeffe ha traído en su retina a Europa, él representa el punto de vista europeo y por eso ha visto en España otra cosa que lo que ven en ella los españoles. Pues bien, eso quiere decir europeización; ver a España con ojos europeos.

[Vistas desde Europa las cosas españolas se ensancharán hasta el infinito y cobrarán sentido, y el conjunto de estas visiones será "la interpretación española del mundo", una nueva forma de cultura distinta de la francesa y la alemana: la cultura española.⁴⁸]

simismo de su generación y a su confianza en una juventud que después de años de estudio estaba dispuesta a la lucha política; atacó duramente a los hombres del gobierno por la guerra de Marruecos y los acusó de falta de preparación y de cultura; y terminó la conferencia con el epígrafe del socialista Lassalle: "Aquí yace Fernando Lassalle, pensador y luchador". Citada por Iriarte: *Ortega y Gasset*..., págs. 55 a 57.

La conferencia de Ortega formó un ciclo con otra de Medinaveitia sobre *La cuestión social en Europa*, y otra de Simarro titulada *Para el centenario del régimen constitucional en España*. Según Iriarte los tres conferencistas coincidieron en sus ataques al gobierno.

La segunda conferencia formó parte de un ciclo organizado por la *Juventud Socialista*.

El testimonio de Maeztu también está citado por Iriarte.

⁴⁷ I, 133.

Extraña confesión que contradice otra de 1940. Véase V, 506.

⁴⁸ I, 137-138.

La idea, por otra parte, bien pudiera tener un antecedente en Unamuno, que

La idea de la salvación de las circunstancias españolas está a punto de madurar en la mente de Ortega. Este mismo año de 1910 veremos que por primera vez se practica con un ensayo importante.

9) *Pedagogía social como programa político* resume muchas cosas anteriores escritas y probablemente algunas dichas en aquellas conferencias de Madrid no publicadas. Se trata de una conferencia leída en Bilbao que principia con unos párrafos que llevan por título *Pesimismo metódico*, en los que se caracteriza la realidad cultural de España, "tan menguada y tan sordida", por la falta de hombres dotados de plena madurez espiritual; y se dice que la "amargura debe ser el punto de partida que elijamos los españoles para toda labor común". Y la labor que hay que proponerse es nada menos que la de construir España, porque como nación, España no existe. Es la amargura lo que hace a la realidad española convertirse en problema y despertar el patriotismo activo que ve en la patria no la condensación del pasado, sino una tarea a cumplir, un problema a resolver. Problema urgente para todos, incluso para el filósofo.⁴⁹ Lo cual es importante porque es la justificación que el joven escritor presenta para ocuparse de temas españoles en tanto que filósofo.

Si en otros países, dice Ortega, es posible a los individuos permitirse "pasajeras abstracciones de los problemas nacionales; ello se debe a que viven en un ambiente social constituido", es decir, viven en "sociedades dotadas de todas sus funciones esenciales". Pero en España el caso es muy diverso y el individuo no puede huir de las preocupaciones nacionales porque los problemas lo persiguen de tal manera que no queda otro remedio que hacerles frente y así se convierte España en "el problema primero, plenario y perentorio". Ahora bien, el problema consiste en transformar la actual realidad española y el instrumento para producir esa transformación es lo que se llama política. Pero en España suele la política activa carecer de ideales políticos y éste es un error y una inmoralidad que debe corregirse buscando un ideal que oriente la acción.⁵⁰ Para la búsqueda de este ideal, Ortega recurre al libro de Natorp, al que

En torno al casticismo escribió: "España está por descubrir, y sólo la descubrirán españoles europeizados." Se ignora "el paisaje y la vida toda de nuestro pueblo". Pág. 136 del Vol. I de *Ensayos*.

⁴⁹ I, 495-497.

En esto del pesimismo y la tristeza Ortega sigue a Renán. Véase *La reforme intellectuelle et morale*, pág. 121.

⁵⁰ I, 497-498.

Para lo relativo a sociedad véase el cap. VIII.

Para la experiencia de Ortega en Alemania debe tenerse en cuenta que era opinión generalizada la de que el mundo europeo de esos años era seguro y estable. "La dorada edad de la seguridad" es la fórmula con que Stefan Zweig caracterizaba la época anterior a la primera Guerra Mundial. Véase su autobiografía *El mundo de ayer*. Editorial Diana, México, 1953, pág. 7.

sigue de una manera tan cercana como el mismo título de la conferencia indica.

De igual manera que la política, la pedagogía procura transformar la realidad humana en el sentido de un ideal. De allí derivan sus dos problemas esenciales: determinar científicamente el *ideal educativo* y hallar *los medios* para realizarlo. Pero la pedagogía científica es *pedagogía social*, es la ciencia de transformar sociedades y por esto el problema español que empezó pareciéndonos un problema político es en realidad pedagógico.⁵¹

Los españoles han perdido la tradición cultural, es decir, han perdido el interés por las cosas, por las manufacturas, o mentefacturas, como dice Ortega. Su comunidad no se funda en la unanimidad del trabajo. Es una comunidad de sentimiento en que todos se guían por los apetitos individuales, los caprichos, las simpatías, etc.; y por tener este apoyo "transaccional", la unión es débil y su actividad se reduce a negarse unas personalidades a otras, unos grupos a otros, unas regiones a otras. Es España una nación "disgregada en átomos". Y lo que Ortega propone después de esto, también es conocido ya por nosotros: ¡Salvémonos en las cosas! Son las cosas las que pueden salvar a los españoles mejorando su "ser radical". La pedagogía de las cosas, la disciplina de los objetos es lo que puede desterrar al individualismo perjudicial y lograr la cabal integración de la comunidad española. En la vida cultural, esto quiere decir que los individuos deben dominar su capricho y sujetarse a las reglas objetivas de la ciencia, de la moralidad, del arte; en términos políticos quiere decir que "el único estado moralmente admisible es el estado socialista...". Y toda doctrina que se oponga al socialismo es anarquismo porque niega los supuestos de la cooperación.⁵²

En cuanto a la religión, Ortega afirma que es menos fecunda socialmente que la cultura y que es indispensable ponerse al lado de esta última porque religión y cultura se disputan al porvenir español.⁵³ Pero esta afirmación no debemos entenderla en contra de la *religión*, asunto que Ortega dejó pendiente, sino precisamente contra la iglesia española de 1910,

⁵¹ I, 499-500 y 506.

El libro de Natorp que Ortega emplea es la *Pedagogía social*. Natorp habla del problema del ideal educativo en el cap. I del Libro I; del segundo problema se ocupa en el Libro III; del concepto de pedagogía social se ocupa en el cap. X del Libro I. Véase la traducción española de Sánchez Rivero, Ediciones de La Lectura, Madrid, 1913.

⁵² I, 507-509.

La descripción de la vida española, que Ortega repite desde 1904, se ajusta muy bien a las ideas de Natorp.

Sobre el aspecto político de la cultura hablaremos en el cap. VIII, núm. 11.

⁵³ I, 510-511.

Véase el cap. IX.

en que el escritor ve una fuente de anarquía y un poder que quiere dominar el porvenir de España.

La conferencia que examinamos concluye con frases rotundas: "la España futura, señores, ha de ser esto: comunidad o no será"; y el único camino se llama europeización, porque la colaboración es la tradición de Europa.] Ortega recuerda a Unamuno, de quien dice que es europeizante a pesar suyo y advierte a propósito de Costa que aunque en algunos puntos esenciales no está de acuerdo con su manera de ver el problema español, reconoce reverentemente a aquel que desde un principio vio claro que: "España era el problema y Europa la solución."⁵⁴

10) El ensayo *Nueva revista*, es la presentación que Ortega hace a los lectores de *El Imparcial*, de la revista *Europa*. Repite ideas de la conferencia acabada de reseñar, por ejemplo, la idea de los dos patriotismos: el patriotismo estático que hace a la patria un objeto de placer, y el dinámico para el que la patria es algo por hacer, una tarea a cumplir. Vuelve también sobre la idea de que la colaboración es la tradición europea por excelencia, es la manera de vivir que caracteriza a esos pueblos. Y sucede que la revista ha nacido también de la colaboración, quienes escriben en ella han coincidido movidos por una previa comunidad intelectual, están empeñados en una misma labor cuya intención se expresa en el título mismo de la revista. [Según Ortega, la palabra *Europa* equivale a la negación "de cuanto compone la España actual"] Sin embargo, la revista no es, como el movimiento catalán, solamente una negación, es un principio renovador para suscitar la única España posible: para que haya españoles y no afrancesados ni alemanizados ni anglizados, "Europa ha de salvarnos del extranjero."⁵⁵

En *¿Una exposición Zuloaga?* Ortega pide que se organice una exposición del pintor español, pero no lo pide por razones estéticas, sino más bien patrióticas, porque buscando la dimensión nacional del arte de Zuloaga, ha descubierto que sus cuadros "son como unos ejercicios espirituales que nos empujan más que nos llevan a un examen de conciencia nacional". Y esto le parece lo mejor que puede hacer un artista por su patria, herirla y ponerla en contacto consigo misma hasta despertar su sensibilidad.⁵⁶

El joven Ortega celebra entusiasmado la elección del primer diputado socialista español, en un artículo titulado *Pablo Iglesias*. Llama a Iglesias

⁵⁴ I, 513.

"...Costa labtó para siempre el escudo de aquellas esperanzas peninsulares. Su libro *Reconstitución y europeización de España*, ha orientado durante 12 años nuestra voluntad, a la vez que en él aprendíamos el estilo político, la sensibilidad histórica y el mejor castellano."

⁵⁵ I, 142-145.

⁵⁶ I, 140.

y a Francisco Giner de los Ríos "santos laicos" y "europeos máximos de España", y hace una alusión al republicanismo del diputado Iglesias en que revela que su posición personal, indiferente frente al movimiento republicano, es la misma de Costa, al decir que: "la cuestión de la forma de gobierno no es lo sustancial de su significado político".⁵⁷

En otro lugar se ocupa Ortega de D. Ramón Menéndez Pidal para tributarle parecidos elogios. El ilustre filólogo ha escogido, según el escritor, la materia más peligrosa para hacer con ella europeísmo: la literatura antigua castellana. Tan difícil es esta materia, que a quienes se ocuparon de ella antes se debe esta manera de ver el mundo que es el celtiberismo, "el casticismo bárbaro" que durante treinta años ha impedido a España integrarse a la conciencia europea. Pero ahora, nos dice con algún optimismo, se va formando en el subsuelo español una nueva cultura.⁵⁸

11) La primera "salvación" de Ortega se publica en este mismo año de 1910. Se trata de *Adán en el Paraíso*, seguramente el ensayo más meditado y ambicioso de la etapa de *Mocedades*. No se usa en él la palabra "salvación", pero el ensayo consiste en tomar un tema español —en este caso la pintura de Zuloaga— y meditar sobre él para ponerlo en "relación inmediata con las corrientes elementales del espíritu, con los motivos clásicos de la humana preocupación".⁵⁹ No es otra cosa lo que el publicista había pedido en *España como posibilidad*.

Efectivamente, el punto de partida de *Adán en el Paraíso* es modestísimo: aclarar el origen de las emociones que se desprenden de los cuadros de Zuloaga para el espectador. Pero este punto de partida lleva a muy graves problemas. El mismo Ortega establece entre algunos de estos elevados temas y el problema de España, relaciones que conviene registrar aquí. La atención a los cuadros de Zuloaga tiene justificación porque esos cuadros conducen al problema español. Pero, además, insiste nuevamente en que la estética es por excelencia la tarea que le corresponde a España en el concierto europeo.⁶⁰ De lo cual no sería posible concluir,

⁵⁷ Cit. por Iriarte, ob. cit., págs. 60-61.

De Costa pueden verse: *Oligarquía y caciquismo...*, pág. 58; y *Política quirúrgica*. Biblioteca Costa, Madrid, 1914, especialmente el discurso *En busca de hombres* de 12 de abril de 1903.

⁵⁸ La nota se titula: *La epopeya castellana, por Ramón Menéndez Pidal* (I, 146). Ortega se refiere a los pensadores tradicionalistas que combatieron el krausismo, pero muy especialmente alude a Menéndez Pelayo.

⁵⁹ Con estas palabras define Ortega la "salvación" en la Introducción a las *Meditaciones del Quijote*, I, 312.

La palabra "salvación" aparece por primera vez el 13 de agosto de 1911 a propósito de Azorín, en *Arte de este mundo y del otro*. En otro lugar Ortega llama a *Adán en el Paraíso*: "Ensayo de estética española y como una justificación teórica de nuestra peculiaridad artística." I, 44. (Véase cap. V.)

⁶⁰ I, 470. Lo mismo hemos hallado en *Una exposición Zuloaga?*

naturalmente, la atención del autor a cuestiones estéticas, sino más bien lo contrario: sus inclinaciones personales, que en esto coinciden con las de muchos pensadores de su país, le llevan a estos temas y tal cosa lo conduce a pensar que ese debe ser el camino de las preocupaciones españolas.

12) *En España como posibilidad*, Ortega había prometido ocuparse del libro de Meier-Graeffe, *Viaje de España*, y cumple la promesa cuatro meses después con una nota que lleva el mismo título del libro del crítico alemán. Aquí encontramos otra vez ideas expuestas en escritos anteriores, por ejemplo, la idea de las dos formas de patriotismo. Es esta preocupación la que lleva a la lectura de libros sobre España, pues "en las retinas de los viajeros estudiamos experimentalmente la confusa sustancia de nuestro pueblo", porque con la opinión de los otros podemos precisar nuestras virtudes y nuestros vicios y así aprendemos nuestro puesto en el mundo. Esta es la utilidad de los libros de viajes: escapar al peligro de limitar lo humano a lo español y a su vez de hacer perder a lo español su sentido, al no considerarlo como una parcela de lo humano. Para averiguar la misión de España sobre la tierra sirven los libros extranjeros. Y aquí se confiesa Ortega más deudor de Maurice Barrès que de Ganivet, a quien acusa de tener una visión provinciana del universo que le impidió elevarse a un punto de vista sobrenacional.⁶¹

En cuanto al *Viaje de España* de Meier-Graeffe, echa de menos la investigación del hombre a través de sus cristalizaciones peculiares, lo cual considera el nervio del libro de viajes como género literario. Y en cambio encuentra en el libro lo que llama el síntoma de la modernidad parisienne y berlinesa: la impertinencia. Sobre esto importa llamar la atención, porque Ortega ve en la impertinencia una actitud de desdén, actitud en que el impertinente nos dice "que no existimos para él". El hecho de que afirme que la impertinencia así definida es característica de París y Berlín, hace pensar que ha notado una vez más en un libro extranjero la actitud desdñosa de los europeos cultos frente a España; y su reacción en este caso particular es responder a Meier-Graeffe con una dura crítica que ha empezado por señalar la ineptitud del libro para ser clasificado en el género literario de los libros de viajes. Muestra Ortega que efectivamente Meier-Graeffe no ha visto al hombre, no ha visto al pueblo español a pesar de confesar su simpatía por una vaga sustancia que llama España. No ha

En el ensayo dice Ortega recordar a un amigo alemán —en realidad, un truco literario— en cuya opinión "la estética definitiva tiene que salir de nuestro país (España). La ciencia moderna es de origen italo-francés, los alemanes crearon la ética, se justificaron por la gracia, los ingleses por la política; a los españoles nos toca la justificación por la estética". I, 473.

⁶¹ I, 519-521.

encontrado en su viaje una sola ocasión de que esa abstracción, España, se concrete en un hombre, en una ciudad, en una costumbre. Es un grave pecado de "universitarismo" el que ha cometido el crítico alemán al pasar desatento ante el problema del pueblo español. Ante una raza viejísima que se mantiene perseverando en su fisonomía, que no ha aceptado la conformación europea, Meier-Graeffe, no hace otra cosa que ver cuadros en los museos, sin darse cuenta de que "en comparación con una raza, el cuadro más exquisito es un problema de retórica".⁶²

El pensador ha dividido bien sus ideas sobre el libro de Meier-Graeffe. En el ensayo *España como posibilidad* se detuvo ante un solo párrafo del crítico alemán para sujetarlo a una aguda interpretación y volverlo en apoyo de su tesis de la europeización de España. En *Viaje de España*, en cambio, parece olvidar aquello para hacer dura crítica de un libro imperitante que no toma en cuenta el problema del pueblo español. Sin embargo, este segundo ensayo no es tan uniforme, en su último párrafo Ortega pone en cuestión todo lo dicho en contra del libro y deja abierta la duda de tal manera que puede quedar justificada la actitud de Meier-Graeffe, atento a los cuadros del Greco y olvidado del pueblo español. ¿Visitar a un pueblo —pregunta Ortega— no es buscar el contacto espiritual con la mística comunión de sus grandes hombres? Tal vez —responde— lo hecho por Meier-Graeffe tenga algún profundo sentido.⁶³

13) Algunas de estas ideas vuelven a aparecer en *Planeta sitiobundo*. El autor sostiene con Rubín de Cendoya una conversación sobre el problema de España. En esta charla se repiten pensamientos ya expuestos en *La pedagogía social como programa político*, que ahora Ortega pone en labios del personaje que le sirve de interlocutor. Si en España nadie puede desentenderse de los problemas políticos se debe a que no se trata de una sociedad en estado avanzado de diferenciación funcional sino, al contrario, de una sociedad en que cada individuo tiene que hacer todos los menesteres como en el clan primitivo. La necesidad de actuar políticamente en España y de contribuir a la integración de la sociedad es indiscutible. Pero ¿cómo realizar esta transformación? La conversación lleva a condenar la espontaneidad y la originalidad y a hacer una defensa de lo convencional. Esta defensa es ahora más notable y Cendoya piensa que la fe en el poder de la convención hará surgir la fe en el porvenir de España. Un sólo acto de voluntad puede realizar la transformación, porque la entrega a la convención es la entrega a la cultura, que ahora se presenta junto a la repetida predica de que debemos guiarnos por las cosas. Esto es "imaginación a la moderna", es la fantasía que busca su contención y su cauce en las rígidas e inequívocas fisonomías de las co-

⁶² I, 521-522.

⁶³ I, 523.

sas.⁶⁴ La conversación se presta para rechazar cualquier punto de vista simple y provinciano que quiera resolver el problema español y recomendar una política que cuente con todo el planeta. [Lo cual es sólo una manera literaria de afirmar la necesidad de contar con Europa y con las circunstancias todas, no sólo con la más inmediata.⁶⁵]

No pierde Ortega oportunidad, casi no deja pasar un solo escrito sin hacer a los españoles alguna recomendación, por muy ajeno que sea el asunto.⁶⁶

También se puede leer entre líneas la preocupación constante del problema español en *Una polémica*. Se ocupa esta nota de una polémica de Valera y Campoamor que tiene, al decir de Ortega, un interés histórico de primera línea para conocer a los autores y a su época. [Al hacer resaltar este interés, el joven escritor insinúa una causa, si no de toda la decadencia de España, por lo menos de su culminación: el desastre del 98.] Esta causa —tan sólo insinuada, repetimos—, es la incultura radical en los hombres de más lustre como Valera y Campoamor, es decir, en la minoría directora de España.⁶⁷ También hallamos en esta nota una invitación a los jóvenes intelectuales para que escriban la historia de las figuras españolas del siglo XIX, de las que son cercanos herederos. El pensador dice tener fe en los resultados de esta tarea para la conciencia nacional, que sería como una “segunda digestión del pasado por la historia”.⁶⁸

El mismo asunto de la incapacidad de las minorías directoras aparece tratado rápidamente en un artículo con que Ortega anuncia la aparición de un libro de Ramón Pérez de Ayala sobre la vida en los colegios de jesuitas. El libro es, según Ortega, un valioso documento para el problema de la reforma pedagógica, es decir, el problema del porvenir nacional. Con lo cual afirma una vez más la importancia de la educación para la solución de la cuestión española. [Sobre el asunto de las minorías, agrega que tal incapacidad ha sido causada por los jesuitas, que han educado a los hijos de las familias españolas que viven en mayor holgura, de donde debieron haber salido los hombres constructores de la cultura nacional. Por estas razones, Ortega, que dice tener análoga sensibilidad que Pérez de Ayala para los problemas españoles, concluye pidiendo la supresión de los colegios de jesuitas, “por una razón meramente administrativa: la incapacidad intelectual de los RR. PP.”.⁶⁹

⁶⁴ I, 147-149. Véase cap. III, núm. 5.

⁶⁵ I, 154.

⁶⁶ I, 515. *Shylock*, por ejemplo, es una nota sobre el problema judío en que no faltan las frases sobre España.

⁶⁷ I, 156.

⁶⁸ I, 158.

⁶⁹ I, 527-528.

El artículo de Ortega se titula *Al margen del libro "A. M. D. G."*

14) En el mismo año de 1910 Ortega publica *Al margen del libro "Colette Baudoche"* de Maurice Barrès. Al referirse al escritor francés, recuerda su libro *Sangre, placer y muerte*, donde enseñó a los españoles una manera de verse a sí mismos que a pesar de no ser exacta vale como una verdad provisional porque es fecunda en emociones. Como verdad provisional solamente, porque la verdad definitiva sobre España, sobre el carácter del español, sólo será alcanzada cuando se complete la historia de la raza española, y para esto, será necesario esperar por lo menos un siglo.⁷⁰]

Además de señalar la necesidad de escribir la historia de España, Ortega nos habla en esa nota del significado de la novela de Barrès, *Colette Baudoche*. Se trata de un libro escrito en las poblaciones del Sur, precisamente en un tiempo en que dos formas de cultura están en riña, la forma de los pueblos del Mediterráneo y la de los pueblos del norte de Europa. Y como estos últimos poseen ciertas virtudes que momentáneamente suplantan la verdadera superioridad, lo más probable es que el mundo se ordene según la forma germánica. Esto último es lo que más nos importa, la actitud de Ortega frente al triunfo cultural de Alemania, pues claramente se coloca del lado de los que tienen mayores probabilidades de perder, sin dejar de reconocer su verdadera superioridad. Mientras los alemanes poseen las virtudes inferiores —economía y obediencia—, que momentáneamente suplantan la verdadera superioridad, los pueblos mediterráneos son pueblos viejos, cansados, faltos de ingenuidad, de fe y mal organizados.⁷¹

Algunas de estas notas reproducen parte de las descripciones de la vida española, por eso no nos detenemos en ellas. Más adelante veremos la estrecha relación del hombre mediterráneo y del español.

Pero como la defensa de la forma mediterránea de la cultura resulta contradictoria con la tesis del europeísmo, Ortega trata de salvar la dificultad en *El "pathos" del sur*, un artículo en que comenta el libro de Gerardo Hauptman *Primavera griega*.

Dos importantes rectificaciones vienen a salvar la contradicción: en realidad el Sur no es todavía una forma de cultura. La afinidad del cielo y de las costas españolas con las griegas es sólo geográfica, la analogía entre los hombres de uno y otro sitio es tan sólo física y fisiológica; hace falta en España *la cultura* y mientras no la haya no existe ningún parentesco con el espíritu de Grecia. En este sentido se halla más cerca de Grecia un alemán, porque el alma alemana encierra hoy en sí la cultura

El libro de Pérez de Ayala fue editado por Editorial Renacimiento, Madrid, 1911, aunque se terminó de escribir el 23 de octubre de 1910.

⁷⁰ I, 464.

⁷¹ I, 465-466.

europea, cuya clásica aparición hallamos en Atenas.⁷² Esta es la segunda rectificación —sin duda fundada en las enseñanzas de Cohen—, que nos hace ver que las virtudes del alma alemana no son precisamente inferiores.

[Sin embargo, esto no quiere decir que la europeización consista en la pura aceptación de la forma alemana de cultura, según advierte Ortega expresamente. Esa forma de cultura debe ser superada, o por lo menos enriquecida poniendo a su lado otra forma tan energética y fecunda como ella, nada menos que la cultura española.⁷³]

Es en este mismo lugar en donde Ortega confiesa un viejo pecado, cometido a raíz de su primer viaje a Alemania en un escrito titulado *Ciencia romántica*, que fue estudiado en su oportunidad, en el que oponía a la ciencia clásica de los franceses y germanos, la ciencia romántica de los españoles. Ahora explica el autor aquel error como una mentira de adolescente ante la grave situación de sentirse, junto con todo su pueblo, fuera de la trayectoria de la cultura.⁷⁴

15) El último escrito de 1910 que hemos de examinar es, como *Adán en el Paraíso*, un ensayo de salvación: *Una primera vista sobre Baroja*. El tema de España aparece aquí porque Ortega encuentra en el arte de Baroja algunos datos afines a fenómenos característicos de la vida española. Es lo que salvará la obra barojiana, porque con el tiempo sus libros tendrán principalmente un valor de síntomas nacionales, lo mejor y lo peor de España está en esos libros a la intemperie.⁷⁵

Uno de los fenómenos característicos de la vida española es la abundancia de improperios en el lenguaje diario. Esto, que es también un dato del arte de Baroja, merece una explicación. Y Ortega la intenta a partir de la doctrina de Freud sobre las psicosis e histerias. Después de un brevísimo resumen de las ideas freudianas, y de advertir que no puede entrar en el detalle del asunto, agrega que ha querido sugerir "un punto de vista desde el cual se ve España como un paisaje de histerismo, de

⁷² I, 491-492.

⁷³ ... "yo no me contento con menos que con una cultura española, con un espíritu español. Y esto no existe; por mi parte, dudo que haya existido. Lo que Unamuno ha llamado el *espíritu de España*, en una revista inglesa, es sencillamente... *pathos* del sur, movimientos reflejos, instintos, barbarie, fisiología vasca o castellana". I, 492.

⁷⁴ "Era una pequeña mentira de un alma adolescente, que sintiéndose arrojada fuera de la magna trayectoria de la cultura por el rumbo desviado que su raza persigue, quiere salvarse fingiendo una caprichosa genealogía, una mística afinidad con ilustres razas superiores. Después me he convencido de que la mejor manera de salvarse es abrir bien los ojos para ver las cosas claras. Ahora veo que yo no tengo el menor parentesco con Ulises, el semejante a los dioses. He nacido entre los Kemptses, de entrañas tórridas y confusas allá en los confines de la tierra..." I, 490-491.

⁷⁵ I, 105 y 109.

ese histerismo étnico que a veces se ha apoderado de todo un pueblo...” Los síntomas que podrían servir para probar la hipótesis del histerismo español son el chulismo, el flamenquismo, la bravuconería, la exageración y el retruécano entre algunas otras formas de expresión que el autor ejemplifica con un personaje, “Juan Español”, a quien describe con estas palabras: no posee grande entendimiento, administra una moral reducidísima, no se conmueve ante una obra de arte, es incapaz de heroísmo y va viviendo hacia la muerte como una piedra hacia el centro de la tierra.⁷⁶ Lo que ha hecho Ortega es proyectar sobre la colectividad española tipos clínicos de la patología individual.

Además, como el problema de Baroja es precisamente la sociedad y su inspiración es concretamente una inspiración social, el comentario de Ortega recuerda cosas ya dichas: [Las cuestiones sociales en España son las más urgentes, porque la sociedad española no es tal sociedad, el medio moral se halla inorganizado, de allí resulta que la ocupación fundamental de los españoles es la organización de la sociedad.] Pero Baroja no sólo manifiesta el “histerismo nacional” sino que hace patentes también algunas consecuencias del estado de desintegración social, como el feroz individualismo que hace de cada español un centro que irradia odio y desprecio. Y como ésta es la sustancia de la vida española, la única manera de hacer posible la convivencia es el acuerdo tácito que arroja a cada individuo dentro de un molde de costumbres rígidas y reduce las formas de relación social a una mínima variedad de categorías.⁷⁷

[He aquí una manera distinta de plantear la cuestión española. En otro lugar, al tratar este asunto se preguntaba el autor por los motivos de la decadencia y presentaba para su remedio una tarea cultural, educativa, muy especialmente de ciencias superiores.⁷⁸ Ahora no se pregunta por aquellos motivos, sino por la causa del estado de desintegración en que se encuentra la sociedad española y responde, prefiriendo a una explicación racial, que la causa es el atraso de España en su evolución económica.] En

⁷⁶ II, 108-109.

Sobre este tema de la sociedad, en que es evidente la influencia de Natorp, véase el cap. VIII. En cuanto a Freud, Ortega no cita ningún libro, pero es muy probable que basara su exposición en los textos citados en *Psicoanálisis, ciencia problemática*. Véase cap. IV.

⁷⁷ II, 113-115.

Con estas observaciones se coloca Ortega del lado de los krausistas que al renacer y el egoísmo habían opuesto la armonía y la cooperación.

⁷⁸ Rechazaba entonces las explicaciones superficiales y pedía motivos tan radicales por lo menos como los señalados por la doctrina racial de Gobineau. Como en ese lugar (I, 81) cita la interpretación materialista de la historia de Marx, sabemos que la tenía presente y, sin embargo, no la coloca al lado de la de Gobineau como ejemplo de interpretación profunda, sino más bien superficial. Véase antes núm. 4 de este cap.

cuanto al remedio contra este estado de cosas Ortega es muy consecuente, piensa que la mayor diferenciación de las funciones sociales en la comunidad española ha de sobrevenir cuando evolucione su economía, pero cree que ese cambio será provocado por la evolución general de la economía europea, sin necesidad de que los españoles hagan nada por ello.⁷⁹ Es evidente que la solución, que representa un cambio en el pensamiento de Ortega, no tiene nada que ver con la campaña cultural de europeización para preparar un núcleo director, a pesar de que aquí también se espera de Europa el remedio para la situación social española.

El ensayo concluye con una nota sobre la novela picaresca que da ocasión al autor para disparar unas cuantas frases contra el casticismo. Baroja prolonga una tradición de la literatura española —la picaresca— sin proponérselo, como lo hace un escritor castizo que es el adjetivo con que debe calificarse lo absolutamente espontáneo, la manifestación del instinto de la especie de la que el individuo mismo no se percata. El “casticista”, en cambio, es el enemigo nato de lo castizo.⁸⁰

16) En 1911 el joven pensador publica una nota sobre un libro de Cuartero, con el título *Vejamen del orador*. Del asunto aquí tratado hablaremos en el capítulo IV, pero no podemos dejar de advertir que Ortega ve en el libro un esfuerzo más para explicar lo que sucede en España, ~~que~~ insiste en que son las circunstancias españolas las que imponen a los escritores los temas políticos. Tampoco podemos pasar por alto la abierta simpatía que muestra Ortega por el orador, que es por definición el hombre que se hace cargo de las circunstancias, con tal que no se olvide de ninguna.⁸¹ Ortega justifica con esta simpatía la atención a los problemas de la circunstancia española y a un tiempo rechaza la mirada provinciana que trata de aislar a España de la circunstancia europea.

Observaciones es otro artículo en que Ortega hace una réplica a Julio Cejador a propósito de un ensayo de éste sobre Joaquín Costa. Empieza el escritor por manifestar su complacencia porque su antiguo maestro sostenga una opinión diversa de la suya acerca de Costa y de la europeización, ya que de esta manera se enriquece la conciencia nacional con diversos motivos culturales.⁸² Pero agrega enseguida un reproche a su

⁷⁹ II, 115-116.

“Yo no sé si esto procede de una definitiva predisposición étnica o si viene exclusivamente de que España vive todavía en un estado anacrónico de evolución económica. Me inclino a creer esto último.” II, 115.

⁸⁰ II, 119.

⁸¹ I, 555-557.

⁸² I, 164.

El ensayo de Cejador (citado por Ortega), se titula *Costa rectificado* y fue publicado el 10 de mayo de 1911 en *El Heraldo*.

Esta idea de enriquecer la conciencia nacional, que fue sugerida a Ortega por

maestro, lo acusa de "falta de altruismo intelectual" que no es sino falta de "costumbre de enterarse de las cosas", lo cual lo hace incapaz de comprender a los demás y de asimilar sus opiniones en toda su complejidad. Lo grave de esta acusación es que tal defecto podría ser señalado como característica de la raza española o, por lo menos, de los pensadores más castizos.⁸³

Sucede que Cejador no comprendió la dualidad contradictoria que encierra el libro de Costa *Europeización y reconstitución de España*, porque no supo situarlo dentro de la corriente del pensamiento universal en que vivió: el historicismo romántico de Herder, Schelling y Hegel. Lo que Ortega piensa de Costa es lo siguiente: Costa no adquirió sus opiniones estudiando la realidad española, al contrario procedió como casi todos los españoles —a excepción de los krausistas—, aceptó los principios extranjeros y, sin detenerse a discutirlos, los aplicó a España. Al aceptar los dogmas románticos pensaba que España tenía una misión histórica, un carácter metafísico inmutable y una absoluta justificación; de esta manera su atención se centró en las peculiaridades con merma de la unidad superior que da a éstas sentido. Las peculiaridades son para los románticos lo que define a una nación, lo que distingue a España de Francia y Alemania eso es para ellos España; y como estas diferencias están ocasionadas por principios irracionales, los románticos se dirigen con preferencia a la porción irreflexiva del pueblo. De ahí que Costa se empeñara como jurista y como filólogo en la tarea de reconstruir históricamente las formas primitivas de las tradiciones culturales españolas. Fue consecuencia de todo esto que Costa creyera que la decadencia española era un problema interior de la historia de España, que consistía precisamente en la inadecuación entre la espontaneidad de la masa y la reflexión de la minoría gobernante, por eso propuso la vuelta a la espontaneidad étnica, la reconstitución de los poderes de la casta.⁸⁴

[Pero lo que Ortega ha venido combatiendo desde 1907 es precisamente esta vuelta a lo espontáneo y a lo nativo en defensa de la europeización de España que significa, según hemos visto, todo lo contrario.]

17) Ortega dice prolongar un tema de Costa con una serie de artículos periodísticos sobre Marruecos reunidos bajo el título general de *Libros de andar y ver*, aunque no deja de advertir nuevamente las reservas que guarda para el programa del maestro. [Explica al comenzar el ensayo que el sentido de la europeización, más bien, de la palabra Europa, es el mismo de

Unamuno, se apoya ahora con toda seguridad en lecturas de Cohen. Véase cap. IV.

⁸³ I, 165.

El mismo "vicio castizo" había sido señalado por Unamuno en *En torno al casticismo*. (Pág. 135 de *Ensayos*, Vol. I.)

⁸⁴ I, 166-169.

las utopías clásicas:] son invenciones de los cerebros más activos para azuzar la sensibilidad de sus contemporáneos.⁸⁵ Pero al lado de las lejanas tierras utópicas por descubrir, hay otras muy cercanas que permanecen desconocidas como el Rif, que encierra, sin embargo, un grave problema político para España. Para incitar a quienes conocen Marruecos a estudiar el problema, escribe Ortega estas notas que comentamos. Piensa que, en España, para todo ciudadano es un deber actuar un poco como periodista, así como es un deber ser un poco político, y los periódicos deben contribuir con exposiciones de datos y con ideas para que sea posible una política más sabia y más compleja.⁸⁶ La justificación de la actividad periodística vale naturalmente para todos los escritos orteguianos de este período y no sólo para éstos sobre Marruecos.

La intención de estas notas es protestar contra los procedimientos de penetración pacífica de Francia en Marruecos, dar la alarma al gobierno español y proponer una política adecuada para Marruecos. Esto exige, desde luego, traer a discusión ideas sobre la historia de España. Porque si se dice que España tiene derechos históricos sobre esa región de la costa de África, hay que reconocer que tiene también ciertos deberes, un derecho histórico es el reverso de una obligación, de una misión cultural. Pero sucede que España, pronta a realizar misiones que no le incumbían —como arrojar a los judíos, conquistar América, dominar a Flandes e Italia, combatir la Reforma, apoyar el poder temporal de los Papas—, ha dejado de cumplir las misiones más elementales que le propone la historia: así la *europeización* de África desde Túnez a las Canarias y el Sahara. Eso mismo le sugiere a Ortega la necesidad de escribir la historia de España "con espíritu filosófico" para poder contemplar la fisonomía de una casta que ha vivido al revés.⁸⁷ Hay que advertir, sin embargo, que las medidas y los procedimientos inmediatos que Ortega propone para Marruecos difieren notablemente de los que antes propuso para la *europeización* de España. [En rigor no se trata de *europeización* en el sentido en que se ha venido usando esta palabra, sino de una penetración total de España en todas las actividades del pueblo del litoral marroquí.] Ortega pide que se organice la acción difusa del pueblo español para que lo poco de cultura y de civilización que posee vaya a potenciar "artificialmente si es preciso" las producciones diversas de los indígenas africanos, su comercio y su industria, y así penetre en la sociedad bereber algo de la

⁸⁵ I, 170-171.

⁸⁶ I, 182.

El ensayo tiene efectivamente una abundante información sobre la actuación de Francia y sobre la vida política y económica de Marruecos. Cita libros sobre el tema, de Otto C. Artbaner, Raroco y Paul Mahr, además de otros autores.

⁸⁷ I, 171-172.

estructura española.⁸⁸ Mejor hubiera sido hablar de la españolización de Marruecos.

18) Ortega se ocupa del alma mediterránea y el alma gótica en *Arte de este mundo y del otro*. Piensa que es necesario ver claro en estos asuntos si se quiere escribir algún día "la historia científica, es decir, filosófica de España". El punto de partida de este ensayo de caracterología es la distinción de los dos polos del hombre europeo, el *pathos* materialista o del sur y el *pathos* trascendental o del norte. Pero como recuerda haber hablado del *pathos* del sur, advierte que si entonces criticó el énfasis del gesto español, no debió de interpretarse aquello como alabanza del gesto contrario, porque lo verdaderamente recomendable es la superación de ambas fórmulas, la liberación de todo *pathos*, esto es, la salud.⁸⁹

Siguiendo a Worringer, expone el escritor las posturas diversas que toma el hombre ante el mundo y que resultan impresas en los estilos artísticos del hombre primitivo, del clásico, del oriental, del gótico y —agrega Ortega—, del hombre mediterráneo. De esta manera solicita un puesto en la galería de los tipos culturales para el hombre mediterráneo cuyo representante más puro es el español.

El hombre español se caracteriza por su materialismo, por su antipatía hacia todo lo trascendente. "Las cosas, las hermanas cosas, en su rudeza material, en su individualidad, en su miseria y sordidez, no quintaesenciadas y traducidas, no como símbolo de valores superiores... eso ama el hombre español." La afirmación encuentra apoyo en abundantes ejemplos del arte hispánico, desde las cuevas de Altamira hasta Unamuno y Azorín, y también en la autoridad de Alcántara, Cossío, Costa, Unamuno, Menéndez Pelayo y Menéndez Pidal. Todo el arte español manifiesta una emoción ante el mundo que no es miedo ni admiración, ni desdén de lo real, sino desafío de todo lo suprasensible y afirmación de las pequeñas cosas insignificantes y groseras.⁹⁰

3. G E R M A N I S M O

19) [A partir de agosto de 1911, Ortega toma una nueva actitud muy definida. Tal parece que se hubiera declarado ya vencedor en la campaña de europeización, y ahora empezara una tarea más específica: la germanización cultural de España.]

A propósito de un tema de educación, la enseñanza de las lenguas clá-

⁸⁸ I, 182.

⁸⁹ I, 188.

Sobre la influencia de Worringer en estos pasajes véase el cap. V.

⁹⁰ I, 200.

sicas en Argentina, Ortega insiste en la necesidad del acercamiento cultural a Alemania en un artículo titulado *Problemas culturales*. El consejo para los argentinos vale también para los españoles por razones muy precisas: tanto unos como otros han sido educados en el ambiente de la decadencia francesa y han aceptado la hegemonía intelectual de Francia, con lo cual están en peligro de recibir como evidente y normal lo que es más bien vicio y debilidad; Argentina por demasiado joven y España por harto cansada y necesitada de renovación, deben someterse a una atmósfera más vigorosa. Es indispensable buscar una educación de completa actualidad, una disciplina intelectual, estética y moral que lleve por el camino más corto al centro "de lo vital"; y, además de que Francia atraviesa por un período de conservadurismo, hay que tener presente que "no basta que una nación haya sido grande y aún lo sea para que nos parezca benéfico su influjo, es menester que esa grandeza se halle en período de ascensión o de plenitud".⁹¹

Se trata, claramente, de desaprobar el influjo de Francia y de abogar por la influencia cultural de Alemania, aunque el nombre de esta nación no aparezca una sola vez en el ensayo, cuyo contenido se dedica a mostrar el descenso de la cultura francesa.

Desde Marburgo envía Ortega a Madrid *Alemán, latín y griego*, un artículo en que se ocupa del mismo asunto: la reforma de la enseñanza de las lenguas en España. Las afirmaciones que antes registramos se repiten ahora especialmente destinadas a España. En Francia se hace en estos años una campaña contra la ciencia germánica y en pro de la retórica latina, movida, al decir de Ortega, por la corriente tradicionalista y conservadora. No se resignan algunos a la hegemonía del espíritu alemán y como presienten que el presente y el inmediato porvenir, cuando menos, le pertenecen a este espíritu, quieren detener el curso del mundo y retrotraer el pasado haciendo perdurar el clima en que es posible la literatura decadente. Estos ensayos deben preocupar a España que carece de tradición cultural y vive sometida a las enseñanzas francesas.⁹²

Lo que Francia puede ofrecer es una cultura de formas, sin porvenir ninguno. Pero España moribunda no necesita esto, sino todo lo contrario, necesita las sustancias elementales de la vida, es decir, necesita una cul-

⁹¹ I, 544.

Desde sus primeros ensayos (por ejemplo, *El rostro maravillado* de 1904) ha hablado Ortega de la decadencia francesa. La germanofilia no era, por lo demás, una nota original en España. Durante el siglo XVIII y gran parte del XIX el dominio de la cultura francesa fue indiscutible, pero los krausistas iniciaron la atención a la cultura alemana y el desdén por las formas de la cultura de Francia. Véase López Morillas: *El krausismo español*, Fondo de Cultura Económica, México, 1956. Especialmente capítulos V y VI.

⁹² I, 207.

tura de ideas y de pasiones que sirva de introducción a la vida esencial. Y como "la cultura germánica es la única introducción a la vida esencial", es indispensable que toda la educación superior española exija el conocimiento del idioma alemán. Y la opinión no vale porque la sostenga un profesor de filosofía, ni éste la sostiene por mero capricho, al contrario, Ortega mismo confiesa una antipatía espontánea hacia la cultura germánica y afirma estar convencido de que no se trata de una cultura clásica, sino de una cultura que tiene que ser superada. Pero no está superada todavía y el único modo de hacerlo es partiendo de la ciencia germánica. En conclusión: "los pueblos románicos no tienen cosa mejor ni más seria que hacer que reabsorber el germanismo sin pensar en la galvanización de la momia latina".⁹³

Otro artículo sobre el mismo asunto, escrito también en Marburgo unos días después, es *Una respuesta a una pregunta*. Se refiere a un ensayo de Baroja titulado *¿Con el latino o con el germano?* que al parecer trata la misma cuestión. Ortega insiste en esto y recuerda que Maeztu acaba de tocar el mismo problema, lo cual le permite afirmar que su tesis no es una humorada personal sino un hecho que pone de manifiesto un cambio de orientación de toda la raza española, un movimiento nacional iniciado hace algún tiempo. Expresamente deja a un lado la cuestión de si conviene o no una aproximación política de España a Alemania y advierte que de todos modos se debe separar la cultura de la política en la Alemania actual, porque lo que importa es la aproximación cultural. También recuerda el intento krausista y dice que no fructificó porque se opusieron a él los dos "fanatismos, el religioso y el casticista". El catolicismo vio en aquel intento una declaración de fracaso de la cultura hispánica y por tanto del catolicismo mismo como poder constructor de pueblos. Entonces se publicaron libros para probar que España había poseído y poseía todas las ciencias y para confirmar la continuidad de su producción cultural. Lo fatal es que esos libros fueran bien acogidos, porque precisamente en esas fechas otras naciones se pusieron a aprender de Alemania y lo que hoy existe en Italia y en Francia de robusto se debe a lo que entonces aprendieron.⁹⁴

⁹³ I, 209-210.

La confesión de antipatía es de dudosa sinceridad y las razones que han convencido a Ortega de que no se trata de una cultura clásica, son muy discutibles o muy superficiales: "La patética protestante, la pedantería, la pobreza intuitiva, la insensibilidad plástica y literaria, la insensibilidad política del alemán medio, mantienen firme a toda hora mi convicción de que no se trata de una cultura clásica..."

⁹⁴ I, 211-213.

Debemos observar que los dos enemigos del krausismo que Ortega señala, no son otros que aquellos contra los que él mismo ha venido luchando. La alusión

El último pensamiento contradice la tesis de la decadencia francesa, pero en cambio afirma con energía la necesidad del acercamiento a Alemania. El pensador manifiesta su confianza en este nuevo intento de germanización porque en las últimas generaciones encuentra eco de manera unánime; aunque sea rechazado por casi todos los españoles mayores de 40 años. Sobre el problema de España, no ha cambiado su parecer en un aspecto, sostiene que "la decadencia española consiste pura y simplemente en falta de ciencia, en privación de teoría".⁹⁵ Pero la solución propuesta ha cambiado notablemente, ya no se habla de Europa como una unidad frente a España, ni de la ciencia europea como la ciencia universal que los españoles deben nacionalizar, ahora se habla de Alemania y la cultura germánica frente a los pueblos románicos y la decadente cultura latina. En resumen, europeización se ha reducido a germanización, sin necesidad de modificar la tesis sobre la decadencia de España que se defiende desde 1908, ni la idea de la necesidad de apropiarse de la ciencia. El cambio se ha realizado, al parecer, solamente por la observación de la situación ascendente de Alemania frente a la clara decadencia de la cultura francesa que ha venido dominando la cultura española. En el fondo se trata de toda una tradición de la inteligencia española y, naturalmente de motivos personales, de admiración y simpatía de Ortega hacia la ciencia alemana y sus maestros y a la adopción de esta ciencia y de estas enseñanzas.

20) Las ideas sobre la ciencia que Ortega defiende en su juventud y que estudiaremos en el capítulo IV, presiden, en cierto modo, su labor orientadora frente a los españoles. En un ensayo sobre Freud: *Psicoanálisis, ciencia problemática*, al exponer algunas ideas de Hermann Cohen sobre la historia de la ciencia, Ortega dice que siempre las ha tenido presentes al escribir sobre el problema cultural de España. Ha sido necesario sostener dos imperativos que tan sólo son contradictorios en apariencia: en primer lugar crítica científica, en segundo lugar sobrealimentación ideológica, enriquecimiento de la conciencia nacional con el mayor número posible de motivos culturales.⁹⁶ Efectivamente se apoyan bien estos imperativos en la idea de Cohen y efectivamente ha sabido insistir Ortega en ambas tareas, si bien no con idéntica fuerza, ni en todo tiempo.

Volvemos a encontrar algo sobre el problema español en *La estética del "Enano Gregorio el Botero"*. Ortega se ocupa de Zuloaga, el pintor que

a los libros sobre la tradición española se dirige claramente a Menéndez Pelayo.

Sobre la germanización de Italia había llamado la atención Unamuno en 1906. Vol. II de *Ensayos*, pág. 508. Pero al hablar de lo que Francia aprendió de Alemania, seguramente piensa Ortega en Renán. (Préface de *La réforme intellectuelle et morale*.)

⁹⁵ I, 214.

⁹⁶ I, 218.

Sobre la influencia de Cohen véase el cap. IV, núm. 12.

ha llevado a su arte el trágico tema español. La doctrina de la europeización ha servido, por lo menos, para poner la cuestión de la patria en términos extremos y aunque no todos aceptan la doctrina —Zuloaga, por ejemplo—, todos están de acuerdo en ciertos hechos innegables en que consiste el problema. Los hechos son los siguientes: España se ha negado a realizar en sí misma la edad moderna, ha resistido al destino, es la única raza europea que ha resistido a Europa. La historia moderna de España se reduce a la historia de su resistencia a la cultura moderna. Los otros pueblos que se han sometido a este cambio histórico han renunciado a perseverar en su ser, han modificado su carácter a cambio de bienestar y poderío. Pues bien, Zuloaga ha creado, según Ortega, un símbolo español: Gregorio el Botero, una figura que representa el amor a lo espontáneo, la voluntad de incultura.⁹⁷ Este escrito confirma que lo que sigue considerando como el ser del pueblo español no es otra cosa que un conjunto de rasgos del carácter, de formas de conducta.

En otro pequeño ensayo titulado *Tierras de Castilla*, descubre el joven publicista su optimismo ante el problema español y dice que en las clases superiores se tiene la impresión de que se ha iniciado un rápido mejoramiento. Las reflexiones han nacido en un viaje por Castilla que Ortega refiere a la manera de los escritores del 98: haciendo del paisaje un motivo para hablar de España. Otra idea sobre la historia de España aparece en este ensayo, la expresa el escritor a propósito de la estatua de don Martín Vázquez de Arce, de autor anónimo: "por un destino muy significativo —escribe—, en España casi todo lo grande es anónimo".⁹⁸

En 1912, uno de los años de menor actividad literaria de Ortega, se publica una pequeña nota, *Del realismo en pintura*, con algunos pensamientos que no parecen escritos por la misma pluma que redactó *Arte de este mundo y del otro*, aquel ensayo, publicado apenas un año antes, que mostraba con tanta claridad el realismo español y la emoción mediterránea ante el mundo. Ahora critica Ortega a quienes han decretado que los españoles han sido realistas y afirma que el *realismo español* es una de tantas palabras vagas con que algunos cerebros tapan los huecos de ideas exactas, de tal manera que si este lugar común fuera sometido a estudio por un joven, sería rectificado y resultaría tal vez que los españoles han sido más bien amigos de lo barroco y dinámico, de las torciones y del expresivismo.⁹⁹

Un cambio tan radical no deja de ser extraño porque se trata del carácter

⁹⁷ I, 536-537.

⁹⁸ II, 44-46.

La idea es perfectamente congruente con la convicción de que en España falta una minoría directora.

⁹⁹ I, 561.

español, que no es en el Ortega de estos años un asunto de segunda importancia. Es probable que el mayor acercamiento de Ortega a Alemania lo lleve a suavizar tanto —como lo ha hecho en otra ocasión— las diferencias entre el carácter español y el germánico que casi las haga desaparecer, aún en contradicción con una tradición que el mismo ha apoyado con firmeza.

21) En *Nuevo libro de Azorín* Ortega comenta las *Lecturas españolas*, y aunque muestra su desacuerdo por la actuación política de su autor, considera que el volumen es un ensayo histórico de trascendencia y representa una contribución a la manera de entender la historia de España.¹⁰⁰ No deja de sorprender que el joven pensador esté más atento a las cosas en que coincide con Azorín que a las diferencias, sobre todo porque hay una diferencia que es fundamental, ya que Azorín procura defender en sus páginas la tesis del realismo español y trae en su apoyo muchos testimonios de historia literaria.

Añade Ortega algunas páginas interesantes sobre la historia de España: no se escribe la historia de una palabra, sino de una cierta realidad que es preciso establecer previamente, así como Mommsen escribió la historia de las variaciones del derecho romano al hacer la historia de Roma, tiene que escribirse la "de España como la historia de una enfermedad". Azorín participa también, según Ortega, de la opinión, que comienza a ser aceptada por un grupo de jóvenes historiadores, de que es preciso enfocar la historia de España partiendo de los defectos españoles y no de las virtudes. Tal actitud traería notables consecuencias para la mejoría de la patria y podría ser, a la vez que historia, terapéutica.¹⁰¹

Por todas partes se nota que el interés de Ortega por la historia no es sólo interés por el pasado español, sino por el presente y sus problemas más inmediatos. Las ideas de Nietzsche que ponen el acento en el futuro —"la tierra de los hijos"— para definir la patria, aparecen modificadas ahora para acentuar el más inmediato presente.¹⁰²

Otro escrito de que hemos de ocuparnos aquí es de 1913 y se titula *Sobre el concepto de sensación*. Al traducir Ortega una palabra de Dilthey,

¹⁰⁰ I, 241-242.

El libro de Azorín apareció en 1912. Más tarde ha sido reimpreso por Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1943.

¹⁰¹ I, 242-243.

La "historia como terapéutica" recuerda bastante la "política quirúrgica" de Joaquín Costa.

¹⁰² El ensayo termina con estas palabras: "¡Patria, patria! ¡Divino nombre, que cada cual aplica a su manera! Por la mañana, cuando nos levantamos, repasamos brevemente la serie de ocupaciones más elevadas en que vamos a emplear el día. Pues bien, para mí eso es la patria. Lo que por la mañana pensamos que tenemos que hacer por la tarde." I, 244.

aprovecha la ocasión para decir que la *filosofía española* es sólo la filosofía explicada en vocablos que sean plenamente significativos para los españoles.¹⁰³ Esta definición, que supone la existencia de una filosofía universal, es al mismo tiempo una opinión contraria a los primeros ensayos de Ortega y a otra tesis generalizada en ese tiempo entre ciertos escritores españoles —Unamuno por ejemplo.

El mismo año, Ortega inició la idea de un homenaje a Azorín que se llevó a cabo el 23 de noviembre de 1913 en Aranjuez, lugar elegido por Juan Ramón Jiménez que también participó en la organización. Lo que Ortega dijo y escribió en esa ocasión, no toca los motivos más profundos del homenaje sino que expresamente deja a Azorín el encargo de decirlo.¹⁰⁴ El encargo fue cumplido por Azorín con uno de sus más famosos discursos políticos en el que aclara que el sentido del homenaje no es celebrar una persona sino afirmar una tendencia, una tendencia no literaria sino política y social.

¹⁰³ I, 257.

Unamuno ha caracterizado en muchos sitios la filosofía española, pueden verse, por ejemplo, los siguientes ensayos: *Ganivet, filósofo*, publicado el 30 de noviembre de 1903 y recogido en el libro *De esto y de aquello*, primer tomo, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1950; *Sobre la filosofía española*, publicado en junio de 1904 y *Sobre la tumba de Costa*, escrito en febrero de 1911. Estos dos últimos en el Vol. I de *Ensayos*.

¹⁰⁴ I, 262.

Véase el *Discurso* de Azorín en el volumen *Fiesta de Aranjuez en honor de Azorín* publicado por la Residencia de Estudiantes en 1915, especialmente las páginas 43 a 45.

Uno de los concurrentes al homenaje, Ramón Gómez de la Serna, también insiste en el aspecto político de la reunión y añade que de ella surgió la revista *España*. Véase su libro *Azorín*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1948. Págs. 169-170.

III. EL TEMA DE LA CULTURA

1. ESPAÑA Y LA CULTURA. LA BEATERÍA

1) El concepto de cultura, cuyas peripecias en los escritos juveniles de Ortega vamos a estudiar ahora, es, como tantos otros, un poco vago y general, y no siempre fácil de precisar. Sin embargo, presenta claramente una evolución paralela a la que hemos hallado en la solución al problema de España.

En relación al problema de España, el tema de la cultura es asunto secundario pero esencialmente ligado a él, de tal manera que casi nunca se encuentra a lo largo de todos los escritos separado del tema español y de otro asunto que más adelante estudiaremos: el progreso humano y la historia. Por lo mismo, en los primeros ensayos que en el capítulo anterior agrupamos bajo el nombre de "Casticismo", el tema aparece tan sólo una vez —unido al problema de España—, pero va aumentando su importancia después y se hace más frecuente en los últimos escritos del período.

Las notas de 1906 tituladas *Moralejas* son las primeras en que Ortega nos habla de cultura. El vocablo está tomado en un sentido muy amplio de conjunto de bienes culturales y de experiencia histórica que un pueblo posee.¹ Pero, además, se emplea la misma palabra en otro sentido, para designar no tanto un cierto saber fundamental que todos tenemos, inocentes y sabios, viejos y jóvenes, sino el canje mutuo de estas maneras de ver el mundo.²

El segundo significado de la cultura es, además, condición del primero y se confunde con el germen de la civilización. La comunicación de las visiones personales del mundo es tal vez el origen de toda gran civilización y por esta razón tiene que ver con la cuestión española.³ Aprovecha Ortega la oportunidad para decir a sus compatriotas que es necesario que en su país se suscite esa amistosa comunicación que Unamuno pedía también en aquel ensayo sobre las cartas de Ortega y Machado en 1904.

Un año más tarde, vuelve Ortega a tratar el tema de la cultura en *Sobre los estudios clásicos*. Ahora distingue entre civilización, que es solamente el conjunto de las técnicas para dominar la naturaleza, y cultura, que "significa elaboración y henchimiento progresivo de lo específicamente humano". Pero la civilización es solamente un "instrumento" de la

¹ I, 44.

² I, 46.

³ I, 47. Véase cap. II, núm. 1.

cultura, de tal manera que el progreso en civilización no tiene otro propósito que el de permitir el avance de la cultura, y aún más, el progreso en civilización sólo puede ser medido y aquilatado desde el punto de vista de la cultura.⁴

A esta distinción, cuya importancia se acentuará más adelante, el escritor agrega todavía estas consideraciones: el progreso de la cultura supone una dirección, una línea de extremos bien marcados sobre la cual se puedan señalar los grados del avance. Los extremos de esa línea soberana que da sentido a la cultura son, en el punto inicial Grecia, y lo infinito en el punto de fenecimiento. Grecia, el clasicismo griego que inicia la cultura es quien ha señalado la ruta e impuesto el orden, por eso todo renacimiento es un volver a nacer de Grecia, por eso el clasicismo griego —no hay otro—, es el sentido íntimo de la cultura. Y si el clasicismo es el sentido íntimo de la cultura, es el humanismo greco-latino el clasicismo de las "formas" de la cultura y muy especialmente de las "formas" mediterráneas de la cultura.⁵

La idea de las "formas de la cultura" queda sin explicación en el ensayo, pero ya se habla en él de las formas mediterráneas de la cultura, dentro de las cuales se comprende a las artes españolas.

2) *Pidiendo una biblioteca*, un escrito que Ortega publica a nombre de "cuantos se afanan por nacionalizar la cultura", encierra algunas novedades. La misma expresión acabada de mencionar revela una intención nueva y una concepción de la cultura como algo extraño que debe ser traído a España. Porque el problema español consiste, según hemos visto en el capítulo anterior, en que la total actividad de la nación se ha desviado de la línea clásica de la cultura, de aquella línea soberana que se origina en Grecia. Por eso mismo el publicista piensa que es necesario responder "técnicamente" a la pregunta por la cultura. Sin embargo, lejos de darnos una definición "técnica", una fórmula general efectivamente válida para todas las culturas, Ortega se conforma con una imagen válida exclusivamente para la cultura europea moderna: "...el símil de una esfera es muy aplicable a la cultura; también tiene ésta un centro y una periferia. Las matemáticas, juntamente con la filosofía, son el centro de la cultura europea, que es de la que hablamos, y si cupiera aún mayor concentración, eso serían en la cultura moderna europea..."⁶ Pero es fácil comprender que le preocupe exclusivamente la cultura moderna y no otra, porque es en ella donde no se han iniciado aún los españoles.

⁴ I, 65.

La distinción era frecuente entre los contemporáneos. Se puede encontrar en los escritos de Unamuno. Véase el Vol. I de *Ensayos*, págs. 305 ss. y 408.

⁵ I, 65-66.

Sobre la influencia de Kant en esto véase el cap. VII.

⁶ I, 83.

Se habla de cultura en un sentido más general y desde un punto de vista muy alejado en la nota *Sobre El Santo* de Fogazzaro. El asunto conduce a un tema que en España había cobrado cierta actualidad por obra de los krausistas: el tema de las relaciones entre la religión y la ciencia. De paso, el autor se ve obligado a decírnos algo de la cultura, seguramente porque sigue considerando que el núcleo central de la cultura es la ciencia.

La tesis que sostiene Rubín de Cendoya en la conversación de la segunda parte del ensayo, puede resumirse en estas palabras: "La emoción de lo divino ha sido el hogar de la cultura y probablemente lo será siempre."⁷ Esto no quiere decir que la emoción religiosa sea la cultura, sino solamente que es el hogar psicológico en que aquélla nace, lo cual es fácil de entender si se tiene presente que el hombre religioso, o "respetuoso" como dice Ortega, ve en el mundo un problema menesteroso de solución y la cultura es precisamente la labor paulatina de la humanidad para acercarse más y más a la solución de ese enigma del mundo. Aquí surge una pregunta que el autor pone en labios de Juan Esturión, uno de los interlocutores de Rubín de Cendoya: si la ciencia nace de la emoción religiosa ¿cómo se puede explicar el pleito incesante entre la religión y la ciencia? Ambas, religión y ciencia, nacen de la emoción religiosa; ¿cómo es posible que sean enemigas? Ya hablaremos en otros capítulos de la respuesta; por ahora, detengámonos en unas frases que señalan a la cultura una característica que nos interesa recoger. "No cabe duda, afirma Ortega, de que la cultura radica por definición en una actividad suntuaria y que podría caracterizarse al hombre como animal para quien es necesario lo superfluo..."⁸ Y no sólo es necesario al hombre empeñarse en esta creación de cosas superfluas, sino que la cultura creada está sujeta a un extrañísimo proceso que la hace pasar de lo superfluo a lo necesario, lo que en un tiempo fue creación lujosa e inútil —al menos así lo cree el escritor— acaba por tener interés práctico inmediato. Este paso de lo superfluo a lo necesario es la primera afirmación sobre el problema de las relaciones entre teoría y práctica, entre vida y cultura, que se halla en los escritos orteguianos.

Uno de los artículos de la polémica con Maura y Gamazo lleva el título de *Conservación de la cultura*. En él explica Ortega que "España tiene una misión europea de cultura que cumplir", queriendo decir con esto que, dentro de la gran obra del progreso humano, le corresponde a España, como parte de Europa, una tarea no cumplida hasta la fecha.⁹

Es necesario registrar también las ideas que expone Ortega en *El sobre-*

⁷ I, 430.

La relación con Cohen se verá en el cap. IX, especialmente nota 24.

⁸ I, 430-432.

⁹ Citado por Díaz-Plaja en *Modernismo frente a noventa y ocho*. Págs. 92-93.

hombre, aunque se trata solamente de ideas ajenas: las de Nietzsche tal como las presenta Simmel en un libro que el escritor comenta. La cultura, escribe Ortega, es para Nietzsche la verdadera humanidad, es lo humano, es decir, la expansión de las virtudes nobles en unos pocos hombres privilegiados. Noción intensiva de humanidad que se opone a la noción cuantitativa o extensiva que ve lo humano en lo social, en lo communal. La distinción coincide con otra de Renán, que opone a la cultura extensiva la cultura intensiva.¹⁰

Ortega no se pronuncia ni en favor ni en contra de las ideas que expone, pero podemos saber por sus anteriores ensayos que las comparte en gran medida, especialmente en lo que se refiere a la definición de cultura, además de que la huella de Nietzsche sea bien clara en otros aspectos muy cercanos que serán estudiados más adelante.

Un punto de vista muy diferente para contemplar el tema de la cultura adopta Ortega en una nota sobre Meier-Graeffe. Ahora se ocupa de la cultura en su aspecto objetivo, como el mundo de los bienes culturales y como el conjunto de las actividades creadoras de esos bienes. Pero sobre todo, llama la atención sobre la solidaridad que existe entre todos los elementos de la cultura, de tal manera que buscando la verdad en uno de ellos se está en camino de hallarla en los demás: "Si se fomenta la pintura verista —cuya fórmula acaso excesiva, incontinente y mística es el impresionismo—, no tardará mucho en descubrirse la verdad moral sobre las páginas de los libros y en votarse la verdad política en los comicios."¹¹

3) Algunas ideas que ya hemos encontrado se repiten en *Asamblea para el progreso de las ciencias*. Aquella imagen aplicable a la cultura europea moderna, de la esfera en cuyo centro se encuentran las matemáticas y la filosofía, se repite ahora aunque no exactamente. Se afirma que la ciencia es el eje de la cultura, del *globus intellectualis* y que es además el centro de la conciencia europea.¹²

Se vuelve también sobre la distinción entre cultura y civilización, aunque ahora han cambiado bastante los contenidos de estos dos conceptos. Podemos decir que el papel de la ciencia se ha ido haciendo más preponderante dentro de la cultura, al grado de que la cultura no es otra cosa casi que ciencia. Y civilización, en tanto, es todo lo demás.

"A mi juicio —escribe Ortega—, la Cámara Agrícola del Alto Aragón

¹⁰ I, 93-94.

El libro de Simmel que comenta Ortega es *Schopenhauer y Nietzsche*. Véanse sobre todo los dos últimos capítulos en la traducción de Ayala, Editorial Schapire, Buenos Aires, 1944. La distinción de Renán se encuentra en *L'Avenir de la Science en Oeuvres Complètes*, Calmann-Lévy, París, 1949. Vol. III, pág. 719.

¹¹ I, 97.

¹² I, 104.

cometió este error en su mensaje de 1898. No se pueden presentar juntas la demanda de cultura y la demanda de civilización, y mucho menos pedir ciencia en el mismo orden y detrás de la agricultura y colonización interior, crédito, titulación, fe pública, registro, industria y comercio, viabilidad, reformas sociales y educación.”¹³ La distinción es clara, pero se puede añadir algo más todavía: la civilización no es otra cosa que cultura aplicada, que producto y fruto de la ciencia. Por eso, poner en el primer plano la cultura, no significa olvidar o desdeñar las cosas que atañen a la riqueza o al bienestar físico, sino señalar aquello que es condición indispensable para alcanzar estas cosas.

Algo muy importante agrega Ortega sobre un concepto que quedó sin explicación en un ensayo anterior. Se trata de las “formas” de la cultura de las que ya se habló una vez en relación con las “formas mediterráneas de la cultura”. Ahora el autor nos dice que: los ferrocarriles, las industrias, el comercio y principalmente las costumbres no son más que “formas de la cultura”; pero se guarda nuevamente la aclaración del sentido de este concepto. Añade sin embargo una “ley histórica”: las formas de la cultura son intransferibles, no así la ciencia que es el centro mismo de la cultura. De los fundamentos de esta ley, nada nos dice, pero la ley misma sí nos deja ver bien claro el por qué es consecuente abogar para que España produzca ciencia y oponerse en cambio a la importación de las costumbres europeas, de la industria, del comercio, etc. Porque según había dicho Renán, no es consecuente, no es filosófico querer los frutos sin el tronco y las raíces.¹⁴

La distinción entre la civilización y las formas de la cultura permanece también en la oscuridad, a pesar de que algunas frases de Ortega aconsejan su identificación. Por último, es indispensable agregar que la nueva ley histórica parece contradecir, por lo menos en parte, la tesis expuesta apenas unas semanas antes en el artículo *Meier-Graeffe*, sobre la solidaridad de los elementos de la cultura. Mientras esta tesis descubre la conexión esencial entre la pintura, la verdad moral, las consecuencias más menudas de la vida política y todos los aspectos de la cultura, la ley histórica rompe la unidad que pudiera parecer más evidente entre las verdades científicas y sus aplicaciones técnicas.

¹³ I, 107.

De la Cámara Agrícola hemos hecho referencia en el Apéndice. Véase también el cap. II, núm. 7.

¹⁴ La frase de Renán se encuentra en la pág. 96 de *La reforme intellectuelle et morale*. También es probable que los fundamentos de la ley histórica se encuentren en aquellas palabras de Natorp: “...puede comunicarse una cultura real, es decir, una actividad de la conciencia que se forma espontáneamente, no una mera materia muerta; sólo la vida espontánea produce de nuevo la vida”. *Pedagogía social*, trad. de Sánchez Rivero, cap. X del Libro I, pág. 100.

Pero ni es tan grave la contradicción, ni carecen las dos afirmaciones de su parte de verdad. Lo que sucede es que las intenciones que gobiernan a cada ensayo y sus temas mismos son diversos, y quieren llamar la atención del lector en distintas direcciones. Ortega está empeñado en convencer a sus compatriotas de la necesidad de producir ciencia, y de que sean los hombres de ciencia españoles quienes reformen las costumbres del país y apliquen las técnicas científicas a su organización, por eso se opone a que se imite toda otra actividad europea que no sea mera ciencia. El alegato está dirigido contra los europeizantes que proponen la imitación de instituciones y normas que representan el aspecto más superficial de la vida europea. Por otra parte, cuando Ortega presenta al público español al crítico de arte Meier-Graeffe, piensa en la política alemana de 1908, en el nacionalismo exagerado e intolerante que afecta incluso la creación pictórica y no puede dejar de descubrir las relaciones entre esto y la vida política.

La precisión y el rigor tienen cada vez mayor importancia dentro del concepto de cultura en estos escritos de 1908. En la polémica con Maeztu se descubren alusiones que lo confirman: cultura —nos dice Ortega— es el mundo de lo preciso. No es otro mundo distinto sustancialmente del salvajismo porque ambos mundos se construyen con los mismos materiales, pero en el de la cultura son tratados con métodos de precisión y en el salvajismo se les deja unirse y soltarse a su sabor, obedeciendo a vagas y misteriosas influencias. El mundo de la cultura está integrado por tres reinos equivalentes que para Hermann Cohen son los tres dominios de la conciencia: la estética, la ética y la ciencia, pero en ninguno de los tres tiene sitio el capricho, sino que todo está sujeto a la legalidad. La influencia del neokantismo es, en estos pasajes, evidente.¹⁵

4) En el estudio sobre *Renán* se encuentran algunas cosas para nuestro tema. Entre ellas, una nueva definición de cultura que recuerda muy de cerca la definición de civilización del ensayo ya estudiado *Sobre los estudios clásicos*. Ahora se presenta la cultura, un poco a la manera de Rousseau, como negación de la naturaleza en el sentido más amplio, como negación de materia física, de fisiología y de toda actitud humana espontánea. Se oponen claramente dos conceptos: natura y cultura. Y todo

¹⁵ I, 112.

Compárense los pasajes de Ortega (I, 112-113) con los de Natorp en *El A. B. C. de la filosofía crítica* (apartados 7 y 8 del cap. I). Trad. de Larroyo, Editorial Logos, México, 1936. Del mismo Natorp puede verse el *Curso de pedagogía* (apartados 13 y 14), Trad. de María de Maeztu editada por La Lectura, Madrid, 1915; y también la *Pedagogía social* (capítulos 32 y 33 del Libro III), antes citada. Cohen había dicho lo mismo en las primeras páginas (pág. 17) de su *Lógica. System der Philosophie. Erster Teil. Logik der reinen Erkenntnis*. B. Cassirer Verlag, Berlín, 1914.

lo que trasciende la naturaleza es cultura, es reflexión y artificio, es convención. La cultura en conjunto es un convencionalismo, eso son en último término las leyes lógicas, las normas de derecho, las reglas morales y los ideales estéticos.¹⁶

Ortega trae en apoyo de lo anterior ideas de Fichte y citas de Goethe y, aunque no los cite, sabemos que Nietzsche y los neokantianos podrían apoyar también algunas frases. Pero es, sin duda, Renán quien se encuentra detrás de todo el ensayo, principalmente de aquellos pasajes que descubren entre las características de la cultura ciertas virtudes místicas y utópicas, que hacen esperar de ella la paz definitiva entre los hombres: *Homines ex cultura amici*. Renán percibió —según Ortega— la lenta germinación de la paz sobre la tierra, la unidad humana que pausadamente se organiza en el proceso de la historia y pudo ver que la gran sinfonía donde se justifican todas las acciones, donde todas las cosas se ordenan y adquieran ritmo y valor, es la cultura.¹⁷

Ortega se escuda con el nombre de Renán, pero nosotros sabemos que estas palabras tienen su adhesión firme y entusiasta, y sus desmesurados elogios a la “labor eucarística” de los genios clásicos son un ejemplo claro de una actitud que él mismo condenará años más tarde llamándola *beatería de la cultura*.¹⁸

Y al lado de ese optimismo desmesurado por las virtudes de la cultura, Ortega medita sobre lo que puede suceder a un pueblo cuando deja de pasar por él la corriente de la cultura. Tiene presente la realidad española y la describe como un paisaje de desolación con un detalle no

¹⁶ I, 455 y 457.

La idea de Rousseau había sido recogida por el propio Kant en su *Filosofía de la historia*. Pág. 79 de la trad. de E. Imaz. El Colegio de México, 1941.

¹⁷ I, 452.

Muchas frases de Renán sobre estos asuntos pueden hallarse en *L'Avenir de la Science*, pero principalmente en los *Dialogues et Fragments Philosophiques*. 7^a ed. Calmann-Lévy, París. Véanse los diálogos segundo y tercero.

¹⁸ Ortega ha condenado explícitamente esta actitud por lo menos desde 1921 en *El tema de nuestro tiempo*. Después lo ha hecho en otras ocasiones, en 1930 (IV, 97); en 1939 (V, 305 ss.) y en 1942 (VI, 430 ss.). Donde mejor ha caracterizado esa actitud es en aquella tercera ocasión de 1939, aunque no confiese aquí el pensador sus pecados de juventud: “En la mayor parte de casi todos los pensadores de la época, sobre todo en los alemanes, por ejemplo, en los que fueron mis maestros al comienzo del siglo, vino la cultura, el pensamiento, a ocupar el puesto vacante de un dios en fuga. Toda mi obra, desde sus primeros balbuceos, ha sido una lucha contra esa actitud, que hace muchos años llamé *Beatería de la cultura*. BEATERÍA DE LA CULTURA, porque en ella se nos presentaba la cultura, el pensamiento, como algo que se justifica a sí mismo, es decir, que no necesitaba justificación, sino que es valioso por su propia esencia, cualesquiera que sean su concreta ocupación y su contenido. La vida humana debía ponerse al servicio de la cultura porque sólo así se cargaba de sustancia estimable.”

igualado en otros escritos, tal vez porque la cercanía entre el ideal y la realidad española eleva los contrastes a máxima potencia. Es que, según leemos en un ensayo del año anterior: "Son compatibles dentro de un mismo corazón el optimismo europeo y cierto pesimismo provincial limitado a las cosas de nuestra patria."¹⁹

La idea de Renán de la cultura como labrador de paz, se repite en una pequeña nota del mismo año titulada *Una fiesta de paz*, sobre el centenario de la Universidad de Leipzig. El órgano de la cultura que es la Universidad es también el órgano de la paz.²⁰

Al margen del libro "Los iberos" expone algunas ideas que tienen relación con nuestro tema, pero no como convicciones personales de Ortega, sino como asuntos en que conviene que los españoles reflexionen a pesar de ser "poetizaciones" y no tesis científicas.

Se trata de las relaciones entre las razas y la cultura. Según afirma Cendoya en el ensayo, las razas humanas tienen un valor sustancial diverso, no por las diferencias que señalan comúnmente los antropólogos, sino por algo más esencial: unas razas son totalmente ineptas para las faenas de la cultura, otras logran cierto desarrollo espiritual limitado, pero sólo una parece capaz de progreso indefinido. Algunas razas africanas empiezan a desaparecer sin que sea posible enseñarles nada que merezca la pena. Los semitas han elaborado el judaísmo y el islamismo, que son grandes fórmulas de civilización que alcanzan la perfección limitada, característica del círculo vicioso: son construcciones dogmáticas tan precisas que una vez iniciado en ellas es imposible salir a ensayar novedades y plantear nuevos problemas; solamente los pueblos oriundos de las mesetas centrales de Asia, los arios o indoeuropeos, tienen aptitudes inagotables para inventar nuevas maneras de vivir, para hacer cultura.²¹

Todas estas afirmaciones, que a Ortega no le parecen completamente indignas de atención, no vuelven a aparecer en ningún otro escrito de juventud, lo cual es testimonio de que no las ha aceptado realmente como convicciones propias.

Volvemos a encontrar el tema de la cultura en *La teología de Renán*, un comentario a un libro de Gastón Strauss; *La política de Renán*. Nuevamente Ortega expone ideas del pensador francés, ahora sobre teología, y nuevamente podemos decir que estas ideas no le son completamente ajenas. Según Renán la cultura es Dios porque Dios es "como el lugar imaginario sobre el que el hombre proyecta cuanto halla en sí de gran valor, cuanto le aparta de la bestia sutilizando su naturaleza y dignifi-

¹⁹ I, 104.

²⁰ I, 125.

²¹ Pág. 102 del libro *Mocedades*, ya citado.

cando sus instintos". O de otra manera, "Dios es lo mejor del hombre, lo que le enorgullece, lo que intensifica su energía espiritual, la herencia científica y moral acumulada lentamente en la historia".²²

Las afirmaciones citadas son meros corolarios de los párrafos sobre la cultura del ensayo sobre *Renán* y revelan la misma actitud de beatería que ya hemos comentado. Pero Ortega agrega aquí algunas cosas de interés sobre la cultura considerada como esa herencia científica y moral acumulada en la historia. A esa herencia, recuerda el escritor, la llamó Hegel "espíritu objetivo" y es realmente "espíritu condensado" que está ahí, fuera de nosotros y que no adquiere vida actual mientras un individuo no le presta esa vida al asimilárselo.

He aquí unas nuevas relaciones que se pueden dar entre la cultura en sentido objetivo, como conjunto de bienes, y la cultura en sentido subjetivo, como saber individual.²³ Y probablemente aquí está también el origen, notoriamente hegeliano, de lo que años después será en Ortega el concepto de vida humana objetivada.

5) El tema de la cultura se vuelve a enlazar con el problema de España en *España como posibilidad*. Si la realidad ibérica se ensancha y cobra sentido vista con ojos europeos es porque Europa es verdaderamente "un punto de vista", es decir, una cultura ideal, un elevado sitio formado por la acumulación de creaciones espirituales, de cultura.²⁴

La menguada realidad cultural española es el punto de partida de la conferencia *La pedagogía social como programa político*. En ella se trata ampliamente nuestro tema. Piensa Ortega que los hechos específicamente humanos son la ciencia, la moral y el arte, es decir, la cultura. Y esto quiere decir también que ser hombre es participar en aquellos hechos específicamente humanos.²⁵ Pero la cultura posee además otras características, de las cuales la principal es que sus contenidos no son patrimonio individual, sino que valen para toda criatura inteligente: todo genuino contenido de la cultura es un bien común —afirma Ortega repitiendo a Natorp. Por tal razón, los productos culturales sólo comunamente pueden lograrse, y cuando los hombres se empeñan en producirlos olvidan

²² I, 135.

Sobre este asunto volveremos en el cap. IX.

²³ I, 136.

²⁴ "Una secular tradición y ejercicio de lo humano ha ido sedimentando densas secreciones espirituales: Filosofía, Física, Filología. La enorme acumulación se eleva como un monte asiático; desde lo alto se dominan espacios ilimitados. Esa altura ideal es Europa: un punto de vista." I, 138.

²⁵ I, 503.

Sobre esta definición del hombre —ya expresada antes en *La teología de Renán* — volveremos en el cap. VIII. Allí se verá la influencia de Renán y del neokantismo.

sus diferencias individuales, reducen la esfera de acción de sus luchas y se someten a la 'ley anónima de la verdad.

En su más amplio sentido, cultura es labor, producción de cosas humanas: desde cavar la tierra hasta hacer poemas. Pero no participan humanamente en el trabajo, no entran en la comunidad de los espíritus, quienes no tienen clara conciencia del significado de su labor porque les falta una visión total de las cosas. Si todo individuo —concluye el conferencista— ha de ser trabajador en la cultura, todo trabajador tiene derecho a que se le dote de conciencia cultural.²⁶ La división de los hombres en cultos e incultos, añade, es inmoral y debe ser destruida por la escuela única. Decir hombres cultos e incultos es lo mismo que decir hombres y subhombres, es romper la unidad humana y la unidad de un pueblo. Porque pueblo es una comunión en el trabajo, en la cultura.²⁷

Al final de la conferencia vuelve Ortega al punto inicial, al problema español. Afirma que dos fuerzas espirituales —la religión y la cultura— se disputan el porvenir nacional, y tomando partido por la segunda dice que ha tratado de mostrar que es más fecunda socialmente que la religión y puede dar más enérgicamente todo lo que ésta ofrece.²⁸

Aparte de la validez que pudiera tener la demostración, debemos recordar que el joven publicista tiene presentes en realidad dos poderes políticos, que según él actúan dentro de la vida española y no la cultura, cuyo amplio concepto ha expuesto con detalle, y la religión que de manera expresa dejó sin tratar.

Una nota publicada poco después en *El Imparcial* con el título de *Nueva revista*, da oportunidad a Ortega de volver sobre algunos pensamientos de la conferencia de Bilbao y sobre otros expuestos antes. Entre estos últimos repite aquella protesta escrita en *Asamblea española para el progreso de las ciencias* contra quienes pedían para España al mismo tiempo la cultura y sus productos, insistiendo en que si se traen tan solo los productos de la cultura europea no podrán actuar sobre los españoles. "La cultura que es cultivo, que es trabajo, que es actividad personalísima y consciente, que no es cosa —microscopio, ferrocarril o ley—, queda fuera de nosotros."²⁹

²⁶ I, 503-509.

Ortega ha expuesto aquí ideas de Natorp que se encuentran resumidas en el cap. X del Libro I de la *Pedagogía social*.

²⁷ I, 509 y 512.

Esto repite ideas de Natorp. Véase el cap. XIX del Libro II de la *Pedagogía social*.

²⁸ I, 511.

Para mayores precisiones sobre la religión y sobre la influencia del neokantismo véase el cap. IX.

²⁹ I, 145.

Otros escritos menores rozan apenas el asunto para señalar la necesidad de la cultura en España o expresan algún adelanto con optimismo.³⁰ También *Adán en el Paraíso* se ocupa del tema de la cultura muy brevemente, para expresar de nueva manera algunas cosas dichas sobre el hombre, acentuar la importancia de la ciencia en detrimento de la mística, dentro del mundo de la cultura, y subrayar su confianza en el progreso cultural. "Lógica, ética y estética son literalmente tres prejuicios, merced a los cuales se mantiene el hombre a flote sobre la superficie de la zoología, y libérrimamente, racionalmente, sin intervención de místicas sustancias ni otras revelaciones que la revelación positiva, sugerida al hombre de hoy por lo que el hombre de ayer hizo. Los prejuicios iniciales de los padres producen una decantación de juicios que sirven de prejuicios a la generación de los hijos, y así en denso crecimiento, en prieta solidaridad a lo largo de la historia. Sin esta condensación tradicional de prejuicios no hay cultura."³¹

Ortega pone unas veces el acento en la acumulación de material cultural y otras atiende más al esfuerzo personal de asimilar y dar actualidad a aquella herencia histórica, pero en ningún caso estos dos aspectos de la vida de la cultura se excluyen; y el propio Ortega los había puesto en relación en *La teología de Renán*.

En labios de Rubín de Cendoya, místico español, hallamos nuevamente las opiniones que ven en la cultura el reino de lo convencional, en el ensayo titulado *Planeta sitibundo*. Estas opiniones se reproducen ahora íntegramente, sin olvidar el desdén por lo espontáneo, ni la idea de que es la cultura lo que define al hombre.³² Este pensamiento vuelve a aparecer en *Una polémica*: hay en el hombre algo de naturaleza —nos dice Ortega— pero dentro de él mismo se puede distinguir lo que es más exclusivamente suyo, por "lentas manipulaciones de química ideal, hemos obtenido ciertas sustancias puramente humanas, como son el pensar la ciencia, el querer lo debido y el sentir esa norma fugitiva que llamamos belleza".³³

Ahora bien, los productos puramente humanos no son hechos naturales, no son cosas físicas, sino que son hechos sobrenaturales, metafísicos, y entre ellos se pueden descubrir diferencias de rango que es indispensable tener presentes. Si se olvida la jerarquía que existe dentro del mundo

³⁰ Por ejemplo, *¿Una exposición Zuloaga?* (I, 139) y *La epopeya castellana por Ramón Menéndez Pidal* (I, 146).

³¹ I, 469-470.

De lo que se trata, según veremos en el núm. 12 del cap. VIII, es nada menos que de dar una definición del hombre por la cultura. Lo que también se ha hecho en *La pedagogía social como programa político*.

³² I, 147-149.

³³ I, 160.

de la cultura no se puede percibir su progreso, su movimiento ascendente a través de la historia. La incapacidad de una persona para darse cuenta de las diferencias de lo que acontece en la historia es, en opinión de Ortega, producto de cierta incultura radical, compatible con una gran riqueza de conocimientos particulares. En este sentido —advierte—, cultura no es sino la valorización cada vez más exacta de los hechos. Si en algo se distingue un hombre culto de un salvaje no es en el conjunto de hechos brutos que tienen bajo su mirada, sino en la distinta valoración que dan a esos hechos.³⁴

Lo cual no es sino la consecuencia natural de aquella esencial característica del mundo de la cultura que es su jerarquía.

2. EL "PATHOS DEL SUR" Y LA CULTURA GERMÁNICA

6) Sin que se registre un cambio notable en las ideas de Ortega sobre la cultura, ni abandone su entusiasmo por ella, a partir de un ensayo sobre Barrès que ahora estudiaremos, sus meditaciones se orientan muy claramente en torno a la cultura germánica, a la forma de cultura peculiar de España y a las diferencias entre ambas. Es verdad que ha hablado, desde 1907, de las formas mediterráneas de la cultura, pero en aquella primera ocasión ni se detuvo a aclarar el sentido de la expresión ni opuso esas formas mediterráneas a otras, según lo advertimos. Pero el mismo concepto de formas de la cultura apareció después, en 1908, con muy diverso sentido, de tal manera que no hubiéramos podido añadirle el adjetivo de "mediterráneas" porque de hecho era idéntico a los productos de la ciencia y de la técnica, a la civilización. Es en *España como posibilidad* donde realmente se habla por primera vez de distintas formas de cultura en el mismo sentido en que lo hacen los ensayos que examinaremos en seguida, se establecen además relaciones entre estas formas y las nacionalidades, y se expresa el deseo de que España obtenga una nueva forma de cultura, la española.

El ensayo titulado *Al margen del libro "Colette Baudouche"* de Maurice Barrès, presenta en este asunto una novedad. No sólo establece la relación que existe entre la cultura y sus formas, sino que muestra el conflicto entre la cultura mediterránea y la germánica.

Ortega empieza por reconocer que: "La cultura es, dondequiera, una: el griego y el escita, el francés y el prusiano trabajan ciertamente en una obra común." Y en esto es consecuente con sus ideas antes expuestas y con las de su maestro Natorp, pero añade: "Hay una forma de la cultura

³⁴ I, 160-161

peculiar al sur de Europa, un modo mediterráneo de amar a Dios, de contar cuentos, de andar por las calles, de mirar a las mujeres y de decir que dos y dos son cuatro. Sobre esta forma riñese la batalla.”³⁵

Distingue el escritor entre la cultura y sus formas. Es la cultura una unidad superior que encierra las formas de la cultura concretas, las concretas peculiaridades de la vida de los pueblos del Mediterráneo y de las poblaciones del norte de Europa, por ejemplo. Además, dice que estas dos formas de la cultura están en riña y que es muy probable que en un cambio próximo de la organización política y moral del mundo resulten vencedores los germanos.

A pesar de reconocer el peligro, Ortega tiene presentes las virtudes superiores de los pueblos del sur, recuerda a “Grecia, fontana materna de la cultura mediterránea” y se coloca de su lado, haciendo el elogio de la novela de Barrès que es acaso la última batalla que libran contra el Norte las poblaciones del Sur.³⁶

El *Pathos del Sur* es un pequeño ensayo, tal vez cercano al escrito sobre Barrès y seguramente posterior a él, que añade y corrige algunas cosas de importancia, aclarando que sólo una analogía fisiológica une a los españoles con la Hélade: el pathos del sur. “Mas si hoy nos parece de algún atractivo el gesto mediterráneo, no es por él mismo, sino porque los griegos lo potenciaron inyectando en él una vitalidad superior: su cultura. Esto es lo helénico, no aquello que los nivela con nosotros.”³⁷ España en cambio no ha podido inyectar en su *pathos* meridional esa vitalidad superior que es la cultura, no significa todavía “una forma de la cultura”.

En el ensayo sobre Barrès había distinguido Ortega entre la cultura y sus formas; ahora, sin suprimir esa distinción, añade un nuevo concepto: el concepto de *pathos*, que sirve para establecer, de acuerdo con Worringer, la diferencia elemental entre la humanidad nórdica y la humanidad meridional. El conjunto de características no propiamente humanas —porque lo propiamente humano es la cultura—, sino bárbaras, instintivas, físicas, que forman el carácter de un pueblo, eso es, según Ortega, el *pathos*; algo que puede ser potenciado e inyectado con una vitalidad superior y convertirse así en el sostén de una forma de la cultura.

7) Sobre el concepto de *pathos* trata Ortega nuevamente en una serie de artículos de 1911, titulados *Arte de este mundo y del otro*. Señala las características del hombre español y las del hombre gótico y afirma que

³⁵ I, 465.

Natorp afirma que la cultura es esencialmente una, en el cap. XXI, Libro IV de la *Pedagogía social*, pág. 229.

³⁶ I, 465-466.

³⁷ I, 491.

estos son "los dos polos del hombre europeo, las dos formas extremas de la patética continental: el *pathos* materialista o del sur, el *pathos* trascendental o del norte".³⁸

En estos artículos, escritos bajo el influjo de un libro de Worringer, Ortega rectifica lo establecido en los dos ensayos que acabamos de estudiar. En primer lugar, dice que entendieron mal quienes pensaron que defendía el *pathos* del norte en contra del gesto español porque lo recomendable es la salud y ésta es la liberación de todo *pathos*, la superación de todas las fórmulas inestables y excéntricas. Esto contradice el concepto de *pathos* tal como lo hemos expuesto en la página anterior. En segundo lugar, lo que Ortega estudia de hecho en estos artículos son actitudes o "posturas diversas que toma el hombre ante el mundo" y cuando propone añadir a las "actitudes" estudiadas por el crítico alemán una más, dice que pide para el hombre mediterráneo un puesto en "la galería de los tipos culturales".³⁹

El nuevo concepto de "tipo cultural", sobre el cual nada nos dice Ortega, parece corresponder al de "formas de la cultura" que ahora no se menciona y tal vez se encuentra definitivamente abandonado.

8) Lo que ahora le preocupa a Ortega es la comparación de las culturas nacionales, está dispuesto a mostrar que el europeísmo debe transformarse precisamente en germanismo. Y aunque a veces no hable realmente de culturas nacionales, sino de cultura germánica, cultura latina y cultura hispánica, no se trata en rigor de otra cosa en tres ensayos de fecha muy cercana: *Problemas culturales*, *Alemán, latín y griego* y *Una respuesta a una pregunta*. Las formas de la cultura y los tipos culturales han venido a precisarse en este nuevo concepto de cultura nacional. Se ocupa, sin embargo, de la cultura en general, y en el primer ensayo de los nombrados señala una nota importante, si bien derivada de una idea muchas veces repetida. Afirma Ortega que lo humano es lo articulado, lo expresivo y que las cosas verdaderamente humanas son claras, precisas, comunicables, o de otro modo, el pensar, el sentir y el querer sólo llegan a ser cultura en virtud de la expresión.⁴⁰ La expresión es, pues, algo esencial a la cultura.

Además, sostiene Ortega que la cultura se ha hecho tan complicada y densa, ha almacenado tantas claridades, "que es de enorme dificultad dar con el centro y nervio de ella. Necesitamos una introducción a la

³⁸ I, 188.

³⁹ I, 188 y 200.

El libro de Worringer a que se refiere Ortega fue traducido al español, años más tarde con el título *La esencia del estilo gótico*, por García Morente. Revista de Occidente, Madrid, 1925.

⁴⁰ I, 540-541.

vida esencial".⁴¹ De ahí el peligro que representa una cultura alejada de lo esencial, débil y adjetiva, atenta al matiz de las cosas y no a lo sustantivo. El segundo de los ensayos citados, *Alemán, latín y griego*, reproduce el problema del escrito anterior y con nuevas palabras insiste en la decadencia cultural de Francia, advirtiendo que cultura decadente no equivale a cultura despreciable. Cultura decadente quiere decir simplemente que está pronta a morir, que hay en ella ciertos valores a que no puede aspirar una cultura sana, como el exceso de facultades expresivas, la elegancia, la frivolidad. En cambio, la cultura germánica es la única "introducción a la vida esencial" y después de todo, guarda dentro de sí lo que hay de inmortal en la cultura latina que los germanos absorbieron a lo largo de la edad media.⁴²

En el tercero de los ensayos, *Una respuesta a una pregunta*, Ortega tiene oportunidad de precisar más su punto de vista y aconseja separar la realidad política alemana de la cultura germánica, porque no falta quien piense que la primera ha abandonado los ideales de la segunda.⁴³

9) Ya hemos advertido antes que dentro del concepto general de cultura la ciencia ha venido a adquirir, en el pensamiento de Ortega, un lugar central y cada vez más importante. Ésa es la causa de que en los últimos años del período de Mocedades el tema de la ciencia crezca en volumen a costa del de la cultura. Esto sucede claramente en el ensayo titulado: *Psicoanálisis, ciencia problemática* en que Ortega, siguiendo a Cohen, se ocupa de la cultura y de la ciencia, su núcleo esencial.

Muestra Ortega las dificultades que puede presentar la distinción de la ciencia frente a los otros productos espirituales que integran el mundo de la cultura. Hay ciertas disciplinas centrales —por ejemplo, física y matemáticas—, que no presentan problema alguno; pero las ciencias periféricas están siempre en contacto con otros elementos extracientíficos, con un halo de formaciones espirituales que no son ciencia en un sentido estricto, pero tampoco son "material salvaje del ánimo". Estas formaciones espirituales se llaman mitos o motivos culturales y consisten en un conjunto de contenidos mentales indiferenciados que aspiran a funcionar como conceptos o como "explicación teórica de un problema, pero que no se han liberado suficientemente del empirismo sensitivo ni de la tonalidad afectiva y sentimental de todo lo que en nosotros es espontáneo".⁴⁴ Los mitos ejercen una influencia difusa sobre la ciencia y así promueven el desarrollo cultural. La cultura avanza también porque la

⁴¹ I, 544-545.

⁴² I, 208-209.

⁴³ I, 211-212.

⁴⁴ I, 217-218. Sobre el tema de la ciencia y sobre las relaciones con Cohen, véase el cap. IV.

ciencia de hoy hace avanzar a la ciencia de mañana. Estas son las dos dimensiones en que se realiza el progreso de la cultura, una procede de la sugerión, la otra del razonamiento.

Dos ejemplos pone Ortega de mitos o motivos culturales, uno de ellos es "el socialismo de nuestros días", con lo cual no designa seguramente un movimiento social, sino el conjunto de doctrinas que justifican y apoyan precisamente a esa clase social en movimiento. El otro ejemplo es el psicoanálisis.

Ortega ha añadido a la idea de la ciencia como centro de la cultura una explicación sobre los otros elementos culturales que no son científicos y ha mostrado cómo de su acción se origina el desarrollo cultural. La ciencia, sin embargo, representa una porción tan fundamental de la cultura que a veces el escritor habla indistintamente de la continuidad temporal de la ciencia y de la evolución de la cultura, de génesis cultural y del origen de la ciencia. El problema de España no está ausente de esta meditación sobre la cultura, y Ortega funda su actividad de publicista en estas ideas, según vimos en el capítulo anterior.

La última vez que encontramos el tema de la cultura en los escritos de Mocedades, es también al lado del problema de España en un pequeño ensayo de crítica de arte fechado en 1911: *La estética del "Enano Grezorio el Botero"*. Ortega caracteriza a la raza española de esta manera: es una raza que se ha negado a realizar esa serie de transformaciones sociales, morales e intelectuales, ese conjunto de nuevas formas de vida que es la cultura europea moderna; es la única raza europea que no se ha incorporado al avance de la civilización.⁴⁵ El enano pintado por Zuloaga es, según Ortega, el símbolo de la raza española, representa la voluntad de encultura, la naturaleza, lo espontáneo.

Una vez más se reproducen aquí viejas ideas. La cultura considerada como el conjunto de bienes culturales, de ciencia y de experiencia histórica —que ahora no se distingue de la civilización—, y a un tiempo, la cultura considerada a la manera de Rousseau, como lo convencional y lo aprendido, lo opuesto a la naturaleza y a las fuerzas espontáneas. Pero por encima de esto, Ortega sigue pensando como antes que la cultura es en primer lugar la cultura europea moderna y en alguna frase casi acaba por identificar la cultura a Europa.

⁴⁵ I, 536.

IV. LA CIENCIA, EL MÉTODO Y EL PROBLEMA DE LA VERDAD

1. LA CIENCIA ESPAÑOLA

1) En la mayor parte de los escritos de este período de Mocedades, la ciencia —que se caracteriza por un especial rigor en los procedimientos del conocer— no puede ser estudiada por separado del tema del método y del problema de la verdad, porque obligaría a repeticiones innecesarias. Ni siquiera vale la pena separar el tema de la filosofía porque la filosofía misma es ciencia, y ocupa, además, un espacio muy reducido en los ensayos de Ortega. Reuniremos en este capítulo todo lo que a estos asuntos se refiere, procurando salvar la dificultad que representa el que nuestro autor se ocupe del método del arte o de la crítica literaria y del método de la historia, dos cuestiones que tienen mejor acomodo en otros capítulos. Cuando las afirmaciones sobre el método estén específicamente destinadas a la filosofía o a la ciencia se recogerán aquí y en esto no hay problema alguno; si se refieren al arte o a la historia exclusivamente, quedarán fuera de este capítulo; pero si refiriéndose al arte o a la historia tuvieran un alcance más general o simplemente poco preciso, el lector tendrá que dispensar alguna repetición.

Glosas, el primer ensayo salido de la pluma de Ortega, contiene algunas frases que se ocupan del método en la crítica literaria, pero que tiene un alcance mucho más amplio. Se trata de justificar la crítica "personal" mostrando que es imposible lo contrario. Y como es imposible, la justicia es "un error de perspectiva".¹ "Alejarse de las cosas para comprenderlas es lo que se llama presbicia. Hay que salir a su encuentro y chocar con ellas. ¿Quién conocerá mejor su fuerza como el que entre en lid con ellas?"²

Se trata, pues, de comprender las cosas, de conocerlas. Y sostiene Ortega que no puede realizarse este conocimiento alejándose de sí mismo y de las cosas bajo pretexto de serenidad y de imparcialidad, por otra parte inalcanzables. Quien conoce es, por tanto, el hombre individual y concreto con todas las determinaciones que como tal lo integran y conoce en el trato directo con las cosas. Pensar lo contrario es error en la perspectiva, es no reconocer el punto preciso desde donde las cosas se nos presentan. Éstas son las primeras ideas que Ortega ha expuesto sobre el conoci-

¹ I, 14.

² I, 16.

Los subrayados son del autor de esta investigación.

miento, en un pequeño ensayo en que abundan las frases escépticas y en que se manifiesta la presencia de Nietzsche.

El primer ataque orteguiano contra el "personalismo" lo encontramos dos años después en las *Cartas a Unamuno*. El personalismo es contrario a las necesidades culturales del país, los españoles no acaban de darse cuenta de que: "Sólo el que tenga una formidable intuición podrá con pocos datos, con pocas piedras, hacer un templo; si no tiene ningún dato hará una cosa anacrónica y brutal (Mahoma), y si no tiene esa tremenda intuición, hará sólo majaderías."³ Esto escribe Ortega a Unamuno, convencido de la necesidad de la disciplina y desconfiado del valor de la intuición que no se apoya en datos de la realidad, en saber lentamente acumulado. Se trata, probablemente, de un entusiasmo aprendido en las páginas de *L'Avenir de la Science*.

2) Pero las ideas anteriores no están muy firmemente grabadas en el espíritu del joven escritor. Dos años después, se publica el ensayo *Ciencia romántica* que representa una rectificación de las cartas a Unamuno y una vuelta al punto de vista de *Glosas*.

Ortega habla ahora de dos tipos de ciencias: la ciencia alemana y la francesa, por una parte, y por la otra la española. Las características que califican a la ciencia española coinciden con ciertos rasgos del carácter español y por ello puede afirmarse que en España no ha habido propiamente ciencia, aunque sí haya hombres de ciencia. "La ciencia y los sabios españoles son monolíticos, como sus pintores y sus poetas: seres de una pieza que nacen sin precursores, por generación espontánea, de las madres bravas, aunque bastante cenagosas de nuestra raza, y mueren de su cuerpo y de su obra, sin dejar discípulos."⁴

Hay un ejemplo de ciencia española en el que se puede ver el método con que trabajan, según Ortega, los sabios de su país. Este ejemplo es la *Apología del vascuence* de Astarloa: "un modelo de ciencia indisciplinada, de ciencia sentimental, donde el resultado no surge al fin de la labor raciocinante, sino que es anterior a ella, y puesta por lo instintivo... Astarloa sistematizaba a fuerza de vida y no veía en las cosas sino un motivo para exaltación desaforada del propio ánimo."⁵ De aquí que la ciencia española gane la verdad a saltos y no paso a paso, de pronto alcance la altura de la ciencia extranjera y luego se rezague siglos. Es una ciencia indisciplinada bárbara, mística y errabunda, es ciencia romántica. Así ha sido y así será siempre: un hecho "personalísimo" y no una acción social.

³ Citado por Unamuno en *Ensayos*, pág. 539.

⁴ I, 41-42.

Véase el núm. 2 del cap. II.

⁵ I, 42.

Todo lo contrario sucede en Alemania y Francia, donde la ciencia existe fuera de los científicos, lleva una vida legal y reglamentaria, y funciona de acuerdo con una acertada división del trabajo. Desde hace tres o cuatro siglos una muchedumbre de ciudadanos se dedica a trabajar ciencia, en su historia no hay claros ni soluciones de continuidad porque la ciencia se desenvuelve aunque cambien los que la sustentan. Del método de esta ciencia, disciplinada y clásica, nada nos dice Ortega, pero podemos suponer con fundamento que es precisamente el método opuesto al que emplea la ciencia española, porque a don Pedro Pablo de Astarloa el cura de Durango que "sistematizaba a fuerza de vida", opone a Guillermo de Humboldt de quien dice que: "miraba con resignación continente la existencia, vivía a fuerza de sistema y de filosofía."

Ortega no oculta su respeto por la ciencia europea, pero la admiración que esa poderosa organización despierta en él no tiene como consecuencia un afán de imitación, sino todo lo contrario: un intento de explicación de las peculiaridades de la investigación científica en España y una afirmación decidida de ellas como no necesitadas del auxilio de la ciencia extranjera que en España no es imitable ni deseable.⁶ Lo que Ortega ha hecho realmente, es una descripción de la vida universitaria de Francia y Alemania, y la ha comparado con los rasgos que caracterizan la vida intelectual española. Se ha servido de su experiencia personal, pero además sigue la opinión de Unamuno y, principalmente, de Ganivet en lo que a su país se refiere, y utiliza a Renán al hablar de las otras naciones.⁷

2. LA CIENCIA EUROPEA MODERNA

3) Preocupado Ortega por encontrar una noción de clasicismo, niega que deba buscarse en el campo de la literatura y el arte, porque en este terreno de lo irracional quien decide es aquella porción del individuo irreducible a la acción de la ciencia. Donde primero hay que buscar el concepto de lo clásico es en la historia de la ciencia, luego en la historia

⁶ I, 40-43.

⁷ Ganivet escribió cosas semejantes —aunque sin usar los adjetivos clásico y romántico— en *Granada la Bella* (págs. 41-42); y en *Idearium español* lo repitió a propósito del arte y de la ciencia (págs. 151, 158-160) de *Obras Completas*, Vol. I.

Unamuno —sin hablar de ciencia precisamente—, critica ese proceder del ingenio castellano por adivinación y relámpagos en *En torno al casticismo*, pág. 75 de *Ensayos*, Vol. I.

Renán habla del "edificio secular" de la ciencia en el cap. XIII de *L'Avenir de la Science*. Véase especialmente la pág. 917 en el Vol. III de *Oeuvres complètes* de Calmann-Lévy, París, 1949.

de la ética, del derecho, de la política. En estos dominios de lo racional, de las matemáticas y de la dialéctica, el suelo es firme y se puede llegar a convenio. Sólo después es lícito pasar a la estética para ver si también hay un clasicismo artístico.⁸

La novedad que representan estas afirmaciones de *Teoría del clasicismo*, en relación a *Ciencia romántica*, es la siguiente: la ciencia de que aquí se habla no se presenta con etiqueta de nacionalidad ni reúne ninguna de las características que el autor reservaba para la ciencia española, más bien es posible reconocer en esa afirmación de racionalidad y firmeza alguna semejanza con la ciencia alemana y francesa. Lo que sucede es que Ortega ha cambiado sus ideas, ha abandonado definitivamente la distinción entre ciencia clásica y ciencia romántica y aquí habla por primera vez, aunque tímidamente, de *la ciencia*. Por lo mismo, lo que a esta única ciencia se opone es el dominio de la estética; y no deja de ser significativo que establezca una relación estrecha entre este dominio, que es lo opuesto a la ciencia, y la juventud española.⁹

Abiertamente aparecen estas ideas en *Pidiendo una biblioteca* y aquí se hace patente el abandono de aquella distinción entre ciencia clásica y ciencia romántica. No da lo mismo, afirma Ortega, que los españoles hayan cultivado las ciencias biológicas en vez de las matemáticas y la filosofía como cree Menéndez y Pelayo, porque las matemáticas y la filosofía son las ciencias centrales, el núcleo fundamental de la cultura. Si los españoles no han cultivado estas disciplinas quiere decir que no se han iniciado en la ciencia moderna, y para que lo hagan, son indispensables algunas cosas elementales, como por ejemplo una biblioteca: "creo —dice Ortega— que una biblioteca de libros científicos (y claro está que esto quiere decir libros científicos extranjeros) es institución mucho más urgente . . ."¹⁰

Ciencia es, por lo visto, ciencia extranjera. De la ciencia romántica antes defendida no queda ya ni el recuerdo, queda tan solo el adjetivo que el pensador aplica despectivamente a "los solidarios" y a don Gumerindo de Azcárate, que emplean viejas ideas individualistas que están en ". . . la médula del romanticismo y en mi vocabulario —añade— romanticismo quiere decir pecado".¹¹

Está pues Ortega en plan de hacer rectificaciones. En otro artículo titulado *A. Aulard: "Taine, historien de la Révolution Française"*, se

⁸ I, 69-70.

⁹ I, 70.

Sobre esta relación debe verse el cap. V.

¹⁰ I, 84-85.

Sobre la referencia a Menéndez y Pelayo véase la nota 26 del cap. II.

¹¹ I, 84.

Sobre "los solidarios" y sobre Azcárate véase el Apéndice.

ocupa de su viejo maestro Taine cuyos libros le entusiasmaron a los 20 años de edad. El estudio de Aulard ha convencido a Ortega de "la mala fe científica de Taine" porque muestra que los errores que contiene la obra *Orígenes de la Francia contemporánea*, provienen de un mal método, son tendenciosos, se originan en pasiones políticas y filosóficas y abundan a tal grado que arrebatan toda autoridad al libro. Taine empleó una concepción literaria de la historia con materiales cualesquiera, sacrificando a cada instante la verdad a las necesidades del arte. Estas cosas, que son concretas y precisas, que son objetivas —nos dice Ortega, siguiendo a Natorp—, son las que deben guiar nuestro juicio y no las leyendas sobre su vida austera, laboriosa y ejemplar que nos han contado sus discípulos. Es tiempo ya de "preocuparse y divertirse más con las cosas que con los hombres. Es preciso que volvamos a preferir una integral o un silogismo a un héroe".¹²

A Taine, Ortega opone a Renán. "Taine —nos dice— es hoy el último baluarte teórico de los conservadores porque fue enemigo de la 'Razón' y habló de no sé qué realidad distinta de la racional, a cuyo amparo pueden llevar al cabo sus manejos los instintos reaccionarios. Renán, en cambio, sigue siendo contraseña revolucionaria y progresiva." Es verdad que: "También fue Renán literato y acaso dañó un poco la literatura a la integridad de su conciencia científica. ¡Pero tan poco!"¹³

Interesa llamar la atención sobre el peligro —repetidas veces señalado por Ortega— que la literatura y el arte representan para la ciencia. No se trata solamente de dos distintas actividades del espíritu, se trata de dos dimensiones de la cultura opuestas y hasta contradictorias, de tal modo que la intervención de una en el campo de la otra anula completamente su valor. La abandonada oposición entre ciencia clásica y ciencia romántica ha sido sustituida por esta otra oposición más radical aún.

4) La preocupación ciencista de Ortega ha quedado suficientemente marcada en los escritos de 1908 examinados en el apartado anterior. A partir de esta fecha, no dará un paso atrás en la defensa de la razón y

¹² I, 87-88.

Las frases citadas de Ortega, se dirigen claramente a Unamuno, que en un ensayo de 1900, dedicado a Ramiro de Maeztu, decía que le interesaban más las personas que sus doctrinas. Véase la pág. 251 de *Ensayos*, Vol. I. Aunque Unamuno, por otra parte, había criticado duramente las falsificaciones de Taine más de una vez. Véanse las págs. 353 y 891 del mismo vol.

Natorp desarrolla este tema de la preferencia de las cosas sobre las personas en los caps. VII y VIII del Libro I de su *Pedagogía social* y señala sus virtudes educativas en los caps. XXV y XXIX del Libro III.

¹³ I, 89.

Tal como Ortega, Renán ha defendido la ciencia y la razón en *L'Avenir de la Science*, pero desprecia un poco el tecnicismo y la pedantería escolar.

de la ciencia durante todo el período de Mocedades. Las novedades que iremos encontrando no son sino ampliación de esta actitud, exposición de ideas que en rigor no han sido presentadas todavía y aclaración indispensable de aspectos del asunto aún no tratados. Pero lo más que encontraremos no serán novedades sino repeticiones, siempre justificadas como un patriótico llamado a los españoles.

Siguiendo a Renán, Ortega nos habla en *Sobre "El Santo"* de una vida de segundo plano que se descubre "sublimando toda cosa hasta su última determinación, llega un instante en que la ciencia acaba sin acabar la cosa; este núcleo transcientífico de las cosas es su religiosidad". La ciencia tiene, pues, límites bien señalados, termina allí mismo donde empieza la religiosidad. Establecido esto, Ortega manifiesta su simpatía por el movimiento "modernista" que quiere insertar dentro de la religión católica las "nuevas costumbres mentales de crítica, de racionalidad", dando solución a la grave antinomia entre el dogmatismo teológico y la ciencia.¹⁴ La segunda parte del ensayo es un nuevo tratamiento del mismo problema, y en ella da cuenta Ortega de los motivos de hecho, que no razones, que le impiden concebir esperanzas en la solución de la antinomia entre la religión y la ciencia.

Ahora desarrolla una idea de Natorp y afirma que la cultura, que es ante todo y sobre todo ciencia, nace de la emoción religiosa: "no digo yo que la emoción religiosa 'sea' la cultura; me basta con mostrar que es el hogar psicológico donde se condimenta la cultura". Lo cual es muy claro si se tiene presente que la emoción religiosa es la capacidad de contemplar el mundo como un problema, y la actividad científica el intento por resolver este problema, por acercarse a su solución. Esto no evita la dificultad, al contrario, la hace surgir: ¿cómo es posible que ciencia y religión sean enemigas, si nacen de la emoción religiosa? Pero la respuesta no aparece por ninguna parte, es decir, el personaje Cendoya responde a su interlocutor diciendo que tal oposición existe de hecho y es necesario, además, "tomar posiciones, porque anda en juego la suerte de la cultura y el porvenir del respeto".¹⁵ Ortega opta, pues, por la cultura, por la ciencia, en contra de la religión; y por este motivo no espera ya las soluciones del movimiento modernista.

5) En el mismo año Ortega sostiene una polémica con Gabriel Maura y Gamazo y otra con Ramiro de Maeztu sobre cuestiones ya estudiadas, pero no podemos pasar por alto algunas frases que aluden al método. La

¹⁴ I, 426-427.

De estos temas hablaremos en el cap. IX.

¹⁵ I, 431-432.

Ortega cita a Goethe y a Renán, pero en realidad utiliza ideas de Natorp, aunque no lo siga fielmente. Sobre estos temas debe verse el cap. IX.

preocupación metodológica —fundada en el conocimiento de la filosofía neokantiana—, es lo que aleja al pensador de sus enemigos polémicos; no importa tanto la solución que proponen a los temas discutidos, como el rigor y la precisión en el planteamiento de los problemas mismos. La diferencia está, para Ortega, en la distancia que existe entre la mirada ingenua de una cosa y su contemplación científica.

En el artículo *La conservación de la cultura*, segundo de la polémica con Maura, el joven escritor se queja de que su contradictor no sigue los problemas en el plano en que él los coloca y da a sus palabras un significado popular.¹⁶ En la polémica con Maeztu resulta algo semejante: Ortega empieza su primer artículo con un párrafo contra el "personalismo" y el subjetivismo; añade enseguida que la verdad sólo puede existir bajo la forma de sistema y es por eso difícil presentarla en un artículo, a pesar de lo cual, él ha procurado expresarse con "rigor sistemático" en el ensayo que ocasionó las respuestas de Maura y Maeztu.¹⁷

El desprecio de lo subjetivo, por una parte, y la afirmación de lo riguroso y objetivo, por otra, llevan a Ortega a plantear el problema de este ensayo, *¿Hombres o ideas?*, distinguiendo dos aspectos: uno genuinamente español y momentáneo, que es el que a Maeztu le interesa; "el otro aspecto, el que a mí me importa por encima de todos, el aspecto europeo...".¹⁸ Nosotros debemos leer científico allí donde Ortega dice problema europeo. El párrafo es, además, un ejemplo de la forma en que el pensador se acerca a un problema. Tan convencido está de la necesidad de plantear con rigor las cuestiones, que procede alejándose de la realidad inmediata para situarlas en un plano teórico más abstracto y sereno; y encima se atreve a afirmar que es éste el aspecto que le interesa más, cuando lo que se nos da con evidencia es precisamente lo contrario: porque está interesado en los problemas españoles inmediatos, se ve obligado a proceder con lo que considera un método científico.

¹⁶ Cit. por Iriarte. Obra citada, pág. 47.

¹⁷ "Creo que entre las tres o cuatro cosas incolmablemente ciertas que poseen los hombres, está aquella afirmación hegeliana de que la verdad sólo puede existir bajo la figura de un sistema. De aquí la enorme dificultad que encuentra lo verdadero para resplandecer en un artículo o en un discurso parlamentario. En virtud de esta convicción, he procurado exponer, con un poco de rigor sistemático..." I, 434-435.

Aunque Ortega cite a Hegel, sabemos que quien lo ha convencido de esa verdad "incomponible" es su maestro Hermann Cohen, de quien podrían citarse varios textos que hacen radicar el valor del pensamiento filosófico en su rigor sistemático. Véase por ejemplo el Prólogo a la edición de 1885 de *Kants Theorie der Erfahrung*. Tercera edición, Berlín, 1918. Véase también *System der Philosophie. Erster Teil. Logik der Reinen Erkenntnis*. Berlín. Bruno Cassirer Verlag, 1914. Págs. 601 ss.

¹⁸ I, 435-436.

Algunas notas, el segundo artículo contra Maeztu, repite las mismas exigencias metódicas, insiste en que la posibilidad de resistir el rigor técnico es el criterio de la veracidad y añade, reproduciendo pensamientos de Natorp, que la veracidad es cosa muy superior a la mera sinceridad.¹⁹

El rigor de la ciencia excluye tan absolutamente los procedimientos literarios, que a Ortega se le presentan tales actividades como los extremos de un dilema: "O se hace literatura o se hace precisión o se calla uno." La ciencia y la literatura no deben pactar, son actividades que pierden todo su valor en el momento que descuidan sus límites. Aunque, de acuerdo con sus maestros de Marburgo, declare equivalentes todas las dimensiones de la cultura —ciencia, ética y estética— Ortega concede a la ciencia —más exacto sería decir a la lógica— un rango superior.²⁰

El último escrito orteguiano de esta polémica es *Sobre una apología de la inexactitud*. El título mismo muestra que el autor ha acabado por cambiar el asunto de la polémica en una discusión sobre el método. El asunto de la polémica, según hemos visto en un capítulo anterior, se resume en esta pregunta: ¿cómo lograr que los españoles tengan moralidad? La solución de Ortega nos interesa especialmente aquí, pues piensa, con apoyo en Platón, que la virtud puede ser adquirida, "puede ser enseñada porque es conocimiento, es ciencia". Por lo tanto: "hay un medio que nos podemos proporcionar para hacer hombres buenos, como el que compra una pócima en la botica: ciencia".²¹

El entusiasmo por la ciencia está en su límite. Ortega rechaza el concepto pragmatista del conocimiento porque lo considera despectivo para la ciencia, de cuyo valor no duda un momento.²² [Afirma también —y en esto sigue a Renán—, que "la verdad no tiene otro camino que la ciencia" y que los movimientos políticos ya no nacen de ideas religiosas, sino de representaciones científicas o, en todo caso, de fe en ideas científicas.²³]

¹⁹ I, 111.

La oposición de sinceridad y veracidad, y la preferencia de Ortega por la segunda, provienen de Natorp. Véase el Libro II, cap. 12, principalmente las páginas 122-124 de la *Pedagogía social*, edición citada.

²⁰ I, 112-113.

²¹ I, 120.

La idea de que el único camino para alcanzar plena conciencia de la ley moral es la cultura, procede de Natorp: *Pedagogía social*, cap. XIX del Libro II, pág. 204.

²² I, 119.

²³ I, 121-122.

Renán había rechazado otros caminos para la verdad que no fueran la crítica y la búsqueda racional en *L'Avenir de la Science* (pág. 789 del vol. III de *Oeuvres complètes*). En el mismo libro expresó su confianza en una futura refor-

La firme convicción en el poder de la ciencia explica la atrevida actitud de suficiencia del joven escritor frente a sus viejos amigos y maestros. Punto de vista que resulta confirmado con las frases que en este mismo artículo dirige a Unamuno, advirtiendo que coincide con él en las ideas políticas pero que no está conforme con su método.²⁴

6) No se olvidan estas ideas en *Asamblea española para el progreso de la ciencia*, dos artículos destinados a insistir en la necesidad de que España produzca ciencia. El defecto que nuestro autor encuentra en los programas de europeización hasta entonces defendidos, se origina tan sólo en la "falta de precisión y de método". Las imágenes de Europa que han empleado los programas de europeización descansan en la observación superficial, en la contemplación puramente externa de los países europeos en la actualidad. Lo que hace falta es una definición de Europa que corrija ese error de perspectiva, haciendo a un lado las apariencias para dar con la Europa verdadera y perenne. Porque la verdad no es nunca lo que está a la vista, sino precisamente lo que no vemos.²⁵

La realidad europea nace, según Ortega, con Sócrates. Este filósofo griego es efectivamente lo más característico que existe en Europa, lo más peculiar y privativo de ella, desde Atenas. No el individuo Sócrates, desde luego, porque del hombre de carne y hueso que llevaba ese nombre no podemos decir nada exacto: "lo individual es inasible, no puede ser conocido. Podremos presentirlo, suponerlo, adivinarlo, pero nunca conocerlo estrictamente". El "objeto Sócrates", que es el verdadero y fecundo Sócrates, sí es conocible y de él nos dejó dicho Aristóteles que fundó la definición y el método inductivo. Esto es lo que importa. Pues bien, la definición y el método inductivo juntos constituyen la ciencia, que es la novedad introducida por Sócrates en el mundo occidental gracias a la cual el europeo trasciende del tipo asiático y del africano.²⁶

En cierto modo, es la ciencia, como la cultura, el "germen" de todo lo aparente y transitorio —civilización, industria, comercio, etc.—, que es solamente ciencia aplicada, producto y fruto de la ciencia. Por esto mismo es tan congruente el programa de europeización que defiende Ortega. Lo que debe llevarse a España es la "simiente" de toda la civilización europea para que su cultivo permita a los españoles aprovechar los frutos europeos. Pero trasplantar los frutos a un suelo en que nunca ha prendido la simiente es resignarse a que éstos se marchiten enseguida

ma religiosa y social que tendría su fuente exclusivamente en la ciencia (pág. 812). Y de la fe en la ciencia también habló Cohen, que así titula el párrafo 18 del libro ya citado *Kants Theorie der Erfahrung*.

²⁴ I, 117-118.

²⁵ I, 99-101.

²⁶ I, 101-102.

y no se aclimaten nunca.²⁷ A España debe llevarse la ciencia que es el "centro de la conciencia europea", "el ombligo de la tierra", "el eje de la cultura" y, al mismo tiempo, "representa la única garantía de supervivencia moral y material de Europa".²⁸

7) En el ensayo titulado *Renán* se repiten muchos temas de Natorp ya conocidos, como aquel en que se apoya la llamada a los españoles para que abandonen las preocupaciones individuales y se ocupen más con las ideas y con las cosas, por la sencilla razón de que las obras siempre valen más que sus autores. En relación con esto, Ortega explica que llamar a alguien genio significa atribuirle la originalidad, la potencia suma de crear realidades, de producir cosas o descubrir verdades objetivas. Palabras que recuerdan lejanamente otras del propio Kant.²⁹

Ortega añade la explicación de dos términos técnicos que nos interesan especialmente en este capítulo. Trata de explicar a qué nos referimos cuando hablamos de lo objetivo y de lo subjetivo de un autor, y para esto se vale de un ejemplo que en realidad sirve para ilustrar afirmaciones de Natorp sobre la legalidad que produce los contenidos de la conciencia, que es la misma para todos los sujetos. El ejemplo es Descartes: casi todo lo que hay en los libros de Descartes es verdad, no solo para él, sino para todos los hombres; su geometría analítica pertenece igualmente a cualquiera que la estudie porque "la verdad tiene este privilegio eucarístico de vivir a un tiempo e igualmente en cuantos cerebros se lleguen a ella". Además, los teoremas geométricos cartesianos no nos dicen nada del alma de su autor: hablan de las propiedades de las cosas, "cuantas más verdades, cuantas más cosas se encuentran en el alma de Descartes, menos terreno queda en ella para lo íntimo, para lo genuino suyo. Como se ve, lo verdadero y lo subjetivo son mundos contradictorios". No puede, sin embargo, llegar al límite de la veracidad absoluta ningún hombre, pues si todas las operaciones de un espíritu crearan verdad objetiva, este espíritu carecería de subjetividad que es por excelencia la limitación más peculiar del hombre, el don angustioso de mantener frente al universo un pequeño recinto secreto en que cada cual cultiva algunos errores: lo íntimo, el *yo*. Lo objetivo es, por tanto, lo verdadero, lo subjetivo es el error, es algo equívoco y sin valor.³⁰

²⁷ I, 103 y 107.

Véase el núm. 3 del cap. anterior, especialmente nota 14.

²⁸ I, 104 y 106.

²⁹ I, 438-439 y 443.

Kant se refiere a la originalidad de la facultad de conocer o del genio en la pág. 117 de *Antropología en sentido pragmático*, ya citado. Natorp habla de la virtud de la objetividad y del genio en el cap. XII del Libro II de la *Pedagogía social*.

³⁰ I, 439-441. Estas extremadas expresiones fueron corregidas por su mismo

La vida impone al hombre dos preguntas de diverso valor, según advierte Ortega, ¿qué es el mundo? ¿cómo quisiera yo ser en ese mundo? La primera es la pregunta clásica, objetiva; la segunda es la pregunta subjetiva que nos obliga a una contemplación de los otros sujetos y que tiene, evidentemente, un rango secundario.³¹ A lo subjetivo se opone, pues, lo objetivo que es lo verdadero. Y por esto último no debemos entender exclusivamente lo establecido por las ciencias físico-matemáticas, sino todo lo que está sujeto a ley, a orden, a convención. Hay también, por ejemplo, una objetividad en el campo del arte, que debe ser respetada por los artistas. Al parecer, lo que Ortega opone abiertamente es la serenidad y la seriedad del hombre que acepta las verdades de la ciencia, las normas clásicas del arte y la moral establecida, frente al "personalismo" fundado en el capricho y en el anárquico humor individual, pero debajo de esto se encuentra la oposición defendida por la filosofía de Marburgo entre la subjetividad pensante y la *objetividad pensable* que en cierto modo es la única realidad, sólo que el aire polémico del ensayo —dirigido al ambiente español— impide a Ortega evitar expresiones exageradas. El estudio sobre Renán es, en rigor, una exposición de algunos aspectos del pensamiento del autor francés desde el nuevo punto de vista filosófico de Ortega: el neokantismo. Y el carácter mismo de la empresa determina sus peligros. El joven autor pudo pasar —de hecho así lo hizo— de aquel vago romanticismo de Renán al rígido sistema del idealismo crítico, pero el camino inverso tiene mayores dificultades, y al hablar de la verdad y de la verosimilitud todas las palabras pierden precisión, sin ganar fidelidad al pensamiento de Renán.

Además de esta aclaración terminológica, Ortega distingue dos actitudes frente a la verdad: el amor a la verdad que es el sentirse llevado impe-

autor en 1915. En la primera edición de *Personas, obras, cosas*: se añaden dos notas al pie de las siguientes frases: "Lo subjetivo, en suma, es el error" (I, 440); y "En tanto no llegamos a Dios, y diluyéndonos en él, perdemos la secreta lepra de la subjetividad, del yo individual..." I, 442. La nota a la primera frase dice: "He aquí un pensamiento que hoy me parece muy equívoco." La nota a la segunda dice: "Repite que esto es una blasfemia."

La primera frase de Ortega (I, 440) no es sino una exageración de la crítica de Natorp a la religión en la *Pedagogía social*, pág. 353. En el mismo libro Natorp muestra que todo contenido de la cultura es un bien común, y dice (pág. 98) que "no existe ningún contenido puro de la conciencia, es decir, producido conforme a la ley, que sea propiedad exclusiva del particular".

³¹ La misma jerarquía establece Natorp, para quien "la cuestión decisiva es ésta: ¿qué ha de ser en concreto el objeto de la voluntad, no en el vacío de la mera Idea, sino bajo supuestos empíricos aunque de carácter más general? Sólo en segunda línea está la otra cuestión: ¿Qué es la voluntad misma, para la cual hay objeto, según su constitución subjetiva como elemento de la vida psíquica? Esta cuestión psicológica..." *Pedagogía social* en la primera pág. del cap. VII del Libro I, pág. 70.

riosamente a descubrirla; y la simple actitud de decir la verdad, por considerarla como un bien humano que debe imponerse.³² La distinción es una mera variación de otra de Natorp que hemos citado más arriba, pero Ortega añade algo que, sin dejar de ser pensamiento de Marburgo, es desarrollo de un tema de Renán: el espíritu humano puede no buscar deliberadamente la verdad, ni dejarse guiar, por otra parte, por la falsedad, sino dirigirse a un tercer mundo cuyas características se exponen en una *Teoría de lo verosímil*. De ellas nos interesan aquí sólo algunas que tienen relación con el tema de la verdad.

"El mundo de lo real es el sometido a leyes conocidas, y la verdad de las cosas de ese mundo no consiste sino en el reconocimiento de su legalidad. Decimos de un acontecimiento que es natural cuando en él se cumple una ley prescrita. El mundo de los sueños y de las alucinaciones se diferencia solamente del de las realidades en que en éste ejercen su función policiaca las leyes de la física o de la fisiología."³³ En este párrafo nos ha dado Ortega una definición de la verdad, aprendida de sus maestros neokantianos. La verdad no encuentra acomodo sino en "el mundo de lo real", porque en el "tercer mundo" no hay verdad, y en el de los sueños y las alucinaciones sólo la falsedad habita. Las cosas reales, por su parte, ganan su realidad, su ser, por las leyes científicas. Pues bien, el reconocimiento de esta legalidad, el reconocimiento del cumplimiento de una ley, eso es la verdad.

Volvamos ahora al "tercer mundo", infinitamente más rico, más amplio y más viejo que el de las realidades inequívocas, es una existencia intermedia, semi-verdad, semi-error. Es el mundo de lo verosímil cuyo contenido está formado por el arte, las religiones y los mitos.

"Es la verosimilitud semejanza a lo verdadero, mas no ha de confundirse con lo probable. La probabilidad es una verdad falta de peso, digámoslo así, pero verdad al cabo. Por el contrario, lo verosímil presentase a la vez como no verdadero y no falso. Cuanto más se aproxime a la verdad estricta aumentará su energía, con tal que no se confunda jamás con ella."³⁴ Pero tiene lo verosímil un género distinto de certeza que la verdad científica, o mejor dicho, tiene una certeza de distinto origen. La certeza científica nace del ajuste de un hecho nuevo a un sistema de leyes

³² I, 444-445.

Véase la nota 19 de este cap. y el texto de Natorp allí citado.

³³ I, 447.

La posibilidad de concebir la naturaleza como un sistema de leyes es una tesis del neokantismo que puede hallarse en varios textos, por ejemplo en el ya citado *Kants Theorie der Erfahrung* de Cohen, pág. 638. También en el cap. III del Libro I de la *Pedagogía social* de Natorp. Y en el cap. XXXIII del Libro III, Natorp señala a la religión y al arte como algo que escapa a aquella legalidad.

³⁴ I, 448.

previamente formuladas: "sabemos que el nuevo hecho es un caso particular de una ley, sabemos que esta ley es cierta por tales y cuales razones. Podemos recorrer uno a uno todos los eslabones de la cadena científica, porque son relativamente pocos. La ciencia acota un mísero recinto luminoso sobre la infinita tiniebla de lo desconocido". Por el contrario, la certeza de lo verosímil es una aquiescencia sentimental, una reacción afectiva que no es susceptible de análisis.³⁵ El mundo de lo verosímil se distingue del de las cosas reales, porque trabaja con distintos métodos, aunque trate, como piensa Natorp, un mismo material, que según añade Ortega se reduce a "sensaciones, dolores y esperanzas humanas". El mundo de las cosas reales nace de la aplicación de métodos de precisión, pero el mundo de lo verosímil sólo es posible por una interpretación peculiar, la metafórica. Y sucede que este endeble universo de las metáforas tiene un inmenso poder, una función extraordinaria en la vida de los hombres: "suprímase de nuestra vida todo lo que no es metafórico y nos quedaremos disminuidos en nueve décimas partes. Esa flor imaginativa tan endeble y minúscula forma la capa incombustible de subsuelo en que descansa la realidad nuestra de todos los días, como las islas Carolinas se apoyan en arrecifes de coral".³⁶

Otros artículos posteriores tienen escasa importancia porque se reducen simplemente a predicar la necesidad del estudio;³⁷ o repiten cosas ya conocidas como aquel titulado *Unamuno y Europa, fábula*, en que Ortega, despreciando lo privado y personal —que ahora se contrapone a lo público—, aprovecha la ocasión para declarar que en España la moral, la ciencia, el arte, la religión, la política, han dejado de ser cuestiones

³⁵ I, 453-454.

La distinción de los tres mundos está fundada en Renán, que dio por título: *certidumbres, probabilidades y ensueños* a sendos diálogos de *Dialogues et Fragments Philosophiques*, ya citado. Pero el neokantismo no es ajeno a esto, porque Natorp afirma expresamente que la formación de las representaciones religiosas está sujeta a leyes propias, distintas de las del conocimiento teórico y que, precisamente por ello, la religión no entra en contradicción con la ciencia, pues no pretende validez objetiva, sino que se conforma con dar punto de apoyo para el sentimiento. Véase el capítulo XXXIII del Libro III de *Pedagogía social*, página 358.

³⁶ I, 449.

Esta idea, cuyo origen hemos señalado en la nota anterior, es un antecedente de extraordinaria importancia para los posteriores pensamientos de Ortega cuya expresión más acabada encontramos en *Ideas y creencias*.

³⁷ De entre estos escritos debe destacarse *Una fiesta de paz* en que podemos registrar una frase extraña: "tocar las cosas no es al cabo sino una manera de pensárlas" (I, 127), que debe interpretarse de acuerdo con la doctrina del punto de vista. Véase núm. 9 de este mismo cap.

personales, para transformarse en cuestiones lógicas.³⁸ Queriendo decir solamente que deben plantearse como problemas científicos.

El *Catecismo para la lectura de una carta*, escrito contra Menéndez Pelayo, da ocasión al autor para acercarse en forma "científica" al problema de la enseñanza laica y defender la opinión de Natorp que solo permite penetrar en la educación al elemento religioso determinado previamente por la pedagogía científica.³⁹

La teología de Renán es una muestra muy clara de la beatería de la cultura o, mejor dicho, de la ciencia, que tanto combatía Unamuno. Ortega expone en este ensayo pensamientos de Renán, que estudiaremos más adelante, pero ya sabemos que presta sincera adhesión a las ideas del escritor francés en estos temas.⁴⁰

8) *España como posibilidad*, la pequeña nota sobre el libro de Meier-Graeffe encierra algo digno de ser registrado en este capítulo. El crítico alemán ha visto en España un amplio espacio libre donde agitar el cuerpo y el espíritu, que no pueden ver los españoles. Pero, pregunta Ortega: "¿Dónde está el horizonte, dónde está realmente la rotunda línea, magnífica, de la amplia visión? ¿Es la tierra quien hace ancho el horizonte? ¿No es más bien el punto de vista?" La respuesta es clara: Meier-Graeffe —no por ser un individuo europeo, sino por ser un sabio—, trae en sus ojos un verdadero punto de vista, es decir, una altura ideal formada por la acumulación de creaciones, científicas especialmente, y desde esa altura el paisaje de España se ensancha y cobra sentido. Europa es un punto de vista.⁴¹ Más que la pregunta, nos importa aquí la respuesta. En la pregunta, la expresión "punto de vista" parece tener un significado más personal, es decir, parece que la realidad es ancha o estrecha según el punto de vista del espectador. Pero la respuesta prueba que no se trata del punto de vista de un espectador individual, sino más bien de la impersonal mirada de la cultura, de la ciencia.

En la conferencia de Bilbao, *La pedagogía social como programa político*, se habla nuevamente de "punto de vista" y se hace más claro su sentido. La comparación con los textos de Natorp confirma que los puntos de vista no son sino maneras de ver accidentales que deben ser abandonadas aprendiendo a mirar desde el punto de vista en que otro vio y alcanzar así la visión de la comunidad de cultura. Para mostrar las dificultades de la definición del hombre, Ortega pone un ejemplo en que se

³⁸ I, 132.

³⁹ Citado por Iriarte en *Ortega y Gasset...*, págs. 59 y 60.

La relación con Natorp se mostrará en el cap. IX.

⁴⁰ I, 136.

Sobre esto volveremos en el cap. IX.

⁴¹ I, 137-138.

destaca la diversidad de interpretaciones posibles frente a una misma realidad y dice que esta diversidad se explica "según quien le miraba". Pero de aquí no se sigue la justificación de otros tantos puntos de vista individuales, lo que se ha buscado con este ejemplo es tan sólo que nos dejemos seriamente penetrar de un respeto ilimitado hacia aquel problema.⁴² Porque, por otra parte, se puede lograr que las divergencias individuales desaparezcan, o por lo menos se purifiquen haciendo que los hombres se sometan a la coincidencia a que obliga "la ley anónima —la única ley dulce— de la verdad necesaria, de la verdad de las cosas". Los individuos personalmente activos en el trabajo de la ciencia pueden discrepar en mil cosas, pero "automáticamente coinciden" en la solución de los grandes problemas culturales.⁴³

El punto de vista anónimo de la ciencia, que es el único verdadero, no puede estar al lado de las simples interpretaciones individuales, sino que está por encima de ellas. "Cada uno de nosotros tiene sus caprichos, sus amores y odios personales, sus apetitos propios. Mas a la vera de ese mundo sólo nuestro, de ese *yo* individual y caprichoso, hay otro *yo* que piensa la verdad común a todos, la bondad general, la universal belleza."⁴⁴ Las palabras de nuestro lenguaje corriente son "ampolluelas de vidrio que cada cual hincha a su guisa de significado, y acaso el valor decisivo de la ciencia no consista en otra cosa que en dotar a los vocablos de significaciones exactas. Mas, por lo menos, ciencia es hablar preciso".⁴⁵ No caben, pues, en la ciencia ni en las otras regiones de la cultura —moral y arte—, los puntos de vista subjetivos. Ciencia moral y arte se caracterizan porque sus contenidos no son patrimonio individual.

La "mitología" es lo que se opone a la ciencia en esta conferencia, como lo anticientífico por excelencia.⁴⁶ De la ciencia se dice, además, que no es un hecho natural, no es un hecho físico, sino metafísico, es decir, cultural; y constituye, además, algo específicamente humano. Pero todo esto le conviene a la ciencia en tanto que forma parte de la cultura y ya ha sido señalado en un capítulo anterior.

Nueva revista es el título de otro escrito orteguiano en que se repite la idea del punto de vista. Al hablar de la forma de trabajo de los redactores de la nueva revista *Europa*, Ortega nos dice que se trata de una verdadera colaboración, algo que sólo es posible cuando se ha formado en el ambiente intelectual de un pueblo un sistema de opiniones

⁴² I, 500-501.

⁴³ I, 507.

Esta consideración del punto de vista se encuentra en el cap. X del Libro I de la *Pedagogía social*.

⁴⁴ I, 503.

⁴⁵ I, 500.

⁴⁶ I, 506.

veraces, impersonales y relativamente profundas.⁴⁷ Punto de vista es, por tanto, la unidad que sólo puede nacer de la coincidencia en la aceptación de un sistema de verdades científicas.

9) *Adán en el Paraíso* vuelve sobre el tema de la ciencia y el punto de vista. Las cosas no son sino valores —escribe Ortega— y la mejor manera de probarlo es aplicar a una cosa distintos sistemas de valoración, entonces se tendrán otras tantas cosas distintas. Porque *no existe una realidad inmutable y única sino que hay tantas realidades como puntos de vista*: el punto de vista crea el panorama. La tierra de un labriego, por ejemplo, no es la tierra de un astrónomo, la del labriego es “la realidad de todos los días formada por un sistema de relaciones laxas, aproximativas, vagas, que basta para los usos del vivir cotidiano. Hay una realidad científica forjada en un sistema de relaciones exactas, impuesto por la necesidad de exactitud. Ver y tocar las cosas no son, al cabo, sino maneras de pensarlas”.⁴⁸

En realidad, esto no añade gran cosa a las ideas estudiadas en el número anterior, aunque aclara cosas que no lo estaban suficientemente, entre ellas, la relación entre el conocimiento científico y el conocimiento vulgar. Frente al punto de vista de la ciencia —que sigue siendo el único exacto—, hay un número indefinido de puntos de vista que crean sus realidades propias de manera parecida a aquél; pero no pretenden suplantarla, ni pueden disputarle su valor y acaban siendo explicados por él.

Además de esto, el ensayo es un intento de explicar de una manera muy asequible el lugar que ocupa la ciencia, sus tareas y sus límites, en una “visión sistemática del universo” que Ortega ha derivado del neokantismo y que se acerca bastante a lo expuesto en el ensayo sobre *Renán*. El universo es para el hombre, antes que nada, un problema a resolver. Tan difícil es el problema, que el hombre se ve obligado a dividirlo: la ciencia es la solución del primer estadio del problema, la moral del segundo, y el arte del tercero y último. La cuestión consiste en averiguar todas las relaciones que constituyen el ser de cada cosa, o lo que es lo mismo, su vida. La ciencia se propone “descubrir ese *ser* inagotable que constituye la vitalidad de cada cosa”. Para esto, divide el problema en dos grandes partes que no se comunican entre sí: la naturaleza y el espíritu. Así nacen las ciencias de la naturaleza que investigan las formas de la vida material, y las morales o del espíritu que estudian las formas de la vida psíquica.⁴⁹

En un tono amable y salpicado de anécdotas, Ortega expone la idea

⁴⁷ I, 43.

⁴⁸ I, 471.

⁴⁹ I, 475-479.

Sobre el tema de la vida véase el cap. VI.

kantiana del progreso infinito de la ciencia: en su afán de descubrir la vida de las cosas, las relaciones que las constituyen, las ciencias proceden discursivamente buscando una a una esas relaciones que son infinitas. Para lograr su resultado, necesitarían las ciencias un tiempo infinito y, por lo tanto, hay que admitir que a pesar de su progreso constante nunca llegarán a la meta. La causa de esto, que es la tragedia original de la ciencia, proviene del método que emplea. El método compra la exactitud a costa de no lograr nunca su empeño, convierte a cada cosa en el caso particular de una ley general, interesándose sólo en aquella parte de la cosa que es común a todas las demás. Es lo que se llama abstracción: la vida descubierta por la ciencia es una "vida abstracta" que deja escapar lo individual, lo único, lo concreto. Y esto acontece a todas las ciencias, incluso a las morales. Lo vital, lo inalcanzable por los métodos científicos, se opone a lo natural que es por definición lo que acaece conforme a las leyes generales de la física, y por lo mismo, es un mero producto de la ciencia elaborado mediante generalizaciones. Quien debe construir el mundo de lo individual es el arte. La naturaleza, entendida como *naturaleza conocida*, no presenta nada individual porque los procedimientos científicos son impotentes para eso. Lo individual no puede conocerse exactamente, por eso la biografía es tan sólo un género poético.⁵⁰ Pero no es ésta la única limitación de la ciencia, también el campo del arte escapa a su dominio. No hay manera de apresar en un concepto la emoción de lo bello. El arte es el reino del sentimiento y en este terreno el pensamiento se mueve torpemente, representa la vulgaridad y sólo puede servir de orientación y de guía. En cambio, "en ciencia y en moral el concepto es soberano, él es la ley, construye él las cosas".⁵¹

El arte, como la ciencia, *construye* su mundo del mismo material, de "la realidad ingenua". Pero lo importante es la diversa articulación de ese material. Ortega nos ilustra sobre esa labor constructiva al hablarnos de la correcta interpretación de la palabra idealismo. Platón —nos dice el escritor— llamó ideas a los conceptos matemáticos porque "son como instrumentos mentales que sirven para construir las cosas concretas. Sin los números, sin el más y el menos, que son ideas, esas supuestas realidades sensibles que llamamos cosas no existirían para nosotros. De suerte que es esencial a una idea su aplicación a lo concreto, su aptitud a ser realizada". El idealismo verdaderamente habría de llamarse realismo, porque realizar quiere decir convertir en cosa lo que por sí mismo no lo

⁵⁰ I, 478-480.

La mayor parte de estas afirmaciones sobre la vida, el individuo, y la incapacidad de la abstracción para aprehenderlo se encuentran en Cohen: *Logik der Reinen Erkenntnis*, págs. 347 y 348, edición citada.

⁵¹ I, 474.

Sobre el tema del arte véase el cap. V.

es, lo que es tan sólo "realidad ingenua". Frente a esta presunta realidad nosotros sabemos bien que: "una cosa no es lo que vemos con los ojos: cada par de ojos ve una cosa distinta y a veces en un mismo hombre ambas pupilas se contradicen".⁵² Con esto volvemos al tema del punto de vista. Una vez más confirmamos la superioridad del conocimiento científico frente a todos los demás puntos de vista posibles. La ciencia es el punto de vista de la verdad, hasta donde la verdad puede ser alcanzada por el hombre.

Para ilustrar la distinción kantiana entre conocimiento natural y científico, acude Ortega a un tercer término y distingue entre el saber de una cosa y el mero percatarse de ella que consiste tan sólo en un darse cuenta de que ante nosotros se presenta "algo". Este algo no determinado no es una cosa sino un problema. La capacidad de conocimiento del hombre es un mero percatarse de que existen las cosas, "una aproximación a la clarividencia de Dios, una sabiduría degradada y falta de peso, un *algo así como*. Entre la capacidad de Dios y la del hombre mediaba la misma distancia que entre darse cuenta de una cosa y darse cuenta de un problema, entre percatarse y saber".⁵³

10) El concepto de "punto de vista" que aparentemente ha perdido rigidez en *Adán en el Paraíso*, se encuentra nuevamente en un escrito titulado *Viaje de España*. Ortega dice que Ganivet, en sus trabajos sobre España, no logró elevarse a un punto de vista sobrenacional y sus pensamientos adolecen de una visión provinciana del universo.⁵⁴ Con lo cual no parece querer decir sino que el escritor granadino trató el problema español como un asunto interno a la historia de España, sin elevarse a un plano de historia universal que sería el punto de vista científico.

Contra los puntos de vista "regionales" y "simples" para resolver el problema español protesta nuevamente Ortega en *Planeta sítibundo*. Aquí mismo repite las expresiones de Natorp sobre la veracidad y la sinceridad a que nos hemos referido antes, y confiesa que nunca queda satisfecho de una opinión propia hasta que ha podido comprobar que antes ha sido pen-

⁵² I, 482-483.

En este ensayo, como en *Renán*, Ortega ha seguido muy de cerca a sus maestros neokantianos, aunque no cite a Cohen ni a Natorp ni una sola vez. En realidad, ha expuesto, sin gran precisión, la crítica del conocimiento natural, el carácter del conocimiento científico y sus límites, y la crítica de la división tradicional de las ciencias que se hallan en las obras de sus maestros. Compárense los textos citados de Ortega con el apretado resumen que hace Natorp de estos temas en *El ABC de la filosofía crítica*, págs. 16 a 26 de la edición citada. La idea del "idealismo como el verdadero realismo" proviene de Cohen que así titula un parágrafo de la *Logik der Reinen Erkenntnis*, pág. 599, de la edición citada.

⁵³ I, 476.

Véase el cap. VIII.

⁵⁴ I, 521.

sada por los hombres más juiciosos de todos los tiempos. La originalidad, en cambio, le parece sinónimo de error y una especie de frivolidad. "Todo lo discreto fue pensado ya una vez —dice Goethe—; sólo nos resta ensayar una expresión nueva y más precisa."⁵⁵ Todo esto no es más que una nueva manera de defender la precisión y la ciencia contra el personalismo y la espontaneidad.

En *Una polémica* se ocupa Ortega de la historia y de su método, asunto que será estudiado más adelante, pero no podemos dejar pasar unas afirmaciones sobre la ciencia y otras que obligan a relacionar el conocimiento histórico con el conocimiento directo y vulgar de lo vivido. Hay para Ortega dos formas de conocimiento del pasado: el conocimiento de lo que se ha vivido, que es una simple reminiscencia, y el conocimiento histórico, que es una operación mental muy distinta que consiste en reconstruir totalmente las cosas. De la superioridad de este segundo conocimiento, que crea totalmente los objetos sobre el simple recuerdo, no cabe duda alguna. Entre estos dos conocimientos existe una relación semejante a la que se da entre el conocimiento natural y el punto de vista científico. Pero, además, el joven pensador hace una comparación interesante. Nos dice que en la historia del cristianismo hay un caso espléndido que muestra lo que vale inventar las cosas no vistas, contruyéndolas racionalmente: San Pablo no conoció a Jesús y con las noticias que recogió de su vida real, concreta e individualizada construyó un Jesús "posible, racional", apto para todos los hombres. En términos filosóficos esta operación se llama —según Ortega— "objetivación". "De recordar a Jesús como San Pedro, a pensar a Jesús como San Pablo, va nada menos que la teología."⁵⁶

La comparación de la historia con la teología es un ejemplo estupendo para ilustrar la operación del conocimiento, pero seguramente no hubiera sido aceptada por los maestros neokantianos de Ortega.

En este ensayo se repite la distinción entre una ciencia pura y una ciencia aplicada o de segundo orden que es condicionada por aquélla, recogida en el número 6 de este capítulo. También se repite algo ya sabido por nosotros y que pertenece a la ciencia en cuanto forma parte de la cultura, a saber: el pensar la ciencia es una actividad peculiar del hombre, y es, además, lo que hace la dignidad del hombre y por eso cuanto afecta a sus progresos y regresiones es un "valor trascendente".⁵⁷

Una primera vista sobre Baroja, encierra algunas pequeñas cosas en relación con nuestro tema. Al tratar de averiguar lo que representan en el

⁵⁵ I, 147-149.

⁵⁶ I, 158.

⁵⁷ I, 160-161.

Véase el cap. III.

lenguaje los impropios, se refiere el joven escritor al lenguaje técnico, es decir, científico. Para esto recuerda algo ya expuesto en *Renán* y nos dice que la intimidad de un sabio está henchida casi en su totalidad de conceptos, observaciones y razonamientos exactos sobre puntos de su ciencia, sin dejar apenas espacio para lo sentimental y lo subjetivo. Para expresar este mundo exacto y real que lleva dentro, el sabio necesita de un idioma capaz de toda precisión y libre de caprichos subjetivos. Por eso emplea formas extremas del lenguaje en que las palabras expresan un máximo de idea y un mínimo de emoción. Esas formas extremas son "los términos técnicos, palabras cristalizadas, rígidas, geométricas, de silueta expresiva tan inequívoca, que son ellas mismas como cosas".⁵⁸ El extremo opuesto al lenguaje de la ciencia es la interjección que se emplea para expresar un estado emocional.

El concepto de "punto de vista" aparece en este ensayo como sinónimo de "teoría" o "doctrina", desde la cual la realidad aparece de una cierta manera.⁵⁹

11) En un pequeño escrito de enero de 1911 en que Ortega comenta un libro de Cuartero sobre política española, encontramos por primera vez la idea de circunstancia en relación con el tema de la verdad. En rigor, esta relación no ha aparecido antes, aunque tal vez puedan señalarse como antecedentes de ella algunas frases del *Viaje de España* publicado en junio del año anterior, en que el escritor previene a sus compatriotas del peligro de limitar lo humano a los confines de lo español y a su vez de no considerar a lo español como un gesto peculiar de lo humano. Esto mismo dijo unos meses más tarde en *Planeta sitibundo*, aunque de una manera metafórica y menos precisa. Antecedentes más lejanos podrían hallarse en *Moralejas*.

Cuartero señala en su libro el vicio original del orador: hacerse cargo de las circunstancias —público, momento, lugar, etc.—; y Ortega se pregunta si esto no será más bien una virtud. Lo contrario —añade, con palabras que recuerdan claramente a Kant— es lo característico de la locura, el loco y el místico proyectan al exterior su concepción alucinada sin intentar previamente corregirla por la visión de las cosas que le rodean. El místico sólo se preocupa de hallarse concorde consigo mismo, al orador, por el contrario, sólo le preocupa la conveniencia con la circunstancia.⁶⁰

Aunque Ortega hace estas objeciones contra Cuartero en forma impersonal, sabemos que está de parte del orador y no del místico, de parte de

⁵⁸ II, 104.

⁵⁹ II, 109.

⁶⁰ I, 555.

Palabras semejantes de Kant, que opone *genio* y *delirio*, se encuentran en *Antropología en sentido pragmático*, pág. 61, edición citada.

la cultura y de la ciencia que son las máximas convenciones, y en contra de las personalidades y de sus caprichos. Por eso concluye con notorio entusiasmo: "De manera que el orador nace con la circunstancia, con ella muere, en ella se agota, y cuando ella se cambia en otra, renace de sí mismo con nueva condición. ¡Qué rica variedad! ¡Qué pintoresca abundancia de gestos contradictorios! El orador tiene la personalidad innumerable, como esos dioses aventureros de las mitologías decadentes que, bajo figuras siempre nuevas, verifican sus epifanías."⁶¹

Pero Ortega no puede hacer estos elogios sin advertir que su oficio de filósofo y hombre de hábitos mentales científicos no queda bien parado frente a ellos. Añade entonces el juicio reprobatorio que pudiera formarse frente al orador el hombre meditativo y severo, el "hombre que aspira a que las variaciones de su existencia surjan unas de otras con cierta nobleza dialéctica, con cierta simetría racional, un hombre, en fin, como suele decirse, *de convicciones*". ¿Tendrá razón —se pregunta Ortega— el hombre circunstancial frente al hombre serio? Ésta es la vieja y clásica tencilla iniciada en Grecia entre el orador y el filósofo, que no puede ser resuelta aquí —nos advierte el autor.

Pero a pesar de la advertencia, el joven pensador sí va a resolver la contienda. No puede volver la espalda a este asunto quien predica a sus compatriotas la seriedad científica por una parte, y por otra vive preocupado sinceramente por los problemas más urgentes de su circunstancia. La solución teórica va a consistir en una curiosa conciliación no carente de agudeza, que por lo demás ya se ha realizado de hecho en los escritos orteguianos.

Para corregir la actitud de Cuartero que a Ortega le parece exagerada, empieza éste por mostrar cómo la filosofía alcanza la universalidad. Al nacer, la filosofía buscó un medio de expresión opuesto al discurso: el diálogo. En las conversaciones socráticas la exactitud de las palabras va aproximando las almas de los interlocutores hasta alcanzar una divina identificación, hasta que "la verdad los transubstancia y de dos se hacen un solo hombre, el Hombre". Y bien, ahora surge la pregunta: ¿podrá el orador, el hombre circunstancial, alcanzar esta identificación con lo humano? "porque el orador —responde Ortega—, es siempre quien acierta a percibirse de las circunstancias. Más ¿qué son las circunstancias? ¿Son sólo cien personas, estos cincuenta minutos, esta menuda cuestión? Toda circunstancia está encajada en otra más amplia; ¿por qué pensar que me rodean sólo diez metros de espacio? ¡Grave olvido, mísera torpeza, no hacerse cargo sino de unas pocas circunstancias, cuando en verdad nos rodea todo!".

"Yo no simpatizo con el loco y el místico: alcanza todo mi entusiasmo

⁶¹ I, 555.

el hombre que se hace cargo de las circunstancias, con tal que no se olvide de ninguna. Y hay oradores que saben ampliar lo circunstancial hasta confundirlo con lo humano...”⁶²

La solución de Ortega ha logrado acercar dos términos al parecer lejanos: filosofía, es decir, saber universal, y circunstancia. Pero hay que poner atención en que no ha hecho violencia contra el concepto de filosofía haciendo que aquélla descienda hasta la circunstancia concreta, sino que ha forzado el concepto de circunstancia casi hasta destruirlo, para universalizarlo hasta confundirlo con lo humano.

La opinión de Ortega tiene su fuente, probablemente en un autor muy frecuentado por Natorp, el pedagogo Pestalozzi, quien destacó como los dos factores más importantes de la educación al *hombre* y a la *circunstancia*, afirmando que son las circunstancias las que hacen al hombre, aunque por otra parte, el hombre influye en las circunstancias y así participa en la formación de sí mismo.⁶³

12) En *Arte de este mundo y del otro* nos da Ortega una desdeñosa definición de misticismo que revela su convicción de que la única forma válida del conocimiento es la científica.⁶⁴ De este mismo año de 1911 es el ensayo *Psicoanálisis, ciencia problemática*, en cuya introducción Ortega se ocupa con cierta amplitud del problema de la verdad y de la ciencia. La idea fundamental, que es la idea del progreso científico, igual que todas las afirmaciones sobre la ciencia, pertenecen evidentemente a las doctrinas de Hermann Cohen.

La continuidad de la verdad, la continuidad de la ciencia, explica Ortega, atraviesa todas las épocas culturales sin interrumpirse, pero, si en lugar de considerarla en su génesis y continuación, hacemos una sección en la evolución de la cultura y queremos tomar la verdad estáticamente, hallaremos ante nosotros una superficie con una infinitud de puntos donde la verdad, la ciencia, es uno de tantos difícil de reconocer, y una vez reconocida tendremos tan sólo una de sus apariencias sucesivas, de sus fisionomías transitorias. El considerar la verdad en su perspectiva his-

⁶² I, 556-557.

⁶³ Pestalozzi era uno de los clásicos de Natorp, e influyó decisivamente en la pedagogía y en las ideas sociales del profesor de Marburgo. La idea de que la colectividad ciudadana es una participación en el trabajo y la idea de la importancia de la gradación de las formas colectivas para la educación son de Pestalozzi; así como la convicción de que el hombre ha de desarrollarse mediante sus “circunstancias inmediatas”, el hogar, la familia, la colectividad ciudadana... etc., que en la medida en que lo cercan son importantes para su formación y para su destino. Natorp expuso estas ideas del pedagogo suizo en un estudio titulado *La idea básica de Pestalozzi sobre la condicionalidad de la educación*, y además en el libro *Pestalozzi, su vida y sus ideas*, trad. de Luis Sánchez Sarto. Edit. Labor, Barcelona, 1931.

⁶⁴ I, 198-199.

tórica y no en su momentánea actualidad es lo que hizo que la ciencia entrara durante el siglo XIX en una mayor seguridad de sí misma, y no ningún método particular de exactitud como pudiera pensarse. Se descubre así que la corriente de la verdad no progresa en línea recta, sino con ruta sinuosa e irregular, a veces rodea obstáculos, a veces vuelve sobre sí misma hasta sitios que parecía haber abandonado para siempre. Las razones de este progreso irregular son bastante claras: "la ciencia —sigue diciendo Ortega— no vive de sí misma, sino de lo que no es ella. La ciencia es una reflexión sobre las otras porciones espirituales, es un régimen que se establece sobre el material espontáneo y salvaje de la conciencia. Ahora bien, este material —afectos, sensaciones y sentimientos—, varía según regularidades trascendentales e imprevisibles, es decir, según franca irregularidad. Es por eso imposible prever las afirmaciones científicas de una conciencia futura, aunque se pueda anticipar la esencia del régimen a que el contenido de la mente humana se hallará sometido. Los otros productos de la conciencia que imponen a la ciencia tales variaciones son: la moralidad, el arte, los apetitos inferiores y superiores, las reacciones íntimas ante los cambios del escenario humano".⁶⁵

La ciencia real, la ciencia de cada época, de cada agrupación humana no es una realidad *unívoca* con límites claros. Es fácil establecer los límites de lo científico en ciertas disciplinas centrales —física y matemáticas, por ejemplo—, pero hay también ciencias periféricas que viven en contacto inmediato con otros elementos extracientíficos de la conciencia, de tal manera que, como señalamos en un capítulo anterior, en cada momento histórico rodea a la ciencia una atmósfera de formaciones espirituales intermedias que se llaman mitos o motivos culturales, actúan sobre la ciencia solicitando su ingreso en ella y le imponen nuevos problemas. Lo que caracteriza al mito es su aspiración a ejercer la función de concepto científico, aspiración a todas luces injustificada porque ciencia es esencialmente reflexión, purificación de lo espontáneo, de lo psíquico. "Históricamente la ciencia procede del mito, o como ha dicho Cohen, es el desenvolvimiento de todo lo que hay de serio en el mito mediante la *remoción* del momento subjetivo emocional."⁶⁶

La evolución de la ciencia se verifica en dos direcciones: una —movida por el razonamiento—, es aquella en que la ciencia de hoy influye inmediatamente sobre la de mañana; otra —movida por la sugestión—, es la dirección que le impone la influencia difusa de los mitos. El rigor

⁶⁵ I, 216-217.

⁶⁶ I, 217-218.

Es la única cita que Ortega hace de Cohen, pero puede decirse que toda la doctrina procede de él. Véase especialmente la pág. 79 de *Logik der Reinen Erkenntnis*, edición citada.

metódico de la ciencia ha de ejercitarse constantemente contra los mitos asimilando lo que haya en ellos de serio pero sin pretender suprimirlos porque son los mitos la porción más rica y extensa de la vida espiritual y encierran en potencia el porvenir mismo de la ciencia. Por eso no debe convertirse nunca el amor a la verdad en odio al error, pues de él vive la verdad. Si el error se suprimiera totalmente, la verdad dejaría de ser verdad y se convertiría en dogma. Estas ideas de ciencia y mito son las que han llevado a Ortega, según declara, a sostener la opinión que ya conocemos sobre el problema español.

Además, Ortega presenta a los lectores españoles las doctrinas de Freud, doctrinas "más que falsas no verdaderas", pero científicamente sugerivas, como un ejemplo de un mito o motivo cultural. En el curso de la exposición y en el comentario, se pueden encontrar afirmaciones y ejemplos que aclaran lo expuesto anteriormente, aunque no añaden nada esencial.

Los problemas científicos —afirma—, tienen tras de sí una larga historia que no los ha dejado intactos. Cuando el físico contemporáneo se enfrente al problema de la naturaleza (de la *physis*), tiene que repasar en su mente todas las variaciones metódicas que de Tales a Julio Roberto Mayer ha atravesado la física. "Y esto es la física: no sólo la de hoy, sino la integración de las físicas que se han construído desde las fisiologías jónicas hasta Lorentz, Poincaré y Minkovski."⁶⁷ Frente a Freud se muestra Ortega bastante benévolamente, aunque reprocha al famoso psiquiatra la falta de conocimientos respecto de las teorías clásicas sobre cuestiones fundamentales, metafísicas, de la psicología.⁶⁸ Frente al psicoanálisis, el profesor español piensa que no es un sistema, sino una serie de generalizaciones nacidas espontáneamente para sanar ciertas enfermedades, y carentes de otra unidad que no sea la unidad externa derivada del interés terapéutico. Lo característico del psicoanálisis es que a pesar de su modesto origen, trasciende desde luego los límites psicológicos y de un salto se planta en los confines metafísicos de la psicología. Por esto, confiesa Ortega que se ocupa de él, porque no plantea problemas médicos, sino temas de discusión psicológica o más exactamente, de lógica.

Las objeciones de Ortega se reducen en realidad a una sola, aunque enumera en el curso de la exposición otras que no llega a formular. Se trata de una objeción de carácter formal, es decir, una acusación de falta de rigor científico, de exactitud. Exigencia que descubre en Ortega, además,

⁶⁷ I, 229.

⁶⁸ I, 229 y 231.

Ortega cita varios libros de Freud en las ediciones alemanas. El lector puede hallar los pasajes citados en las págs. 32 ss. del Vol. II; en las págs. 638 ss. del Vol. I; y en las págs. 366 ss. del Vol. II, de la trad. de López Ballesteros, *Obras Completas* de Freud, Biblioteca Nueva, Madrid, 1948.

una preferencia por la psicología explicativa y en general por las ciencias explicativas frente a las "pasivas disciplinas descriptivas". La objeción consiste en lo siguiente: la psicología mecanicista o explicativa acusa a la puramente descriptiva de no revelar el porqué de las variaciones descritas; los psicoanalistas piensan que dan esta explicación pero, en realidad, se olvidan de decir por qué ésta precisamente y no otra cualquiera, alegando que renuncian a buscar causas *a priori*. Sin embargo, lo que se les pide no son causas metafísicas, pues en la ciencia moderna el *porqué* no es ningún valor y entidad mística que se conceda a supuestos poderes ocultos, sino que consiste en la fórmula de una conexión necesaria entre series de variaciones fenoménicas. "Esta conexión es necesaria cuando es exacta, ni más ni menos; cuando a cada elemento de una serie corresponde en la otra serie uno y sólo uno; cuando, en una palabra, se puede establecer entre los hechos una función de expresión matemática más o menos conclusa. Cuando esto es imposible, la ciencia se contenta con ser descriptiva."⁶⁹

Sin que podamos detenernos en el contenido mismo de las afirmaciones de Ortega, este párrafo es una muestra más de su defensa de la ciencia moderna, de su afán de rigor y exactitud.

Tienen algún interés otros dos ensayos de 1911. Se trata de dos breves escritos literarios. El primero es *Tierras de Castilla* en que Ortega recuerda muy de paso la oposición entre la religión y la ciencia, como una de tantas antítesis en que vivimos; como la oposición entre la virtud y el placer, el arte y el pensamiento, la sensibilidad estudiada y el buen vivir espontáneo.⁷⁰ Y aunque allí mismo aconseja "no renunciar a nada", no podemos pensar que las ligeras reflexiones de este pequeño escrito, que relata un viaje a lomo de mula por tierras de Castilla, sean una rectificación de las ideas expuestas en ensayos anteriores.

El otro ensayo literario es *Tres cuadros del vino*. Aquí repite Ortega algo ya dicho antes sobre la ciencia en *Adán en el Paraíso*. El hombre moderno, que es animal "clasificador", ha desarticulado la naturaleza, la ha matado, y ha reunido los escombros de la vida, por "coincidencias, caprichosas tal vez", en varios montones que son las ciencias.⁷¹

De la ciencia histórica se ocupa Ortega en una pequeña nota de 1912 en que comenta un *Nuevo libro de Azorín*. Allí sostiene el joven pensador que la historia no llega a ser historia científica mientras no es la historia de algo "sustancial". Y añade: "así acontece con todas las cosas, sean materiales, sean espirituales: cada cual tiene un lado débil, y sólo uno,

⁶⁹ I, 238-239.

⁷⁰ II, 44.

⁷¹ II, 49-50.

por el cual puede ser aprehendida intelectualmente y reducida a domesticidad científica. Dar con este secreto es la verdadera ciencia...”.⁷²

13) En los escasos escritos del año siguiente, hay algo de singular interés en un ensayo *Sobre el concepto de sensación*, una amplia reseña bibliográfica sobre un libro de Hoffman, discípulo de Husserl en Gottinga. Este ensayo es el descubrimiento de la fenomenología por Ortega, y su descubrimiento al público español. Inicia con este escrito una serie de reseñas filosóficas para la *Revista de libros*, que según él acabarán por ser como un índice de la situación en que se encuentra la filosofía en la hora presente. Sobre esta situación adelanta la observación de que asistimos a un renacimiento de lo que Schopenhauer llamaba la “necesidad metafísica” del hombre, y la advertencia de que tal renacimiento es acaso incomprensible para las gentes educadas en el siglo xix.⁷³ Aunque todo esto queda sin explicación.

Ortega señala el influjo —cada vez mayor— de la fenomenología sobre la psicología, y dice que a este influjo se debe la separación de dos ciencias psicológicas diversas, una descriptiva y otra explicativa. Esta separación es saludable en todos sentidos y debe mantenerse a toda costa, porque si los conceptos psicológicos pasan de una a otra ciencia, pierden todo valor y precisión. Resume en un par de páginas la parte crítica del libro de Hoffmann sobre algunas definiciones de sensación y luego, llevado por su preocupación metodológica, advierte que dejará intacto el tema original del libro —el concepto fenomenológico de sensación—, para exponer y discutir su método relacionándolo con otros libros de la misma tendencia.⁷⁴

Después de ofrecer un ejemplo de descripción fenomenológica, Ortega intenta una definición de la fenomenología. En esto no nos detenemos porque por ahora no nos interesa la fidelidad o infidelidad de la exposición de Husserl por el profesor español; simplemente tomaremos de esa exposición las afirmaciones sobre los temas de este capítulo.

La proposición obtenida mediante el análisis fenomenológico usado como ejemplo, no tiene, evidentemente, un fundamento inductivo, esa proposición es válida para todo ser capaz de juzgar, con necesidad absoluta. Tampoco se trata de una ley deductiva, pues en la deducción el caso

⁷² I, 242.

⁷³ I, 245-246.

El libro estudiado es: *Untersuchungen über den Empfindungsbegriff*, de Heinrich Hoffman. Archiv für die gesamte Psychologie. Tomo XXVI, cuadernos 1 y 2 de 1913, cit. por Ortega.

⁷⁴ I, 246-248.

Los dos libros a que Ortega hace referencia son las *Investigaciones lógicas*, de 1901; y las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, de Husserl, publicadas estas últimas precisamente en 1913.

particular no origina conocimiento, y se ha procedido partiendo de un caso particular, no de un concepto. Todo esto lleva a una reflexión: "inducción y deducción son métodos indirectos de obtener proposiciones verdaderas. Los términos expresan esto con claridad: la verdad es por esos métodos inducida o deducida, nunca vista. Toda proposición mediante ellos lograda, funda su certidumbre a la postre en las leyes formales que la lógica establece para la inducción o deducción en general".⁷⁵ En ambos casos, las afirmaciones sobre un objeto no están extraídas del objeto mismo sino de otras proposiciones que se consideran como verdades probadas. Esto equivale a decir que inducción y deducción no pueden pretender, aunque sean métodos científicos suficientes, a la dignidad de métodos primarios en la obtención de la verdad. La verdad se obtiene directamente sólo por intuición individual, que es la capacidad de darse cuenta de estados objetivos individuales; porque toda intuición individual puede convertirse en intuición esencial, siempre que se haga abstracción de los elementos individualizadores.⁷⁶

Ortega señala, además, la tradición histórica de la fenomenología en todo el idealismo clásico, y dice que su novedad radica en elevar a método científico la consideración de los objetos como puros objetos, como presencias inmediatas ante la conciencia, deteniéndolos en ese plano inmediato de lo vivido.⁷⁷

No es necesario añadir nada para que se vea la entusiasta adhesión del joven Ortega al método de Husserl, el que considera desde luego como un método científico. Las consecuencias que derivan de esta adhesión a la fenomenología quedan fuera de los límites de nuestra investigación porque ya no caen dentro del período de *Mocedades*. Sin embargo, en este mismo ensayo sobre Hoffmann podemos ver la reaparición de un tema predilecto de Ortega que nos hace pensar en la posibilidad de que, a partir de esta fecha, tal tema no se desarrolle con absoluta independencia de la fenomenología. En las últimas páginas del ensayo, vuelve Ortega sobre el libro de Hoffmann, se detiene en el análisis de los "grados de la sensibilidad visual" y hace un extracto de la investigación del que citaremos unos párrafos. El fenomenólogo alemán se limita a perseguir lo que la vista aporta a la percepción; para esto, distingue entre "cosa atómica", que es objeto de la ciencia física, y "cosa visual" que es lo que en nuestra vida ordinaria llena un espacio (aparente, no geométrico), y constituye el contenido de nuestras percepciones. La percepción es síntesis de dos formas de conciencia distintas: aquélla en que se nos da la superficie de la cosa y aquélla en que mentamos su interior. Porque percibimos

⁷⁵ I, 250-251.

⁷⁶ I, 252-253.

⁷⁷ I, 257.

las cosas como cuerpos, es decir, como *llenas*. Hoffmann se refiere a las propiedades superficiales de la cosa porque se ocupa tan sólo de la percepción visual. Todo lo que no es "cosa visible" de la "cosa real", pertenece al factor ideal de la percepción.

. Ahora bien, el correlato de la percepción visual es la "cosa real visual". Para ejemplo de ésta puede servir cualquier objeto más o menos lejano: un cuerpo cúbico que nos ofrece a la vista solamente tres de las superficies, de una forma que atribuimos a la cosa real cubo. Cambiamos de distancia y cambian algunas de sus características: tamaño, color, etc.; pero lo seguimos viendo igual que al anterior. "La cosa real visual" consiste, pues, en una serie de vistas tomadas sobre la cosa con una cierta continuidad que nos presenta la permanencia de un idéntico objeto. Y es esencial para lo que todos entendemos por cosa real, que esa serie de vistas, es decir, de experiencias, sea literalmente infinita. No podemos agotar los *puntos de vista* desde los cuales cabe ver una cosa. Si restamos de lo percibido aquello que no está realmente presente, nos quedarán una serie de visiones efectivas que no nos darán adecuadamente la cosa real, aunque sí algo que a todas horas tomamos por tal. La serie inconclusa de visiones no es más que una mínima porción de las que puedo yo tomar sobre el objeto; al cambiar de distancia frente al objeto puedo tomar una nueva serie de visiones. Y bien, ¿qué privilegio puede atribuirse una de estas series ni otra alguna para pretender ser ella la real? Por ejemplo: el tamaño de una cosa real (no el tamaño métrico que sería el de la "cosa atómica") cambia con la distancia, la situación, el individuo observador, etc. ¿Cuál es el tamaño de la cosa real? "Cada cosa tiene 'una zona de distancia' dentro de la cual nos parece más ella misma. El tamaño que en esa zona de distancia ofrece, es elevado a norma. No puede marcarse una determinación general respecto a cuál sea esa zona. Sólo cabe decir que los límites de ella estarán entre la distancia más próxima que permita ya tomar una visión integral del objeto y sus partes y la más lejana en que éste conserve todavía el tamaño que en esa más próxima presentaba." ⁷⁸

Pero Ortega no añade a esta exposición ninguna observación personal, y aunque es probable que no lo eche en saco roto, no podemos sostenerlo aquí y menos justificar lo contrario.

Nos falta añadir solamente algo de que ya tratamos al final del capítulo III, sobre el concepto de filosofía. Piensa Ortega que "filosofía española" es sólo la filosofía explicada en vocablos que sean plenamente significativos para los españoles.⁷⁹ Definición que supone la existencia de una filosofía universal en la cual no caben distinciones fundadas en las naciononalidades.

⁷⁸ I, 259-261.

⁷⁹ I, 257.

V. EL ARTE, LA ESTÉTICA Y LA CRÍTICA

1. EL PERSONALISMO. EL SISTEMA CRÍTICO

1) A pesar del buen número de páginas que Ortega destina a los temas de este capítulo, resulta bien claro el lugar secundario que ocupan tales asuntos en relación con su preocupación central: el problema de España. Las apariencias, sin embargo, contradicen en algunos momentos la afirmación anterior. Así sucede en *Glosas*, el artículo de 1902 que se propone mostrar la imposibilidad de hacer crítica literaria en actitud imparcial y serena. El ensayo, elegante e irónico, tiene el tono egotista que por aquellos años empleaban los escritores de la generación del 98, lectores de Nietzsche como Ortega.

Según Ortega, la personalidad no puede ser abandonada y, en consecuencia, hay que ser personalísimo en la crítica; también hay que ser sincero. El intento de Taine de fundar una crítica impersonal, con fundamentos objetivos, fracasó porque "el arte se escapa alegremente a través de esa red lógica, como el agua de una canastilla". Como fracasó Sarcey, por su parte, al querer sustituir la personalidad con las influencias de la mayoría, cuando la psicología de las multitudes nos enseña que aún los hombres de criterio delicado pierden sus cualidades al formar parte de la masa. La multitud misma pide siempre que alguien responda de lo que se dice, este alguien es "la personalidad, la voluntad de potencia".¹ Resumiendo: en el arte, el valor de las cosas depende, en última instancia, del hombre que las ha creado.

Debemos llamar la atención sobre el hecho de que el escritor utilice su primer ensayo para plantear el problema de la crítica. Ya sabemos que en estos años ha declinado una invitación de Unamuno para publicar sus ideas sobre España, para ocupar su pluma, en cambio, en temas literarios. Estos primeros ensayos, si bien muy escasos, permiten afirmar que Ortega se inició como crítico literario. Hasta junio de 1906, los escritos orteguianos son breves divagaciones sobre los temas y el estilo de algún autor que, salvo *Glosas*, carecen de ideas estéticas y de afirmaciones sobre el arte y la crítica, aunque permitan vagas y superficiales frases sobre épocas de la historia literaria.² Solamente una nota dedicada a Valle-Inclán me-

¹ I, 15-17. Además de Nietzsche, es probable que Ortega utilice a Renán y a Gustavo Le Bon. Véase el cap. VIII.

² Hacemos referencia a *La "Sonata de Estio"* de Don Ramón del Valle Inclán. Los otros ensayos son: *El poeta del misterio*; *El rostro maravillado*, y *Las ermitas de Córdoba*, que aparecieron en 1904. Se hace excepción, naturalmente, de la tesis doctoral y de las dos *Cartas a Unamuno*.

rece ser registrada, porque la admiración de Ortega por el estilo del gran escritor no le impide la protesta por sus temas, en cierto modo impuestos por la corriente modernista de Darío; y con una intención que lo acerca a los escritores del 98, Ortega pide a Valle-Inclán que en sus obras futuras se ocupe de "cosas humanas".

2) *Ciencia romántica*, el ensayo de 1906 destinado a defender el hecho "personalísimo" que es la ciencia española, señala los deberes del escritor para con la patria. "El literato no es otra cosa que el encargado en la república de despertar la atención de los desatentos, hostigar la modorra de la conciencia popular con palabras agudas e imágenes tomadas a ese mismo pueblo para que ninguna simiente quede sana."³ En cumplimiento de esta misión, el joven literato —que así se considera Ortega ahora— se propone llamar la atención de los españoles sobre un libro científico: el *Diccionario del Quijote* de Julio Cejador.

Ortega está tan convencido de la importancia de estas tareas para la vida nacional, que unos días después escribe: "La estética es una cuestión política, como lo es toda fuerza capaz de poner sobre el mundo un ideal, y todos los grandes constructores de pueblos... han sido, más que legisladores, fomentadores de nuevos ideales, y han influido, más que por su economía, por su estética."⁴

De fecha muy cercana es el ensayo *Moralejas*. En cuya primera parte, que lleva por título *Crítica bárbara*, se propone Ortega exponer algo muy importante, porque como "todo crítico si no ha de entregarse al cambiante humor de su persona necesita de un criterio director, de una orientación general en la muchedumbre de sus juicios y advertimientos, me he andado río arriba y he ido a buscar mi sistema crítico...".⁵ Y no se trata de otra cosa, aunque en la página siguiente encontremos la advertencia —de modestia mal disimulada— de que las observaciones desordenadas del ensayo son solamente confesiones de lector y no de crítico. Es algo parecido a lo intentado en *Glosas*, sólo que en aquel primer ensayo se ponía el acento en el "apasionamiento", y ahora se busca un criterio director para que el crítico no se entregue al cambiante humor de su persona.

Piensa Ortega que el valor de un libro es el que tienen sus elementos asimilables, los que pueden pasar al lector, entrar en él y convertirse en sangre y carne propias. ¿Qué importa la tarea del artífice, los primores del taller, las "dificultades vencidas"? Es triste lo que ocurre en España, que la vida intelectual no sólo es pobre, sino amanerada y narcisina. Ocurre lo que en todas las literaturas de decadencia, que se desentienden de

³ I, 38.

⁴ En el ensayo *Las fuentecitas de Nuremberga*, pág. 24 del libro *Moedades*.

⁵ I, 44.

todos los intereses humanos para cuidar exclusivamente del virtuosismo.⁶ Contra esta literatura propia de la aristocracia femenina, no caben sutiles discusiones ni sensiblerías estéticas, lo indicado es la "crítica bárbara" que aparta todo preciosismo y "demanda al artista el secreto de las energías humanas que guarda el arte dentro de sus místicos arcaces".⁷

La segunda parte del ensayo está dedicada a la estética de los poetas españoles de "los últimos diez años". No se detiene a criticar el valor de sus composiciones porque lo que importa de un poeta son sus pensamientos e intenciones, que son su estética. La justicia obliga a no exigir responsabilidad sino de los actos libres, por eso los poetas son responsables de la rectitud de su estética, pero no lo son de la belleza de sus poesías. Descubre el crítico que estos poetas piensan que "el alma universal" está contenida en cada palabra, y no en el concepto, sino en el material físico del vocablo, en el sonido. Y no se dan cuenta de que las palabras son los lugares donde habitan las ideas, las imágenes y los sentimientos y, por lo tanto, sólo pueden emplearse como signos de valores, nunca como valores. La belleza de las palabras no es poética, viene del recuerdo de la música, y la melodía elemental que ellas reproducen es una fuerza de placer estético importante, pero nunca el centro de grayedad de la poesía. Se equivocan los poetas al emplear como materia artística lo que es solamente instrumento para labrar "esa materia, nova y única en todas las artes, la Vida, que sólo lleva frutos estéticos".⁸

El arte nos salva —añade Ortega recordando a Schopenhauer—, de la conciencia individual con que vivimos ordinariamente, nos levanta hasta esa "conciencia mejor" en que dejamos de ser individuos y contemplamos sólo "los amplios e inmutables estados del alma universal". En este sentido, el arte es una actividad de liberación, nos libera de la realidad de todos los días, y pasando sobre los pequeños hechos insignificantes llega hasta "las realidades perennes", las ansias, los problemas, "las pasiones cardinales del vivir del universo". El artista verdadero emplea estas realidades como centros energéticos y logra dar un sentido a la vida. Por esto el arte es una subrogación de la vida, algo de lo que acaso podríamos prescindir —como acaece a los hombres aventureros— si tuviéramos una vida intensa, llena de pasiones grandes, llena de todas las sensaciones y todos los sentimientos.⁹

⁶ I, 45-47.

⁷ I, 48.

⁸ I, 48-50.

Sobre el sentido del concepto *Vida* véase el cap. siguiente.

⁹ I, 51.

De Schopenhauer, véase *El mundo como voluntad y representación*. Libro III, parágrafo 38, págs. 190-191 de la edición española de Ovejero. Biblioteca Nueva, Buenos Aires, 1942.

Pues bien, no es poesía la pura musicalidad de las palabras ni la ingeniosa comparación de las cosas, ni la expresión de un dolor o de una pasión aisladas del resto del mundo. El poeta ha de estar sumido en las grandes corrientes que enlazan y animan todos los seres, porque no puede haber arte, en su noble acepción, que no radique en esas realidades perennes, de las cuales es el dolor la máxima realidad. "La poesía es la flor del dolor; mas no del momentáneo y archiindividual, sino de un dolor sobre el que grava la vida toda del individuo." Por todo esto, concluye Ortega diciendo que todo arte tiene que ser trágico.¹⁰

Las ideas anteriores son el fundamento del "sistema crítico". Pero el autor no exige a los poetas españoles aquella poesía metafísica, sino que se conforma con preguntarles: "¿ven acaso en la poesía una fuerza humana o mejor dicho, nacional, propulsora del ánimo, forjadora de broncíneos ideales, educadora del intelecto, encantadora del sentimiento, empolladora del porvenir, que empuja hacia adelante, que pinta el mundo, la vida de nuevo color, da a lo futuro nueva traza y nos escancia jugos añejos, fragantes, nervudos, de las candioteras del pasado?".¹¹

En la última parte del ensayo, Ortega dirige a los poetas, y a todos los españoles, una seria amonestación, una "lección de celtiberismo", que es la llamada al paisaje propio, al paisaje natural y moral de España, con lo que nuevamente toma la bandera del noventa y ocho contra la corriente modernista cuyas características ha hallado en los poetas a cuya crítica dedica estas páginas.¹²

Con relación a *Glosas*, los temas de este ensayo son completamente nuevos, no se repite ni se corrige de manera expresa nada de las ideas de aquel primer escrito, porque las preocupaciones del autor han mudado en estos cuatro años y la defensa del personalismo ha desaparecido.

2. LA CRÍTICA OBJETIVA. EL SISTEMA DE ESTÉTICA

3) Un cambio más notable en las ideas orteguianas se puede registrar en los escritos de 1908, que tienen un antecedente muy cercano en *Teoría*

¹⁰ I, 52. Véase el cap. X.

¹¹ I, 50.

¹² I, 53 ss.

Sobre la oposición entre modernismo y noventa y ocho que aquí se insinúa véase el libro de Díaz-Plaja *Modernismo frente a noventa y ocho*, ya citado. Y principalmente el de Pedro Salinas: *Literatura española, siglo XX*. Segunda edición de Robredo, México, 1949, especialmente págs. 13 ss. Es probable que Ortega tuviera en cuenta para sus conclusiones las tesis de Hipólito Taine sobre la producción de la obra de arte. Véase la *Filosofía del arte*, trad. de A. Cebrán, Espasa-Calpe, Argentina, Buenos Aires, 1944.

del clasicismo, publicado el año anterior. Se propone Ortega hallar una noción de clasicismo, pero niega que deba buscarse en el campo de la literatura y del arte. Cuando el arte reflexiona sobre sí mismo da origen a una cosa absurda que en sentido lato se llama poética, y cuando esta poética establece algo no puede sostenerlo con razones, como se acostumbra en los dominios claros y seguros de la ciencia. El juicio estético es en sí mismo irracional: decide en él aquella porción del individuo inaislable para el concepto, irreductible a la acción de la ciencia.¹³ A esto añade Ortega que él —como todos los jóvenes españoles—, ha arrojado su yo de los dominios de la ciencia y de la vida especulativa, y “aullando, el canecillo de mí mismo ha ido a acogerse en la espléndida democracia de la estética...”.¹⁴ Pero nosotros sabemos que ese tiempo ha pasado. Ortega “ha dejado de ser casticista” y ha dejado también de ser crítico literario, aunque sólo sea pasajeramente: al crítico sucede ahora el defensor de la ciencia, como al casticista sucede el europeizante. Desde la fecha de este ensayo hasta 1910, no encontramos en toda su producción escrita un solo artículo de crítica literaria. Y en un ensayo escrito dos meses después de *Teoría del clasicismo* tropezamos con la afirmación de que la historia y la literatura españolas son las “disciplinas menos europeas”, es decir, menos científicas.¹⁵

En *A. Aulard: "Taine, historien de la Révolution Française"*, Ortega trata de la oposición entre la literatura y la ciencia y de los inconvenientes de que ambas actividades se reúnan en una sola persona. Aulard lo ha convencido de que su antiguo maestro Taine amaba la gloria literaria “por encima de todo”, y como su fin principal era maravillar al lector, sacrificaba a cada instante la verdad histórica a las necesidades del arte.¹⁶

No podemos dejar de advertir que estos peligros de la literatura le inquietan personalmente a Ortega y en el vigor de sus ataques a Taine se nota la decisión de corregir la propia conducta. Esta decisión es lo que le lleva también a rectificar en sus ideas estéticas. Cuando quiso mostrar en *Glosas* el fracaso de la crítica impersonal trajo a Taine como ejemplo de este fracaso. Ahora, en cambio, se lamenta de que en los españoles de su generación haya influido menos el Taine de la estética que el de la política; considera que sería fecundo volver los ojos a Taine en los estudios artísticos porque lleva un interés “serio y objetivo”, a pesar de que sean falsas su noción de lo bello y su idea de la historia del arte. Pero la crítica artística como interpretación histórica de las obras bellas obliga al estudio y a la síntesis de épocas pasadas, enriquece el gusto y el

¹³ I, 69-70.

¹⁴ I, 70.

¹⁵ I, 85. Esto se dice en *Pidiendo una biblioteca*.

¹⁶ I, 88.

criterio y lleva, además, a la consideración de "la obra de arte como una realidad hondamente humana ante la cual aparecen ridículos los párrafos de una crítica subjetiva".¹⁷

4) Cuando poco después, Ortega escribe sobre una novela, *Sobre "El Santo"*, no se detiene en su valor literario y expresamente dice: "¿qué nos importa la cuestión de si este libro es más o menos perfecto estéticamente? En él se propone con energía un problema doliente del alma contemporánea...",¹⁸ y esto es lo que importa. Las cuestiones estéticas quedan en un plano secundario y en el ensayo se habla de arte como de una dimensión de la cultura a la que le convienen ciertas características generales. Los hombres —se dice— sólo son productivos mientras son religiosos, cuando les falta esa incitación se ven reducidos a imitar, así en arte como en otras actividades culturales. Pero esta afirmación no tiene ningún desarrollo, como tampoco lo tiene aquella otra en que Ortega dice que la novela de Fogazzaro le hace esperar una nueva estética del catolicismo.¹⁹

La relación del arte con los problemas del tiempo se establece también, tomando en cuenta que el arte es una parte de la cultura, en *Meier-Graeffe*. Ortega llama la atención sobre la solidaridad que existe entre todos los elementos de la cultura a propósito de las actividades del famoso crítico frente al gobierno alemán. Así como hay en Alemania una ciencia imperialista, hay una música nacionalista, una literatura celestina y una pintura idealizante y enervadora que operan sin descanso sobre la vida espiritual de los alemanes y han logrado embotar sus instintos de veracidad. La pintura de Boecklin no es otra cosa que "una enorme pantalla con que se intenta tapar el socialismo" porque sus dulces cuadros pintados con ideas generales y lugares comunes interceptan la visión de la vida real.²⁰

Pero donde más importa hacer notar este aspecto social del arte es en relación con el problema de España. En *asamblea española para el progreso de las ciencias*, al describir el nivel intelectual de su país, Ortega dice que el arte español marca muy claramente la temperatura espiritual del pueblo al mostrar, por ejemplo, que es imposible que una labor de alta literatura logre reunir público suficiente para sustentarse.²¹ El arte es ahora un *síntoma* del problema español.

En este mismo ensayo vuelve Ortega sobre algo dicho ya, aunque de una manera más general. Dice que una biografía es una labor estética

¹⁷ I, 90.

¹⁸ I, 425.

¹⁹ I, 430 y 433.

²⁰ I, 96-97.

²¹ I, 106.

en que el acierto permanece eternamente dudoso y sin ninguna garantía de exactitud.²² Donde comienza la literatura termina la ciencia. Sobre esta oposición vuelve nuevamente en *Algunas notas*, el segundo de los escritos de la polémica con Maeztu. Ortega llama despectivamente "método literario" al procedimiento intelectual de su contrario. La literatura y la ciencia no deben pactar, la cuestión es un dilema moral: o se hace ciencia o se hace literatura o se calla uno. Pero en España el derecho a hacer literatura es discutible y Ortega elige la primera de las alternativas. Después agrega unas frases que contradicen evidentemente todas las ideas que hasta ahora había expuesto sobre el asunto, y las contradicen sin ninguna advertencia. Dice que aquel que no se sienta capaz "nada más que de literatura" debe hacerla lo mejor que pueda y añade algo que revela la influencia del neokantismo: "No comprendo bien el horror hacia el arte por el arte que acomete a algunos pensadores españoles contemporáneos. La estética es una dimensión de la cultura, equivalente a la ética y a la ciencia. Quién sabe si nuestra raza hallará, en última instancia, su justificación por la estética..."²³ Es la primera vez que hallamos esta defensa del arte por el arte y es muy probable que no sea otra cosa que una afirmación nacida de la polémica. La ocasión ha llevado a Ortega a exagerar los límites de la literatura y de la ciencia.

5) En el ensayo sobre Renán, se dicen muchas cosas importantes para el tema de este capítulo. Han variado un poco las ideas sobre Renán, que antes resultaba ejemplo de integridad científica frente a Taine. Ahora se aclara que en realidad no buscaba la ciencia cuando llevado por la curiosidad quería la exactitud, porque otra fuerza poderosa de delectación propia lo apartaba en seguida: el "esteticismo". Lo que Renán buscaba era precisamente la verosimilitud. Esto es lo que conviene estudiar, y estudiar además con el sano propósito de hallar enseñanzas profundas y severas, en vez de contentarse con decir desdeñosamente que fue un literato, que fue un poeta o un diletante.²⁴

Con esta intención, Ortega escribe la *Teoría de lo verosímil*. Delante del "Hombre con la mano al pecho" que pintó el Greco, sabemos que no estamos frente a un hombre de carne y hueso porque aquella figura no respeta las leyes de la antropología, sin embargo, nos sentimos en presencia de un español, más aún, del españolismo mismo. Esa realidad

²² I, 101-102.

²³ I, 112-113.

En el mismo lugar dice: "Puede creer Maeztu que ningún trabajo me costaba hacer párrafos más o menos bien timbrados y armoniosos en loa de la vaguedad, de la imprecisión, de la vida crepuscular del alma, que es, sin duda, la más divertida y deleitable para cada individuo. Pero hoy no existe en nuestro país: derecho indiscutible a hacer buena literatura..."

²⁴ I, 455 y 448.

que está fuera de todas las leyes, que es irreductible a conceptos y por lo tanto no puede ser verdad, es sin embargo algo muy lejano de la alucinación y del error. Hay entre el mundo de la realidad y el mundo del error un tercer mundo en que se penetran aquellos dos antitéticos. El contenido de este tercer mundo lo constituyen el arte y la religión, la poesía y el mito, con la riqueza enorme de sus formas. A través de la historia, el arte ha evolucionado hacia la verdad desde el simbolismo asiático hasta el actual impresionismo, en el sentido que se llama realista. La no identificación con la verdad es esencial para poder gozar de lo verosímil, pues esta realidad deja de serlo para quien la toma como verdad, y pierde su encanto. El mundo del arte y del mito se distingue del mundo de las cosas reales por el método "metafórico" de su elaboración. De la misma materia —el arsenal de sensaciones, dolores y esperanzas humanas—, Newton y Leibniz extraen el cálculo infinitesimal, y Cervantes saca "la quinta esencia de su melancolía estética". Pero además —continúa Ortega, siguiendo en esto a sus maestros de Marburgo—, tiene lo verosímil un género peculiar de certeza que no se asemeja a la certeza científica. La certeza de lo verosímil es una aquiescencia sentimental, una reacción afectiva no susceptible de análisis: es una simple revelación.²⁵ Por eso la coincidencia de varios hombres al reconocer una verosimilitud revela en ellos una misma constitución sentimental. Cuando ante un cuadro del Greco dos hombres experimentan la misma certidumbre, averiguan su identidad radical. El arte y los mitos, como toda la cultura, según pensaba Renán, constituyen "la pedagogía de la unidad humana", ésta es su más grave "significación metafísica".²⁶ Naturalmente, el hecho de que se afirme que el mundo estético es el reino particular del sentimiento no impide que, como en el neokantismo, pueda afirmarse que también el arte está sujeto a la ley y los artistas creadores deben ser ante todo siervos de lo objetivo.²⁷

Más adelante, Ortega recuerda a Spinoza y dice que su gloria se debe acaso más que a sus inventos científicos "al poder de educar poetas que yacía en su visión del universo". El panteísmo de Spinoza es la filosofía del ennoblecimiento de las cosas, nos enseña que cualquiera que sea el plano en que cortemos el mundo, obtendremos una sección que simboliza la realidad total. ¿Qué mejor excitación puede recibir un poeta? El oficio del artista —nos dice Ortega— consiste en tomar un breve

²⁵ I, 448-449.

En la *Pedagogía social* Natorp expone este tema del mundo estético como el mundo particular del sentimiento. Véase el cap. XXXII del Libro III.

²⁶ I, 454.

Sobre Renán deben verse los textos citados en la nota 17 del cap. III.

²⁷ I, 441.

Véase el cap. XXXII del Libro III de la *Pedagogía social* de Natorp.

trozo de la realidad, un paisaje, unos sonidos, y hacer que nos sirva para expresar el resto del mundo. El artista debe elevar a las cosas de la trivialidad que les es natural a una vida más noble y más densa, a la categoría de símbolos, de formas representativas. "Arte es simbolización." Así las cosas, cuando han sido elevadas a esa vida noble y densa del arte, se cargan de emociones innumerables, cada palabra poética es un almacén de emociones que se descargan sobre nosotros al leerla o al escucharla "como si hubiéramos abierto el portillo de una troje". Esta descarga es el placer estético.²⁸

En conexión con estas ideas sobre el oficio del artista, que Ortega funda en el panteísmo de Spinoza, hay que colocar otra muy importante dentro del pensamiento orteguiano por muchos motivos, la idea de la crítica, de la "verdadera crítica", que se opone a la inútil tarea de discernir lo bueno y lo malo. "La verdadera crítica consiste en potenciar la obra o el autor estudiados, convirtiéndolos en tipo de una forma especial de humanidad y obtener de ellos, por este procedimiento, un máximo de reverberaciones culturales."²⁹

6) Otros escritos de fechas cercanas repiten afirmaciones que ya hemos recogidos. Por ejemplo, *Al margen del libro "Los iberos"* opone poetizaciones a tesis científicas.³⁰ *Pedagogía social como programa político* insiste en algunas afirmaciones sobre el arte, al tratar de la cultura. El arte, como la ciencia y la moral, no pertenece al mundo de las cosas naturales, sino al de las "ideales sustancias", y participa también de otra característica: sus contenidos no son patrimonio individual. Al lado de nuestros caprichos y nuestras emociones personales existe otro *yo* que siente la belleza universal. El capricho, es decir, lo subjetivo y personal, queda fuera del mundo del arte.³¹

Este pensamiento de la objetividad en el arte se ha venido desarrollando, bajo la influencia del neokantismo, de una manera paralela al de la verdad en la ciencia, aunque no ha aparecido de manera tan insistente. En el ensayo *Nueva revista* se repite bajo una nueva expresión la idea de la objetividad: "Verdaderamente el arte, la emoción trascendente empieza donde el pintor acaba."³²

²⁸ I, 459-461.

²⁹ I, 449.

Algunos ensayos de este período son ejemplos de "verdadera crítica" y hasta puede decirse que son "salvaciones". En las *Meditaciones del Quijote*. (I, 311-312) se definen las "salvaciones" de manera muy semejante y el autor acude nuevamente a Spinoza.

³⁰ Págs. 104 ss. de *Moedades*, ya citado.

³¹ I, 503.

Además del texto de Natorp citado en la nota 27 puede verse de Hermann Cohen la *Logik der Reinen Erkenntnis*, pág. 39.

³² I, 142.

Pero las relaciones del arte con el problema español no han sido olvidadas por Ortega. En *¿Una exposición Zuloaga?* el escritor solicita públicamente una exposición del pintor vasco. Y no lo hace tan sólo por razones de estética, sino porque los cuadros de Zuloaga son como ejercicios espirituales que empujan a pensar en el problema español. Además, Ortega se propone en este artículo una cuestión estrictamente estética a propósito de Zuloaga. ¿Dónde acaba la copia y empieza la verdadera pintura? ¿Es lo mismo pintar una cosa —copiarla—, que pintar un cuadro?³³ El problema queda planteado y queda la promesa del autor de resolverlo. Pero la solución se expone en un largo y meditado ensayo que merece parágrafo especial.

7) *Adán en el Paraíso* es un extenso estudio que empezó a publicarse unos días después del anterior y en el cual se resuelve aquel problema planteado y se plantean y resuelven además otros muchos. Su mismo autor nos ha dicho de él en un escrito posterior que es un ensayo de "estética española", una justificación teórica de "nuestra peculiaridad artística".³⁴ En realidad es algo más. Ortega ha sistematizado en él todas sus ideas sobre arte y ha puesto como base de ellas otras ideas filosóficas también expuestas con cierta intención sistemática. Esto mismo nos ha dicho él en el ensayo, aunque de una manera indirecta.³⁵

El autor de *Adán en el Paraíso* trata de poner en claro el origen de las emociones que se desprendieron de los cuadros de Zuloaga, la primera vez que los vio, nada más.³⁶ Este modestísimo punto de partida lleva, sin embargo, a muy graves problemas. Se trata de encontrar una fórmula que defina el ideal de la pintura, de averiguar qué es lo que debe llamarse pintor, artista pictórico; y esto obliga a determinar —puesto que las cosas no son sino relaciones—, qué género de relaciones serán las esencialmente pictóricas. Además, conviene saber el tema ideal de cada arte. El origen de cada arte está en la diferenciación de la necesidad radical de expresión que hay en el hombre. Para resolver el problema del universo, el hombre, lo divide: la ciencia es la solución al primer estadio del problema; la moral es la solución del segundo; el arte es el ensayo para resolver el tercero. Pero el problema propio del arte, según

³³ I, 140-141.

³⁴ I, 190.

³⁵ I, 473 y 489.

Ortega ha cambiado a su viejo consejero *Rubín de Cendoya*, místico español, por otro fantasma literario: el *Doctor Vulpius*, profesor de filosofía en Leipzig. Las páginas de este ensayo son unos apuntes "demasiado técnicos" de Vulpius, a quien "sus hábitos de pensador alemán le han inducido a buscar harto en su origen la cuestión. Problema, al parecer, tan exiguo como este del arte pictórico le ha llevado a desarollar una visión sistemática del universo".

³⁶ I, 469.

veremos, es por esencia insoluble, y ante esto el hombre intenta abarcarlo separando sus diversos aspectos, y cada arte particular es la expresión de un ángulo genuino del problema general. Cada género artístico, pues, responde a un aspecto, nace por diferenciación de la necesidad radical de expresión que hay en el hombre, y ese aspecto así contemplado es el tema ideal de cada arte. La historia del arte no es más que la serie de ensayos que realiza cada uno de los géneros artísticos para dar expresión acabada a su tema ideal, que es quien señala la dirección, el sentido de aquella historia.⁸⁷

Atendiendo a todo esto Ortega propone el siguiente plan: indicar, en primer lugar, en qué consiste el problema humano; en segundo lugar aclarar qué parte de ese problema corresponde a la ciencia y a la moral; por último averiguar el problema puro y genuino del arte. Lo que aquí nos interesa es lo que se refiere al tercer punto. Ya en otro lugar nos ocupamos de la ciencia, y vimos la causa de que no lleve a cabo su empresa. Pues bien, del fracaso de la ciencia, del fracaso de los métodos científicos de abstracción y generalización, nace el arte con métodos contrarios: de individualización y concretación. Queda entonces sobre el arte la tarea de poner de manifiesto la totalidad de las relaciones que constituyen el ser de cada cosa, de este árbol, de esta piedra, de este hombre. Y como es imposible hacer esto de un modo real, el arte es, ante todo, artificio: tiene que crear un mundo virtual, que producir una totalidad ficticia, una *como* infinitud. De allí la impresión de descubrir perspectivas infinitas sobre el gran problema humano, que experimenta el lector de una novela clásica. Lo que debe proponerse todo artista es, por lo tanto, captar la *forma* de la vida, es decir, la ficción de la totalidad de lo real. Por eso es erróneo decir que el arte copia la naturaleza, pues lo natural es aquello que acaece conforme a las leyes físicas que son generalizaciones. El problema del arte es, en cambio, lo concreto, lo único, lo vital, lo que sólo puede ser tratado mediante la individualización. Las piedras del Guadarrama no adquieren su peculiaridad sino en los cuadros de Velázquez, como los hombres individuales sólo pueden ser tratados por la biografía, que es un género poético. Arte es, en fin de cuentas, individualización. La función del artista es *realizar* las cosas, es decir, convertir en cosa, en realidad, lo que por sí mismo no lo es. Poco importa que por realismo se entienda comúnmente la copia de una cosa, nosotros sabemos en verdad que una cosa no es lo que contemplan nuestros sentidos. La tarea del arte no puede ser copiar una cosa, sino copiar la totalidad de las cosas, y puesto que esa totalidad es sólo una *idea* en nuestra conciencia, el verdadero realista copia una idea. Según Ortega, el realismo debía llamarse

más exactamente idealismo. La realidad es la realidad del cuadro, no la de la cosa copiada.³⁸

La realidad ingenua, el caos de las supuestas realidades, es para el arte puro material, puro elemento, igual que para la ciencia. Lo importante es la articulación de ese material, ésta sí que es distinta en la ciencia y en el arte. Y dentro del arte, es una en la pintura y otra en la poesía. La unidad del universo fue rota por la ciencia en dos grandes partes: la naturaleza y el espíritu. Al buscar el arte la forma de la totalidad tiene que fundir esos dos mundos separados y en esta tarea nacen las varias artes condicionando su diferencia por el punto de partida. Si parte de figuras especiales para buscar lo emocional, si va de la naturaleza al espíritu, el arte es plástico: pintura. Si de lo emocional, de lo afectivo que acontece en el tiempo, va hacia lo plástico, a las formas naturales, el arte es espiritual: poesía y música.³⁹

La pintura parte, pues, de elementos especiales. El pintor crea con su arte una cosa, organizando un sistema de relaciones especiales y dándola puesto en él; entonces aquella cosa comienza a vivir para nosotros. El espacio es el medio de la coexistencia, que no se reduce a un mero yacer una cosa junto a otra, sino que es un mutuo penetrarse. Es menester, por esto, que el pintor emplee un instrumento unitivo para hacer que el cuadro se halle presente y activo en cada una de sus porciones, que cada centímetro cuadrado del lienzo dependa del resto de él, este instrumento susceptible de diversificarse en innúmeras cualidades, sin dejar de ser uno y el mismo es la luz. "La pintura es la categoría de la luz."⁴⁰

Como la pintura, la novela es también un arte moderno, como ella maduró siendo expresión del problema del individuo característico del Renacimiento. El mundo interior del hombre, el mundo psicológico entonces descubierto, halló su expresión estética en la novela. El material de la novela es la emoción, el conjunto de las pasiones de los hombres, en tanto que contenidos del espíritu no en sus manifestaciones activas exteriores; y como la vida de nuestro espíritu es sucesiva, la novela tiene que tejer sus materiales en el tiempo y darles unidad con el diálogo, así como la pintura emplea la luz como medio unitivo. "La novela es la categoría del diálogo."⁴¹

En conclusión, la aspiración radical de la pintura, su tema ideal, es manifestar en su forma espacial la totalidad de las *relaciones* que constituyen el *ser* de una cosa, *su vida*. Lo que se debe pintar es, pues, la vida,

³⁸ I, 480-483.

Sobre las relaciones de Ortega con Cohen en este punto, deben verse los textos citados en la nota 50 del cap. IV.

³⁹ I, 481.

⁴⁰ I, 484.

⁴¹ I, 485.

las condiciones perpetuas de la vitalidad: en un cuadro no están sólo las cosas copiadas, sino un mundo inagotable de alimentos para que esas cosas puedan perdurar en la vida eterna, en perpetuo cambio de sustancias. Lo que se llama "aire", "ambiente", es un caso particular de esta exigencia. Lo que constituye el tema ideal de la pintura se puede decir también de esta manera: es el problema del hombre frente al universo, a la naturaleza. El hombre en la naturaleza, que es también el problema del Génesis: *Adán en el Paraíso*.⁴²

Se habla del hombre, en general, "del hombre como habitante del planeta". Reducir este problema a un tipo nacional sería rebajarlo a las proporciones de una anécdota.⁴³ Con estas últimas palabras corrige Ortega una vieja opinión expuesta en *Moralejas*, cuando pedía a los poetas españoles hacer de la poesía una fuerza nacional.

Una vez resuelto el problema del tema ideal de la pintura, es posible plantear la cuestión de cómo debe pintarse. La distinción es muy importante, porque impide confundir un asunto de estética con otro puramente técnico. Como la técnica pictórica es muy compleja —en relación con otros instrumentos de expresión— ha llegado a sustantivarse y hasta a pasar por contenido artístico, siendo, como es, mero material. Esta sobreestimación de la técnica tiene ventajas pedagógicas, pero nada más. El pintor, después de pintar admirablemente desde el punto de vista técnico, debe empezar a hacerse artista.⁴⁴

Ahora podemos comprender la respuesta a la pregunta planteada en *¿Una exposición Zuloaga?* Hay pintores que simplemente pintan cosas, y los hay que, sirviéndose de cosas pintadas, crean cuadros. En el caso del pintor vasco no cabe duda, sus cuadros tienen dos planos, en el primero las pinceladas transcriben las cosas del mundo exterior, pero el segundo plano que es estrictamente el cuadro, es algo puramente virtual: lo que hay aquí no es ya una cosa, es una unidad, elemento irreal. "La definición que obtenemos de cuadro es tal vez harto sutil: la unidad entre unos trozos de pintura."⁴⁵ La prueba de que Zuloaga no concluye donde su pintura acaba, es que puestos ante un cuadro suyo inmediatamente somos llevados a realidades ajenas a la pintura, somos llevados a discutir si España es o no es como él la pinta. Pero España es un concepto histórico, una idea general, y si Zuloaga construye sus cuadros mediante un sistema de relaciones sociológicas no será verdaderamente un pintor. "Sa-

⁴² I, 489.

Expresiones que recuerdan otras de Worringer y de Schmarsow. Véase el libro del primero *Abstracción y naturaleza*, pág. 27. Fondo de Cultura Económica, México, 1953.

⁴³ I, 489.

⁴⁴ I, 487.

⁴⁵ I, 470.

bemos ya que la unidad trascendente que organice el cuadro no ha de ser filosófica, matemática, mística ni histórica, sino pura y simplemente pictórica.”⁴⁶ Lo que hay que resolver es si entre el arte de copiar de Zuloaga y su capacidad sociológica queda espacio para un pintor. Pero esto ya no lo resuelve Ortega, por lo menos de una manera expresa. De todas maneras el problema es serio porque un cuadro que se traduce directamente en formas ideológicas o literarias no es un cuadro, sino una alegoría. Y la alegoría, añade Ortega, no es un arte independiente y serio, es un puro juego, que satisface porque dice de manera indirecta lo que se dice mejor de otra manera. El arte, en cambio, es todo lo contrario de un juego, no cabe en él el capricho: “Cada arte es necesario.”⁴⁷ Estas son las ideas que Ortega ha reunido sobre el arte en este ensayo, escrito indiscutiblemente bajo el signo de la escuela de Marburgo. Es probable que estas enseñanzas de los idealistas alemanes fueran completadas por Ortega, en algunos aspectos, con las ideas sobre el arte y la relación entre los géneros de la tradición que tiene su origen en la *Poética* de Aristóteles.

Hemos dejado para el final los pensamientos sobre estética que repiten cosas que ya conocemos. La estética, como parte de la cultura, es literalmente un “prejuicio” mediante el cual el hombre puede encontrar los elementos para juzgar, y por lo mismo, ver las cosas con ojos verdaderamente humanos.⁴⁸

Nos habla además el escritor del despego que los aficionados al arte sienten por la estética y de la fácil explicación que tiene este fenómeno. La estética “es la cuadratura del círculo”, se propone lo imposible: apropiación en conceptos la emoción de lo bello. Por eso nunca satisface la observación estética frente a la obra de arte, siempre es tímida, torpe y vulgar. En el arte, que es el reino del sentimiento, el concepto no es soberano —como en ciencia y en moral—, tiene sólo un papel de guía, de orientador, que no satisface a los gustadores del arte, pero que es tan valioso como la obra misma para aquellos que saben lo que vale una “orientación exacta” en asuntos como éste. Y todavía añade Ortega algo más sobre estética que también conocemos ya, desde la polémica con Maeztu, la idea de que a los españoles les toca la justificación por la estética, así como los alemanes crearon la ética, los franceses e italianos la ciencia

⁴⁶ I, 472.

⁴⁷ I, 472.

Véase la nota 31 de este cap.

⁴⁸ I, 469.

La influencia de los neokantianos es notable no sólo en los pasajes en cuyas notas se ha hecho la referencia expresa, y en los pensamientos de este ensayo que repiten otros de escritos anteriores, sino en el tono general del ensayo y sobre todo en sus ideas más generales que se estudian en otros capítulos.

y los ingleses se justificaron por la gracia. De España ha de salir "la estética definitiva".⁴⁹

Por último, anotemos que en este ensayo Ortega expresa una opinión desfavorable para el arte nuevo, para "el arte a la moda" que opone al arte clásico. El arte a la moda es fugaz, pasajero, porque se apoya en la sentimentalidad del espectador, vive de él. Y como el espectador cambia condicionado por la época, mueren también las obras de arte. El arte clásico, en cambio, no cuenta con el espectador, por eso es tan difícil de comprender, pero por eso mismo permanece.⁵⁰

8) En una nota sobre teatro —*Shylock*—, escrita en los mismos meses de *Adán en el Paraíso*, Ortega repite una idea expuesta en este ensayo, aunque desnuda de todos los fundamentos filosóficos con que se presentaba. El arte contemporáneo —nos dice— aspira a obtener una atmósfera total, a construir con los rasgos de las cosas, de los personajes, del paisaje, un mundo de relaciones unitarias capaz de vivir con vida independiente de esos materiales, un microcosmos.⁵¹

En *Una polémica* se expone una idea que, en cierto aspecto, ya había sido registrada por nosotros. Al rechazar la "crítica niveladora" de Valera, que destruye la jerarquía de los valores estéticos e intelectuales, confundiéndolo todo, nos dice Ortega que la primera tarea del crítico es precisamente reducir lo excesivo y elevar las verdades no reconocidas por el vulgo. La segunda tarea de la crítica empieza con un "ennoblecimiento, siquiera sea provisional, de lo sometido a la crisis: sólo de esta manera es la crítica un verdadero género literario o científico; es decir, un modo de llegar a bellezas o ideas positivas".⁵²

En este año de 1910, Ortega escribe dos notas comentando dos novelas, una de Barrès y otra de Pérez de Ayala. Pero en ninguno de los dos casos toca el aspecto literario de los libros, sino que discurre sobre otros temas. En una de las notas, *Al margen del libro "Colette Baudoche" de Maurice Barrès*, al señalar el escritor los temas que obliga a meditar la novela francesa, dice que eso es lo más que se puede afirmar de un escritor vivo, porque el valor del libro en la historia literaria no interesa a los contemporáneos. "La importancia de un poeta sólo puede precisarse midiendo la estela de excitaciones que va dejando su obra después de la muerte."⁵³

⁴⁹ I, 473-474.

⁵⁰ I, 488.

⁵¹ I, 515.

⁵² I, 159.

Estas ideas aparecieron antes en *Renán*. Véase núm. 5 de este cap.

⁵³ I, 465.

3. LAS ÚLTIMAS VARIACIONES

9) El ensayo recogido en el primer volumen de *El espectador*, con el título *Una primera vista sobre Baroja*, fue escrito, según su autor, en 1910, pero probablemente fue retocado más tarde en porciones fundamentales. Se trata de un ensayo de crítica literaria que comienza con la determinación del vocabulario predilecto del novelista, para "aprehender y fijar" su individualidad.

La función normal de las palabras es hacer externo lo interno; la palabra es un signo expresivo. Por ejemplo, la palabra poética hace pasar al exterior el estado interno del poeta y nosotros, al leer los versos, revivimos inmediatamente el dolor que estremeció las entrañas de aquél. Ahora bien, los vocablos característicos de la literatura barojiana son los improperios, que desempeñan una función extrema del lenguaje, puesto que son palabras que expresan un mínimo de idea y un máximo de afectividad, como la interjección.⁵⁴ En esto Baroja coincide con la "literatura dicha" de los españoles, y con otros fenómenos característicos de la vida peninsular. Por eso mismo afirma Ortega que dentro de unos años, los libros del escritor vasco tendrán principalmente el valor de "síntomas" nacionales.⁵⁵

De la preferencia de Baroja por vocablos antiestéticos, Ortega desprende la consecuencia de que el novelista no escribe por amor estético, por necesidad de crear arte, sino para satisfacer una necesidad psicológica personal.⁵⁶ Es una necesidad de perfección, de completamiento. Como sus obras —no obstante ser novelas— tienen un contenido subjetivo, lo que completa el autor es su propio corazón. Las obras de Baroja llevan al lector a regiones donde sólo existen fuerzas biológicas puras, vertiginosas y enfurecidas; los personajes están dotados de una energía bárbara, y sin embargo el autor ha resbalado sobre las grandes pasiones, "ha vivido una existencia tangente a la vida misma".⁵⁷

Bien se ve que a Ortega le preocupa la inadecuación entre la sensibilidad de un hombre a quien conoce y trata personalmente, y su expresión artística, su obra producida. Aunque advierta expresamente que no habla de la persona, sino del escritor. Pero lo que nos interesa es que el pensador extiende la idea del arte como exigencia de perfección, de completamiento de la personalidad, a todo el arte, no sólo al de Baroja, lo cual representa una novedad respecto de las ideas de *Adán en el Paraíso*. Otra cosa que no tiene antecedente en aquel "sistema de estética" es la acusación de

⁵⁴ II, 103-104.

⁵⁵ II, 106.

⁵⁶ II, 103.

⁵⁷ II, 110-111.

Ortega contra Baroja de la superficialidad de su vida, que al fin y al cabo se revela en su obra privándola de densidad. "No es frecuente en Baroja —afirma el crítico— aquella plenitud o hartazgo de intuición que es condición forzosa para que la obra poética adquiera la densidad necesaria.⁵⁸ Además, la inspiración de Baroja no es, según hemos dicho, genuinamente estética, sino filosófica o, más bien, inspiración social: las novelas de Baroja son demoledoras, quieren destruir las organizaciones de la sociedad. Pero la novela tiene otra misión, debe destruir las costumbres estériles y a un tiempo fabricar otras nuevas, en el golpe que destruye debe ir preformada la nueva costumbre. Esta nota afirmativa casi no existe en el escritor vasco según Ortega.⁵⁹

El concepto de género literario es indispensable para la "estética descriptiva". Aunque la obra de arte es siempre individual, la estética no podría aproximarse a ella sin este concepto, como no podría la biología acercarse al individuo orgánico sin el concepto de especie. La obra de Baroja es del género picaresco, una forma de creación literaria que no nació por casualidad, y cuyo origen hay que buscar en el "medio psicológico". Para averiguar el origen del género, Ortega hace un poco de historia. Recuerda la literatura de los últimos tiempos de la Edad Media y opone a la de los nobles la de los plebeyos. "El poeta noble crea, sobre las cosas y personas terrenas, una vivencia original de seres y relaciones ideales", que se alimenta de condensaciones místicas y de leyendas genealógicas, un cosmos nuevo, íntegramente nacido del arte. La literatura del pueblo ínfimo, al contrario, se alimenta de burlas y farras, de fábulas y cuentos equívocos y no crea un mundo nuevo, sino que se contenta, movida por el rencor, con copiar la realidad. La copia es crítica. La novela picaresca no tiene independencia estética porque es arte de copia, éste es su mayor defecto; necesita de la realidad de la cual es crítica. El único valor de este género, que no puede ser sino "realista en el sentido menos grato de la palabra", consiste simplemente en la confirmación de exactitud que realiza el lector al leer el libro y ver la vida real. "Ahora bien —concluye Ortega—, el rasgo distintivo de la alta poesía consiste en vivir de sí misma, no haber menester de tierra en que apoyarse, constituir ella un íntegro universo. Sólo así es plenamente creación, *poiesis*.⁶⁰"

⁵⁸ II, 110-111.

⁵⁹ II, 114.

Esta idea de la misión de la novela que es, según dice Ortega, de "un novelista inglés contemporáneo", contradice las tesis de *Adán en el Paraíso*.

⁶⁰ II, 119-122.

La comparación entre la literatura de los nobles y la de los plebeyos recuerda otra que hace Nietzsche entre la moral de los señores y la de los cristianos, en el Epílogo de *El caso Wagner*. Pág. 183 de los Textos Escogidos por Henri Lefebvre en *Nietzsche*, Fondo de Cultura Económica, México, 1940.

La conclusión podría caber realmente en el "sistema" de *Adán en el Paraíso*, pero las premisas no. La explicación histórico-sociológica del nacimiento de los géneros literarios y la caracterización del arte de copia y del arte creador son avances nuevos en el pensamiento estético de Ortega. Pero aún hay algo más; según Ortega, el arte creador y el arte de copia realizan un acercamiento en los primeros tiempos de la época moderna, la literatura noble que culmina en el libro de caballerías y la vulgar que se hace novela picaresca se unen en la "novela integral", la novela por excelencia que es el Quijote. En Cervantes se unen el amor y el rencor, "el mundo imaginario e ingrávido de las formas y el gravitante, áspero de la materia. Cervantes es el Hombre; ni lacayo, ni señor".⁶¹ Un *arte integral*, síntesis del arte de creación y del de copia, es la idea culminante del estudio sobre Baroja, una idea que desborda también los límites del olvidado "sistema de estética".

10) *Arte de este mundo y del otro* nos confirma que el pensador ha echado en el olvido las ideas de *Adán en el Paraíso*, a pesar de que el nuevo ensayo es, en parte, una renovación de ciertos temas. Ortega dice con satisfacción que ha encontrado en el libro de Worringer "no pocos puntos de vista comunes" con las tesis de su ensayo de 1910, y añade que ahora va a "renovar en otra forma y con los conceptos que él (Worringer) presenta, aquella cuestión de naturalismo e idealismo, de alma mediterránea y alma gótica".⁶² Pero en realidad no se trata de un mero cambio de conceptos.

Ortega empieza su estudio reconociendo el *realismo* del arte, de la poesía y del pensamiento españoles, y describe este realismo como un amor a las cosas en su pureza natural, un afán de verlas y tocarlas sin poner nada sobre ellas, sin transformarlas con imaginación.⁶³ Los ejemplos mejores de este realismo español son el *Cantar del mio Cid* y la Catedral de Sigüenza. La vieja catedral con sus dos torres como castillos guerreros, construidos para dominar en la tierra es, como el poema, grávida, terrena, afirmadora de "este mundo". Uno y otro, templo y cantar, no pretenden suplantar esa vida, sino servirla. Al hombre español se opone el hombre

⁶¹ II, 121.

⁶² I, 190.

Se refiere al libro de Worringer "Problemas formales del arte gótico" que fue publicado en español por la Revista de Occidente con el título *La esencia del estilo gótico*, en traducción de García Morente. También utiliza Ortega —aunque no lo cita— el volumen del mismo autor *Abstraction und Einfühlung* que ha sido traducido al español con el título *Abstracción y naturaleza*, por el Fondo de Cultura Económica, México, 1953.

⁶³ I, 186.

En apoyo de la tesis del realismo español cita Ortega a Menéndez y Pelayo, Cossío, Alcántara, Unamuno, Costa y Menéndez Pidal, de quienes se dice discípulo.

gótico, que busca lo trascendente, lo infinito, y vive en una atmósfera imaginaria. Las catedrales góticas niegan la vida y este mundo; en ellas la religión construye un mundo que se imagina orgullosamente y que desobedece las menores exigencias de la realidad.⁶⁴ Lo que se oponía en el ensayo de 1910 era el realismo al idealismo, como conceptos filosóficos; lo que ahora resulta contrapuesto es otro par de conceptos que Ortega ha tomado de Worringer: el *pathos* materialista o del Sur y el *pathos* trascendental o del Norte, dos posturas del hombre entre el universo que se expresan en dos formas de arte: arte de "este" mundo y arte de "otro" mundo.

En las páginas siguientes del ensayo, Ortega expone las ideas de Worringer, a muchas de las cuales se adhiere incondicionalmente. Como el crítico alemán, piensa que debe recurrirse a la arquitectura para definir la voluntad artística de un pueblo, porque aunque su capacidad expresiva no es muy compleja, encierra, en cambio, amplios y simples estados de espíritu que no reflejan un carácter individual, sino el carácter de un pueblo o de una época. Por eso ofrece cierta seguridad en un estudio sobre el significado del arte gótico.⁶⁵ También sigue a Worringer el joven publicista en aquella opinión sobre la historia del arte que sostiene la necesidad de transformarla en una historia de la "voluntad artística" dejando en un lugar secundario las capacidades y las técnicas.⁶⁶ Igualmente acepta Ortega una importante idea de Schmarsow —citada por Worringer—, que no ve en el arte un juego ni una actividad suntuaria, sino una explicación del mundo que intenta el hombre y es tan necesaria como la reacción científica o la religiosa. Y la consecuencia de este pensamiento, que es contemplar la historia del arte como una historia del "sentimiento cósmico", en esto equivalente a la historia de la religión.⁶⁷

El autor español cree también, como el profesor germano, que la estética alemana es sólo la justificación del arte clásico y del Renacimiento, pero añade enseguida que "lo fatal" es que hoy no existe otra estética que la alemana. Y al tratar la idea central de esa estética —la proyección sentimental—, advierte que se limita a exponer, reservando sus "opiniones

⁶⁴ I, 189.

Véase el libro ya citado de Worringer, *La esencia del estilo gótico*, págs. 71, 169 y 170 de la edición argentina de 1942.

⁶⁵ I, 189-190.

Véase el libro de Worringer *Abstracción y naturaleza*, pág. 87 de la trad. española antes citada.

⁶⁶ I, 190-191.

Worringer se ocupa de esto en *La esencia del estilo gótico*, principalmente en la "Introducción" y en el capítulo sobre "Estética y teoría del arte."

⁶⁷ I, 191.

Worringer cita a Schmarsow en la pág. 27 de *Abstracción y naturaleza*, edición citada.

particulares sobre la dudosa precisión de ese concepto", como sobre el psicologismo estético de Worringer.⁶⁸ Pero después de expresar estos desacuerdos fundamentales, Ortega no se limita nada más a exponer, sino que descubre la "insopportable metafísica schopenhaueriana" que hay tras las ideas del profesor alemán y la estrechez de su criterio, sobre todo en un punto que interesa al arte español.

Worringer tropieza con las limitaciones de su teoría al encontrarse con un acontecimiento: la pintura prehistórica que guardan las viejas grutas de Europa y África. Esto no tiene cabida en el esquema trazado y contradice la tesis de que lo abstracto es el primer estilo artístico. El crítico alemán, naturalmente, no admite el argumento y sostiene que el llamado arte prehistórico no ha nacido de una necesidad psíquica profunda, sino del instinto de imitación, del gusto juguetón por la reproducción del modelo natural y, por tanto, está divorciado del impulso artístico propiamente dicho y queda fuera de la historia del arte, en una historia de la habilidad manual. A esto responde Ortega con una enérgica protesta: los restos del arte mediterráneo prehistórico no son manifestaciones del imitativismo infantil, sino creaciones de una poderosa voluntad artística, aún más, de una metafísica, de una postura ante el mundo que no es la abstractiva del indo-europeo, ni el naturalismo racionalista clásico, ni el misticismo oriental. Esta actitud se caracteriza por una antipatía hacia todo lo trascendente y un afán de salvar "las cosas en cuanto cosas, en cuanto materia individualizada". Todo el arte español, a pesar de los influjos superficiales de razas más imaginativas, está dominado por lo trivial, lo intrascendente, lo insignificante. Esto es el *realismo* español, o materialismo, o "vulgarismo" como dice Alcántara.⁶⁹

Es verdad que lo expuesto es, como el ensayo de 1910, una justificación teórica de las peculiaridades artísticas de los españoles, pero la distancia que existe en el contenido mismo de los dos ensayos es muy notable.

11) Los escritos posteriores al ensayo acabado de estudiar repiten cosas conocidas, pero sobre todo revelan muchos cambios en relación con los pensamientos hasta ahora defendidos, presentan idas y venidas de unas ideas a otras divergentes y hasta contrarias, sin evolución constante en una dirección. Se trata, como veremos, de ocurrencias ocasionales, de afirmaciones ingeniosas nacidas en presencia de un cuadro, de un libro o de un poema, cuya congruencia con lo escrito en estudios más meditados no importa al autor.

⁶⁸ I, 192.

Las opiniones que se reserva Ortega coinciden, sin duda alguna, con las críticas de Natorp a ese mismo concepto expresadas a propósito de Th. Lipps en el cap. XXXII de la *Pedagogía social*, pág. 334.

⁶⁹ I, 199-200.

En *Alemán, latín y griego* y *Problemas culturales*, en que Ortega se ocupa de la enseñanza de los idiomas, pasa muy cerca del tema de la decadencia de la cultura francesa y del arte, como un síntoma de aquélla. Concede que los artistas franceses han hecho avanzar las técnicas y han contribuido a dar *forma* sugestiva a las ideas y a las pasiones humanas, pero nada más.⁷⁰ Cuando la vida toda de un pueblo decae y se orienta hacia la muerte, el arte de este pueblo acompaña ese descenso por la pendiente del arcaísmo, del conservadorismo, del decadentismo. El poeta decadente no puede, como el clásico, cantar la vida, para él la vida es recuerdo, vida pasada. Para el arte clásico no existen los matices, todo es vida, todo es sustantivo, pero los artistas decadentes pierden la sensibilidad para esto y se preocupan sólo del matiz de las cosas, hasta llegar al extremo de Verlaine, que ha pedido al lenguaje que deje de serlo totalmente y se convierta en música.⁷¹

Desde Marburgo, Ortega escribe una nota para un periódico de Buenos Aires, sobre *La Gioconda*. En esta nota nos dice dos cosas de importancia para nuestro tema. Protesta en primer lugar contra esa "propensión contemporánea" a resolver las obras de arte en sus elementos reales, repitiendo aquello de que es verdad que el artista necesita de realidades para elaborar "su quintaesencia", pero la obra de arte empieza justamente allí donde sus materiales acaban —una sinfonía no comprende las tripas de cabra de los violines—, y vive, además, en una dimensión incomparable con los elementos reales de que se compone.⁷² En segundo lugar, y esto es mucho más importante, dice Ortega que: "la obra de arte superior expresa siempre la trágica condición de la existencia".⁷³ Y se refiere naturalmente, a la existencia humana, a la existencia misma de Leonardo. Lo cual es, respecto de *Adán en el Paraíso* una modificación radical. En aquel ensayo de 1910, tan meditado, tan sólido, el tema del arte era la *Vida*, o sea el *ser* de las cosas, ahora se trata de la existencia humana, de su trágica condición. Pero la nueva afirmación no aspira al rango de aquella a la que desplaza, porque es ocasional, está expresada con motivo de la explicación que se ofrece del sentido de la Gioconda, el cuadro de Leonardo.

Del arte, en cuanto elemento de la cultura, se ocupa el ensayo *Psicoanálisis, ciencia problemática*. El arte, junto con la moralidad y con otros resultados semi-informes de la conciencia, opera sobre la ciencia y le

⁷⁰ I, 208.

⁷¹ I, 543-545.

Desde 1906 Ortega había hecho esta acusación a los poetas franceses.

⁷² I, 551.

⁷³ I, 551.

Sobre este tema véase el cap. siguiente.

impone variaciones. Hay en los mitos —y, por tanto, en el arte—, cierta aspiración a funcionar como explicación teórica de problemas que caen en el dominio científico, y contra esta aspiración injustificada ejercita la ciencia su rigor metódico, y así progresá.⁷⁴

Ortega se ocupa nuevamente del arte de Zuloaga en *La estética del "Enano Gregorio el Botero"*. Con este motivo hace una distinción entre estilo y manera, que se apoya en una idea de Cohen que hemos hallado expuesta desde 1910 y no desmentida en los escritos posteriores. La unidad de la pintura de Zuloaga es una presión violenta a que el artista somete tradiciones, intenciones y métodos disparejos y hasta antagónicos. Esta unidad externa, que no nace de los elementos mismos, es lo que se llama manera. Manera es a estilo lo que manía a carácter; manera es lo injustificado, en una palabra el capricho. En cambio, arte es sensibilidad para lo necesario.⁷⁵ El arte verdadero tiene que expresar una verdad estética, un tema necesario, lo contrario de una ocurrencia o una anécdota; nada más lejano del arte que el reino del capricho.⁷⁶

Pero Zuloaga se salva porque además de esa unidad externa hace que sus cuadros tengan una unidad más verdadera, derivada del tema que yace bajo su pintura. Este tema —y no importan ahora diferencias sobre historia y política— es España: el tema trágico, *necesario* y *eterno*, de una raza que lucha contra el destino.⁷⁷ Zuloaga ha sobrepasado lo anecdótico, y nos lanza en sus cuadros a un transmundo donde todo tiene una vida más densa, donde todo es símbolo. El enano Gregorio el Botero, es un símbolo, un mito español. El pintor es artista porque es un creador de mitos y no un reproductor de anécdotas.⁷⁸

La importancia del tema sirve al crítico para repetirnos que la técnica no es nunca lo decisivo, que es algo “*a posteriori* respecto al tema ideal que el artista percibe”.⁷⁹

Debemos advertir aquí que la rectificación del joven crítico respecto al ensayo de 1910 ha consistido en considerar al tema español como tema eterno, ideal, necesario y opuesto a lo anecdótico, para salvar a la pintura de Zuloaga frente a aquella afirmación general que rechazaba los temas nacionales. Otra rectificación hecha con la intención de salvar el arte de Zuloaga es la siguiente: resolver cada cosa en las demás (aplicación al arte del principio físico de Newton) era en 1910 la aspiración radical de la pintura, ahora solamente es la aspiración de la pintura contemporánea.

⁷⁴ I, 207.

⁷⁵ I, 530-531.

⁷⁶ I, 535.

⁷⁷ I, 535-536.

⁷⁸ I, 536-537.

⁷⁹ I, 531.

ránea, especialmente del impresionismo. Pues el pintor vasco no procede así, su dibujo desarticula las formas triviales, las formas materializadas, y con leves retoques las articula según el espíritu salvándolas de la vulgaridad.⁸⁰ Elogio que también contradice las tesis de *Arte de este mundo y del otro*.

El último escrito de 1911 que hemos de examinar es también una nota sobre pintura que encierra pequeñas variaciones a temas conocidos: *Tres cuadros del vino*.

Escultura, pintura y música viven, según Ortega, sometidas a girar dentro de un Zodíaco de temas eternos: el hombre que muere, la mujer que ama, la madre que sufre, etc. Los artistas geniales no crean temas nuevos, simplemente limpian los viejos asuntos de la costra baladí y grosera que sobre ellos depositan los malos artistas. Y en esto consiste el progreso verdadero, en la creciente intensidad con que percibimos media docena de grandes misterios. Cada siglo tiene una adecuada sensibilidad para algunos de estos grandes problemas, dejando a los otros medio olvidados. Por esto nos sirve la historia del arte para descubrir esas limitaciones. Al enfrentarse con un tema primario del arte y ensayar su interpretación, cada época declara la contextura radical de su ánimo. Así sucede con el tema del vino, problema "trágico" que también requiere soluciones estéticas.⁸¹

Los cuadros estudiados por Ortega son la *Bacanal* de Tiziano, la *Bacanal* de Poussin y *Los Borrachos* de Velázquez. El primero es un optimista documento del Renacimiento; revela el segundo la época llena de cansancio y desánimo que le siguió, en que los pueblos occidentales se entregaron al racionalismo y al misticismo; y el de Velázquez, por último, que prepara el camino para nuestra edad, revela la burla de toda mitología y "es una valiente aceptación del materialismo, un desafío al cosmos, un soberbio *malgré tout*".⁸²

12) Los escritos orteguianos publicados en 1912 son tres notas de crítica, una de ellas, la más importante, sobre pintura. Se titula *Del realismo en pintura* y expresa de nueva manera algo ya conocido; dice que en la realidad se contemplan las cosas sometidas a la gravitación universal, pero en la pintura están las formas liberadas de la existencia.⁸³ Pero, sobre todo, vuelve al tema del realismo que ahora se opone al impresionismo. Consiste el realismo —dice burlonamente Ortega— en no inventar nada, en hacer pasar las cosas que están frente a nosotros al lienzo, suponiendo que esto sea posible. Es una estética cómoda con la que se

⁸⁰ I, 533.

⁸¹ II, 48-49.

⁸² II, 55.

⁸³ I, 558.

quiere significar de ordinario una carencia de poesía, de amor a la forma y de reverberaciones sentimentales. Realismo es entonces prosa, negación del arte en una palabra. Porque arte no es copia de cosas, sino creación de formas. Lo que se opone al realismo es el impresionismo. Para éste no hay cosas, no hay cuerpos, sino valores luminosos. Los impresionistas no buscan las cosas, sino las impresiones de las cosas, la luz.⁸⁴

Pero lo que verdaderamente sorprende es lo que nos dice el autor del realismo español. Dice que se ha decretado que los españoles han sido realistas, y lo que es peor, que deben seguirlo siendo.⁸⁵ Y añade que el "realismo español" es una de tantas vagas palabras con que los españoles sustituyen las ideas exactas, pero que si un *joven* tomara sobre sí la tarea de rectificar ese lugar común, "tal vez resultaría que somos todo lo contrario de lo que se dice: que somos más bien amigos de lo barroco y dinámico, de las torsiones y del expresivismo".⁸⁶ Para dar fuerza a estas afirmaciones aparecen los nombres de Goya y de Velázquez, ejemplos de impresionismo.

Hemos dicho que estas afirmaciones sorprenden, porque contradicen de una manera franca otras escritas el año anterior en *Tres cuadros del vino* y sobre todo en el largo ensayo *Arte de este mundo y del otro*, del cual el "realismo español" constituye la tesis central.

En otra nota de este año sobre un *Nuevo libro de Azorín*, repite Ortega una idea que antes expresara a propósito de Baroja, sobre la obra de arte como perfeccionamiento de sí mismo, como completamiento del alma del artista, pero no añade ningún desarrollo.⁸⁷ De Azorín se ocupa Ortega como escritor y descubre sus artificios literarios, su "mecanismo estético". Pero en esto no podemos detenernos.

El último escrito de este año es sobre *Los versos de Antonio Machado*. En él nos dice Ortega que entre la poesía y el lenguaje corriente no hay puente de ninguna clase; tienen que transformarse las palabras en metáforas y cargarse de fantasía y de reverberaciones sentimentales para poder entrar al poema. Y añade que esta salud estética de las palabras no es sino el cuerpo del verso; un poema completo debe también tener un alma, que ya no es palabra, ni ritmo ni metáfora, sino el alma misma del poeta que lo compone: "un lugar por donde dé su aliento el universo, respiradero de la vida esencial, *spiraculum vitae*, como decían los místicos alemanes".⁸⁸

⁸⁴ I, 559-561.

⁸⁵ I, 558.

⁸⁶ I, 561.

En *Arte de este mundo y del otro* y en *Tres cuadros del vino*, Velázquez era ejemplo de realismo.

⁸⁷ I, 240.

⁸⁸ I, 564.

Las ideas que Ortega había expuesto para la pintura son aplicadas a la poesía con las transformaciones del caso. Pero tan presentes están aquéllas que el crítico nos dice del poeta Machado que aún no se libera de modo suficiente de "la materia descriptiva" y en sus poemas persisten el paisaje y las cosas en torno, bien que reducidos a símbolos.

VI. LA IDEA DE LA VIDA

1. LA INTUICIÓN FUNDAMENTAL. LA PRESENCIA DE NIETZSCHE

1) La investigación de la idea de la vida en los primeros escritos orteguianos tiene muchas más dificultades de las que aparecen a primera vista. No obstante que se trata de un concepto fundamental, está empleado a veces con tan poco rigor y padece tales ambigüedades y cambios que es muy difícil dar con sus significados exactos. Por lo demás, la imprecisión en el empleo de este concepto no es algo que se deba imputar a Ortega de manera exclusiva, antes bien alcanza a todos los autores que han defendido la "filosofía de la vida". Y en cierto modo esta imprecisión es esencial a una filosofía cuyo concepto fundamental tiene su origen, en último término, en el panteísmo.

Glosas, el artículo de 1902, tiene como asunto central la crítica, según se ha visto en el capítulo anterior, pero toca marginalmente otros temas: el arte, el método y, sobre todo, la vida. De esto último hemos de ocuparnos ahora con cierto detenimiento, porque algunas de las afirmaciones sobre la vida de este pequeño ensayo podrían interpretarse, sin forzar el texto, como pensamientos del mismo Ortega en su madurez. Nos habla el joven escritor, muy de paso, de la vida de un hombre y de la vida de un pueblo. En ninguno de los dos casos se refiere al aspecto biológico; en el segundo caso no sería posible, y en el primero, se trata de la tarea en que ha trabajado un sabio toda su vida.¹

Pero no sólo tienen vida los hombres y los pueblos; para el autor viven también las cosas, las pasiones, las ideas, es decir, las creaciones humanas. La vida de estas creaciones se apoya, sin embargo, en la vida individual, de ella depende y por ella tiene su nacimiento y su muerte. A esta dependencia se debe que la crítica de las cosas humanas que viven no pueda hacerse sin lucha, sin parcialidad y sin violencia, según nos advierte Ortega, abusando manifiestamente de la ambigüedad del vocablo vida.²

Aún más, la parcialidad es imposible en la crítica, porque equivale a impersonalidad y "ser impersonal es *salirse fuera de sí mismo*, hacer una escapada de la vida, sustraerse a la ley de gravedad sentimental" y esto, "*salirse de la vida*", no es posible. Lo que se llama justicia es, en verdad,

¹ I, 15 y 17.

² I, 13-14.

"un error de perspectiva, es mirar las cosas de lejos, del otro lado de la vida".³

De lo que se trata, por supuesto, es de la vida individual, de la vida de cada uno de nosotros, y para probarlo basta leer las palabras subrayadas, sin necesidad de acudir al contenido total del artículo. Leído de esta manera, el primer artículo de Ortega encierra, en medio de toda la imprecisión y la falta de destreza literaria con que está escrito, una intuición extraordinaria de su autor: si defiende el personalismo en la crítica es porque le parece imposible salirse de la vida, escapar a los rasgos individuales del carácter, es decir, porque en todo caso no puede el individuo sino estar en la vida, en su vida personal; y el punto de vista de la justicia que sería el no contar con esta vida, es un error de perspectiva.

Estos primeros pensamientos sobre la vida, serán abandonados, corregidos y vueltos a adoptar por su autor al correr de los años. La filosofía que Ortega aprendió en Alemania orientó su atención en otro sentido y tuvo que pasar tiempo para que volviera a estas preocupaciones de su juventud. También es probable que Ortega no midiera perfectamente el alcance de sus palabras, pero en todo caso, habría que admitir que el darse cuenta de este alcance es lo que ha constituido la tarea de su vida. Los avances realizados en esta tarea en los años de Mocedades, son el tema de este capítulo.

2) De los cuatro ensayos recogidos en las *Obras Completas*, que siguen en fecha a *Glosas*, tres son estrictamente escritos de crítica literaria y uno es un paseo por *Las ermitas de Córdoba*. Ninguno de ellos ofrece, por su contenido, grande interés para nuestro tema y, sin embargo pueden ilustrarnos sobre las preocupaciones de su autor y sobre sus lecturas. La palabra *vida* se emplea en los tres ensayos literarios con una frecuencia que llama la atención y que revela la importancia del concepto dentro del vocabulario orteguiano, aunque no desempeñe un papel fundamental en el discurso y su significado sea el más corriente. Se habla por ejemplo, de la "vida cotidiana", del "gozar de la vida", de un "medio de vida" o de "los usos de la vida".⁴ Pero también nos habla Ortega de una "visión libérrima, helénica de la vida", tal vez sin graves intenciones pero dando necesariamente al concepto un sentido más general y poco usado. En ese mismo lugar, y al parecer también sin intenciones serias, dice que en algunas obras de arte "se hallan voces sinceras, alguna que otra

³ I, 14.

El subrayado es del autor de esta investigación.

⁴ Pero lo importante, repetimos, es la frecuencia con que aparece en ensayos de tan corta extensión —el mayor tiene 9 páginas— el vocablo *vida*. En el ensayo *La "Sonata de estío" de don Ramón del Valle Inclán*, la palabra *vida* aparece 12 veces, además de algunos derivados y de que se usa existencia como sinónimo; en *El poeta del misterio*, 9 veces; en *El rostro maravillado*, 10 veces.

lágrima, alguno que otro grito, pedazos jugosos de vida aceptados en bloque".⁵ De manera que esas realidades nombradas que pueden pasar a la obra de arte y ser "aceptadas" en ella son pedazos de vida. Con esto el concepto vida adquiere todavía una mayor amplitud.

La mayor parte de las veces, la palabra *vida* tiene un matiz de potencia, de anhelo, de fiesta, de intensidad, que acentúan los adjetivos siempre impetuosos y saludables. Esto da margen a pensar que lo que viene a la pluma del joven Ortega con tanta frecuencia es provocado por una constante preocupación del tema, favorecida sin duda por la lectura de los libros de Nietzsche.

Desde luego, al escritor le parece la *vida* un tema digno de meditación. Cuando paseando por las ermitas de Córdoba se proyecta su espíritu "hacia las últimas preguntas", se interroga: ¿Qué es la vida? ¿Qué es la muerte? ¿Qué es la felicidad? ⁶

2. PRIMERAS INFLUENCIAS IDEALISTAS. OTRA VEZ NIETZSCHE

3) Algo volvemos a encontrar en el ensayo *Ciencia romántica* de 1906. Nos habla Ortega, por primera vez, de "vida española" y reúne algunas notas que caracterizan esta vida y que hemos estudiado en otro capítulo. Se trata de un concepto nuevo que descansa en una convicción muy firme, la de que la nación es la *única realidad*. En ella se pierden los individuos y sobre ella no se realiza aún la humanidad; "nuestros quehaceres diarios" deben ser contemplados desde una dimensión común, desde un punto de vista nacional.⁷

En el mismo año se publica *Moralejas*. Se habla también en este ensayo de "nuestra vida", es decir, de la vida española;⁸ y por metáfora se dice que vive la humanidad, y que para seguir viviendo necesita de tiempo en tiempo de una dosis de ingenuidad, aludiendo con esto al hecho histórico de la invasión de los bárbaros.⁹ Pero sobre todo, se habla de la vida individual. De ella se ocupa Ortega, primero en la actitud de quien comparte un pensamiento íntimo;¹⁰ después, describe en forma impersonal

⁵ I, 35.

⁶ I, 422.

Tampoco debemos olvidar que en *Los terrores del año mil*, la tesis de 1904, de lo que se trata es de mostrar "el dolor y la desolación que sentía el pueblo francés por las durísimas condiciones de la existencia".

⁷ I, 39.

⁸ I, 46.

⁹ I, 44.

¹⁰ "La más profunda enseñanza que da el roce con las cosas reales, que deja

la "vida sórdida e indigna de sufrir" que transcurre sosegadamente y nos hace advertir "la vacuidad de la existencia". Por esta vacuidad se hace indispensable el arte: "vulgaridad es la realidad de todos los días; lo que traen en sus cangilones unos tras otros los minutos; el cúmulo de los hechos, significativos e insignificantes, que son urdimbre de nuestras vidas, y que sueltos, desperdigados, sin más enlace que el de la sucesión, no tienen sentido. Mas sosteniendo, como a la pompa el tronco, esas realidades de todos los días, existen las realidades perennes, es decir, las ansias, los problemas, las pasiones cardinales del *vivir* del universo. A éstas son a las que llega el arte, en las que se hunde, casi se ahoga el artista verdadero, y empleándolas como centros energéticos logra condensar la vulgaridad y dar un sentido a la vida".¹¹

De manera que la vida individual no tiene sentido por sí misma, sus acontecimientos no tienen más enlace que el de la sucesión y sólo llegan a tener unidad y sentido cuando el arte los pone en relación con la vida *universal*. "Porque sobre la totalidad de una vida, con su nacimiento y su muerte, gravita a la vez, forzosamente, en más remota esfera, el doliente corazón silencioso del Uno-Todo."¹² Es la Vida universal en este sentido panteísta el soporte fundamental de todas las pequeñas vidas individuales. En este sentido puede decirse que la materia, nova y única de todas las artes es "la Vida, que sólo lleva puntos estéticos". Por eso puede considerarse el arte como una subrogación de la vida, como una actividad de liberación, y es ésta una idea del arte "sobreexistencial y salvadora". Aunque tal vez haya otra manera de salvarse de la vulgaridad, de sustituir la función del arte, y es gozar de una vida intensa, llena de recias pasiones, de todos los sentimientos y todas las sensaciones como hacen los hombres aventureros.¹³

Bajo la influencia de Schopenhauer y de Renán, Ortega expone por primera vez, no por última, a propósito del arte, afirmaciones sobre las realidades radicales e ideas metafísicas sobre la vida.

en nosotros esa temporada de abrazamiento al vivir, conforme vamos de los veinte años a los treinta, es que la vida merece la pena de vivirse aunque no seamos grandes hombres." I, 46.

¹¹ I, 51.

Sobre la influencia de Schopenhauer, para quien la vida, en última instancia, está condenada a la carencia de valor y de sentido, véase el Libro IV de *El mundo como voluntad y representación*, trad. española de Ovejero. Biblioteca Nueva, Buenos Aires, 1942.

¹² I, 52.

Véanse los caps. IX y X.

¹³ I, 50-51.

Sobre esto volveremos en el cap. IX. La influencia de Renán en este punto puede comprobarse con la lectura de la pág. 127 de los *Dialogues et Fragments Philosophiques*.

4) *Canto a los muertos, a los deberes y a los ideales*, se publica en el mismo año de 1906. Es una nota sobre la muerte de Navarro Ledesma que da oportunidad a Ortega para reflexionar sobre la juventud y la vida, siempre en tono de confidencia personal. Nos habla de las ambiciones y de las inquietudes de la juventud, con la serenidad de quien ha dejado ya de ser joven. "La mocedad —escribe el joven de sólo 23 años—, es siempre idealista: en ella el idealismo es fisiológico y tiene escaso mérito. Pero todos los alientos noblemente excesivos tras cosas ideales suelen agotarse antes de los treinta años en razas cansadas y mujeriegas como la nuestra. La vida es, ante todo, una faena de domesticación y de poda de ilusiones..."¹⁴ Conforme va el hombre viviendo —continúa, se quiebran sus proyectos y sus pasiones y mudan sus pensamientos, todo cambia y huye, sólo una realidad permanece: el deber. Es el deber vulgar que forma el sedimento en que se apoya toda la "vida social: el deber del trabajo".¹⁵

Estas descripciones del curso de la vida humana que hace el autor sin ningún interés teórico, tienen para nosotros importancia. Sabemos que en estos años en que se ocupa de la Vida en sentido metafísico, la *vida* individual no tiene ninguna relevancia, pero es indudable que representan antecedentes que más tarde serán aprovechados. Las frases insignificantes que expone Ortega sobre las edades como una confesión personal, se convertirán al pasar los años en una de las bases de la "teoría de las generaciones".

En *Sobre los estudios clásicos*, Ortega habla nuevamente de la vida como *vida* individual, igual que lo ha hecho en otras ocasiones, sin añadir nada de interés y, por supuesto, sin dar a las palabras valor teórico o filosófico de ninguna especie. Pero también aparece la palabra *vida* en un contexto que obliga a interpretarla de otra manera. Se ocupa Ortega de la historia y del clasicismo que es la línea que le da sentido y dirección, y añade: "en la danza general de la vida inserta el clasicismo un gesto de dignidad, gracias al cual aquella danza burlesca se ordena en majestuosa teoría humana".¹⁶ La historia, o la vida histórica, que es de lo que se trata, adquiere sólo el rango de humana por el clasicismo. Otra vez, la vida, por sí misma, no tiene orden ni sentido.

Hasta un ensayo de 1908, *Sobre "El Santo"*, no encontramos nada digno de nota. En este escrito en que Ortega se ocupa de una novela de tema religioso, emplea el vocablo *vida* no sólo referido a la vida individual, sino a la "vida evangélica", con lo que designa ciertas conductas religiosas y morales, y aun lo refiere a otras cosas de mayor importancia como

¹⁴ I, 61.

¹⁵ I, 60.

¹⁶ I, 66.

por ejemplo sucede al definir la religiosidad. Dice el escritor que todo hombre que piense: "la vida es una cosa seria", es un hombre íntimamente religioso.¹⁷ Un poco antes ha dado un ejemplo de un hombre falto de religiosidad y nos ha dicho que a este hombre le "faltaba la agudeza de nervios requerida para sentir, al punto que se entra en contacto con las cosas, esa otra vida de segundo plano que ellas tienen, su vida religiosa, su latir divino".¹⁸ En este contexto, la vida es un concepto metafísico que designa un aspecto de todas y cada una de las cosas, un aspecto sólo accesible al hombre religioso y en principio fuera del alcance de la ciencia. Pues bien, ésta es la *vida* que verdaderamente importa a Ortega, y cuando pide a alguien una actitud de respeto, una emoción religiosa, no piensa en la serie de hechos vulgares que constituyen la vida de cada quien, sino en este respeto hacia lo que nos rodea, hacia todas las cosas que vistas de esta manera participan de la divinidad.

5) Parece que las ideas de Nietzsche están olvidadas, pero en este mismo año de 1908 se publica *El sobre hombre*, una nota sobre un libro de Simmel, que se ocupa de nuestro tema. Empieza Ortega por recordar su época de "nietzscheano" y por encontrarla injustificada, aunque añade que en esos años era necesaria en España.¹⁹ Pero en seguida pasa a explicarnos lo que para el filósofo alemán significa la vida: "Para Nietzsche —escribe—, vivir es *más vivir*, o de otro modo, vida es el nombre que damos a una serie de cualidades progresivas, al instinto de crecimiento, de perduración, de capitalización de fuerzas, de poder. El principio de la vida, la voluntad de la vida es 'Voluntad de poderío'. Tanto de vida habrá en cada época cuanto más libre sea la expansión de esas fuerzas afirmativas. De aquí que la moral de Zarathustra imponga como un deber fomentar la liberación de esas energías."²⁰ Lo cual es, en realidad, una

¹⁷ I, 431.

¹⁸ I, 426.

¹⁹ "...encontramos en el recuerdo de nuestros dieciocho años una atmósfera caliginosa y como un sol africano que nos tostó las paredes de la morada interior. Fue aquella nuestra época de 'nietzscheanos': atravesábamos a la sazón, jocundamente cargados con los odrecillos olorosos de nuestra juventud, la zona tórrida de Nietzsche. Luego hemos arribado a regiones de más suave y fecundo clima, donde nos hemos refrigerado el torrefacto espíritu con aguas de alguna perenne fontana clásica, y sólo nos queda de aquella comarca ideal recorrida, toda arena ardiente y viento de fuego, la remembranza de un calor insoportable e injustificado." I, 91.

²⁰ I, 94.

Esta interpretación puede fundarse en numerosas citas de Nietzsche, pero lo importante es que coincide con la opinión de Simmel. Ortega cita vagamente un libro de Simmel, pero estamos seguros que se refiere a *Schopenhauer y Nietzsche*. Sobre la interpretación de la idea de la vida puede verse, por ejemplo, la pág. 19 de este libro en la edición antes citada.

exposición de lo que piensa Simmel. Por otra parte, esto coincide también con el uso que Ortega ha venido haciendo de la palabra *vida* en algunos de los pasajes que llevamos estudiados, como en aquellos ensayos de crítica literaria de 1904.

3. LA METAFÍSICA DE LA VIDA

6) Los escritos posteriores a la nota acabada de estudiar no presentan ninguna novedad en el asunto que ahora nos interesa, hasta Renán, que se publica en abril de 1909. Aquí, como en muchos de esos escritos no examinados, se emplea la expresión *vida* en su sentido corriente de vida individual, pero se añaden cosas fundamentales, y además, se emplea en otros sentidos.

El pasaje al que hemos hecho alusión en primer lugar, es aquel en que nos dice el joven lector de Renán que "la vida impone a cada hombre" dos preguntas de muy distinto valor. ¿Qué es el mundo? ¿Cómo quisiera yo ser en ese mundo?²¹ Aunque la frase puesta entre comillas queda en el ensayo sin desarrollo, es indispensable registrar su importancia: es la vida la que *impone* a cada hombre ciertas cuestiones, es decir, son preguntas que sólo se plantean desde la vida, desde la vida individual.

Pero, además, se habla de vida en sentido figurado cuando se dice que la verdad tiene el privilegio de *vivir* a un tiempo e igualmente en cuantos cerebros se lleguen a ella.²² Otro significado tiene la afirmación de que el arte levanta las cosas vulgares a otra vida más noble y más densa.²³ Con lo que se designa la *vida* de las creaciones humanas ya mentada en *Glosas*, aunque aquí no se insista en la dependencia de esta *vida* respecto de la de los individuos. También tiene el vocablo otro sentido, muy vago por cierto, de movimiento de las cosas todas, de alma del paisaje, de vida vegetal. Se trata en realidad de la "vida divina" de que ya nos ha hablado en otra ocasión, como vuelve a hacerlo ahora invocando el nombre de Spinoza.²⁴ Y aún hay otro pasaje en que es usada la misma palabra de otra manera, también conocida por nosotros. Dice Ortega que Renán percibía la germinación de la paz sobre la tierra a través de la cruenta turbulencia de "la vida histórica".²⁵

Además de estos cinco distintos significados de la vida que Ortega emplea en este ensayo sobre Renán, nos dice algo de mucho mayor interés

²¹ I, 442.

²² I, 440.

²³ I, 460.

²⁴ I, 461.

²⁵ I, 452.

haciendo uso del vocablo en otro sentido. "Hay un término —leemos— en Platón y en alguno de sus sucesores muy poco estudiado todavía, y capaz, en mi opinión, de un fecundo desarrollo; me refiero a la palabra que para ellos definía la vida: *pleonexía*, es decir, aumento, henchimiento. Vivir es crecer ilimitadamente; cada vida es un ensayo de expansión hasta el infinito. El límite nos es impuesto; es una resistencia que nos opone otra vida a nuestro lado, e incitada por análoga energía, ensaya su acaparramiento del universo. Cada cosa —afirma Spinoza— aspira a perseverar en su ser. No, no; la fórmula no es suficiente; cada cosa viva aspira a ser todas las demás. La biología exige que instituyamos la categoría de henchimiento. Dios, inmutable, perseverando en su ser hasta el fin de los tiempos, es un objeto teológico; la biología comienza con la historia natural de Luzbel, la bestia del empíreo que aspiró a ser Dios."²⁶

Se trata de considerar la *vida* como una serie de cualidades progresivas, como instinto de crecimiento, de perduración, o como diría Nietzsche, de "voluntad de poderío". Ortega ha explicado el concepto platónico casi en los mismos términos en que explicó antes el de Nietzsche, y seguramente es la simpatía por el filósofo alemán lo que le lleva a pensar con entusiasmo en las posibilidades de desarrollo de esa idea que ahora propone como una nueva categoría de la ciencia biológica. Pero los límites de la biología orteguiana no son muy estrictos, los ejemplos que propone de expansión biológica traspasan las fronteras de esa ciencia: la aspiración de Luzbel antes citada y los intentos de dominio de las individualidades poderosas, de que habla en la página siguiente. Tienden los individuos por naturaleza a imponer sus peculiaridades, a universalizar sus gestos; la vida, en cuanto vida natural, es hostilidad y destrucción que en los hombres sólo puede neutralizar la cultura.²⁷

La conferencia titulada *La pedagogía social como programa político* no añade a nuestro tema novedad alguna, excepto que en ella habla Ortega por primera vez de "vida privada" en el sentido corriente de la expresión; y de "vida espacial" nombrando con estas últimas palabras la vida de los organismos carentes de afectividad, de vida interior.²⁸

7) *Adán en el Paraíso*, el ensayo de estética de 1910, es el sitio en que encontramos el desarrollo más completo de la idea de la vida en las Mocedades, porque es el concepto metafísico central de toda la "visión sistemática del universo" que allí se expone. En éste, como en otros ensayos, la palabra vida es usada con muy diversos significados, de los cuales solamente uno ocupará nuestra atención.²⁹

²⁶ I, 450.

²⁷ I, 451-452.

²⁸ I, 503.

²⁹ Los otros significados son los siguientes: el de las expresiones corrientes

Después de una larga introducción sobre el arte, que hemos estudiado en su sitio, Ortega llega a una serie de temas fundamentales con tal habilidad que al mismo confiado lector le parece imposible decidir sobre el valor de la pintura de Zuloaga sin antes resolver ciertos tremendos problemas metafísicos. Se trata de aclarar en qué consiste el "problema humano" y para esto el autor nos lleva a discutir en qué sentido tiene vida el hombre a diferencia de las otras cosas vivas. Porque los animales viven y viven las piedras o, mejor dicho, *son vida*, según afirma expresamente; el animal se mueve, "siente dolor, desarrolla sus miembros: él es esta su vida. La piedra yace sumida, en un eterno sopor, en un sueño denso que pesa sobre la tierra: su inercia es su vida, es ella. Pero ni la piedra ni el animal se percatan de que viven".³⁰

Esto que hemos subrayado nosotros es fundamental, es precisamente lo que origina la diferencia esencial del hombre. Y debemos adelantar que si la piedra y el animal son vida, se debe a que alguien se percata de ello. Sin esta interpretación idealista resultan ininteligibles las afirmaciones todas del ensayo, que ha sido pensado en términos de la filosofía de Marburgo, según se ha mostrado ya en páginas anteriores a propósito de algunos aspectos, como se mostrará de otros en las siguientes.³¹ Percatarse no es conocer una cosa, sino darse cuenta de un problema, de que ante nosotros hay algo menesteroso de determinación. Pues bien, "cuando nació el hombre, cuando empezó a vivir, comenzó asimismo la vida universal". Antes del hombre no había vida universal, toda vida comienza con él. "Cuando Adán apareció en el Paraíso, como un árbol nuevo —leemos en la misma página—, comenzó a existir esto que llamamos

(págs. 488 y 486); el de "vida psicológica" que se opone a "vida espacial o material" (págs. 479 y 489), que resultan especies de la *Vida* en el sentido en que nos ocupamos en el texto, el de "vida individual humana" (págs. 476 y 480), que también es una especie de la *Vida* en el mismo sentido; el doble significado metafórico en que se dice que las obras artísticas viven en la historia del arte (pág. 487), y viven del espectador (pág. 488); y, por último, el de la vida interior de la obra de arte, la "vida virtual" (págs. 470 y 488).

³⁰ I, 476.

³¹ De este ensayo se han dado otras interpretaciones. La de Julián Marías, que ha acabado por prevalecer, se anuncia en *Ortega y la idea de la razón vital*, Colección "El Viento Sur", A. Zúñiga Editor, Madrid, 1948 (pág. 32, nota); y se desarrolla con cierta amplitud en *La filosofía española actual* del mismo autor, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1948 (págs. 76 ss.). En el mismo sentido los trabajos de Enrique Lafuente Ferrari sobre *Las artes visuales y su historia en el pensamiento de Ortega* (pág. 177); de Alfredo A. Roggiano sobre *Estética y crítica literaria en Ortega y Gasset* (pág. 349); y el de Alfredo Stern titulado *¿Ortega existencialista o esencialista?*, todos ellos publicados en el número 15-16 de julio-diciembre de 1956 de "La Torre", revista de la Universidad de Puerto Rico, al cual pertenecen las páginas señaladas entre paréntesis.

vida. Adán fue el primer ser que viviendo se sintió vivir. Para Adán la vida existe como un problema.”³²

¿En qué consiste, pues, esa VIDA de cuya existencia es condición de posibilidad el percibirse del hombre? Desde luego, nos advierte Ortega, no consiste en nada que tenga que ver con las visiones místicas de la filosofía de la naturaleza. Tampoco puede reducirse a una disciplina particular, a un concepto meramente biológico, como lo prueba el fracaso de los fisiólogos en sus intentos de definir la vida mediante atributos puramente biológicos. Frente a esto, el pensador propone “un concepto de vida más general, pero más metódico” que se resume en estas palabras: “la vida de una cosa es su ser”.³³ Éste es el concepto de *vida* que propone Ortega, siguiendo a su manera las ideas de Cohen y de Kant.

Sobre la “generalidad” del concepto *vida* no cabe duda alguna: es tan amplio como el concepto mismo de Ser, del que es equivalente, por eso puede ser ilustrado con el ejemplo del sistema planetario citado en la nota, y apoyado en una reflexión sobre la evolución de la filosofía moderna. Pero sobre este punto volveremos en el capítulo X.

Al explicarnos Ortega cómo se las entienden con la *vida* la ciencia y el arte, instrumentos creados por el hombre para resolver el problema que aquélla representa, enumera algunas notas que la caracterizan. La ciencia, según estudiámos en un capítulo anterior, se afana por descubrir ese ser inagotable que constituye la vitalidad de cada cosa, pero sus métodos abstractos la llevan al fracaso porque “por definición, lo vital es lo concreto, lo incomparable, lo único. La vida es lo individual”.³⁴ Para explicar estas características de la vida, cita el autor en el párrafo siguiente dos ejemplos: el primero es un hombre concreto cuya individualidad no se agota

³² I, 476.

³³ I, 477-478.

“La vida de una cosa es su ser. ¿Y qué es el ser de una cosa? Un ejemplo nos lo aclarará. El sistema planetario no es un sistema de cosas, en este caso, de planetas: antes de idearse el sistema planetario no había planetas. Es un sistema de movimientos; por tanto, de relaciones: el ser de cada planeta es determinado, dentro de este conjunto de relaciones, como determinamos un punto en una cuadrícula. Sin los demás planetas, pues, no es posible el planeta Tierra, y viceversa: cada elemento del sistema necesita de todos los demás: es la relación mutua entre los otros. Según esto, la esencia de cada cosa se resuelve en puras relaciones.” I, 478.

³⁴ I, 479.

Esta idea procede directamente de Cohen. Compárese el párrafo titulado “El problema de la vida”, en la pág. 347 de la *Logik der Reinen Erkenntnis*, edición citada.

La idea fundamental del ensayo que dice que las cosas no son sino un conjunto de relaciones proviene del propio Kant, aunque seguramente llegó a Ortega por el camino de Marburgo. Natorp expone este pensamiento en *El ABC de la filosofía crítica* (pág. 22), edición citada.

en ser un caso particular de la especie humana; el segundo, de algo vivo, incomparable y único, es una piedra del Guadarrama que es distinta, en rigor, de otra piedra químicamente idéntica que yaciera sobre los Alpes.

Además, la ciencia divide el problema de la vida en dos grandes provincias, la naturaleza y el espíritu, separando las ciencias que estudian las formas de la vida material, de las que se ocupan de las formas de la vida psíquica. Estas dos acepciones de la palabra vida no cambian en nada lo dicho hasta aquí, más bien lo confirman. Viven igual todas las cosas, las materiales y las espirituales: "en el espíritu se ve más claramente que en la materia cómo el *ser*, la vida, no es sino un conjunto de relaciones. En el espíritu no hay cosas, sino estados. Un estado de espíritu no es sino la relación entre un estado anterior y otro posterior".³⁵

La vida descubierta por la ciencia es una "vida abstracta" que se opone por definición a la *vida*. El arte, en cambio, maneja métodos de individualización y de concretación propios para apresar la *vida* que es el reino de lo concreto y pasajero. Napoleón y las piedras del Guadarrama escapan a la ciencia, pero el primero en cuanto individuo puede ser captado por un biógrafo profundo. Las piedras del Guadarrama no adquieren "su peculiaridad, su nombre y ser propio en la mineralogía", donde se confunden con piedras idénticas en clase, sino en los cuadros que pintó Velázquez. En esto se opone la *vida* a la naturaleza que, en cuanto naturaleza conocida, no presenta nada individual, es el reino de lo estable y de lo permanente.³⁶

En las últimas páginas del ensayo nos dice Ortega que todo su esfuerzo se ha orientado a dar al concepto de vida fluidez estética. "Vida —leemos— es cambio de sustancias; por tanto convivir, coexistir, trármase en una red utilísima de relaciones, apoyarse lo uno en lo otro, alimentarse mutuamente, conllevarse, potenciarse."³⁷ Todo lo cual tiene que aplicarse a todas las cosas que viven, piedras, árboles y hombres, como el mismo autor lo ha hecho en páginas anteriores, al ocuparse del espacio como "medio de la coexistencia". Si a un tiempo existen varias cosas se debe al espacio que es la condición de la coexistencia, lo cual no se reduce a un mero yacer una cosa junto a otra. "La Tierra coexiste con el Sol, porque sin la Tierra el Sol se desbarataría, y viceversa: coexistir es convivir, vivir una cosa de otra, apoyarse mutuamente, conllevarse, tolerarse, alimentarse, fecundarse y potenciarse."³⁸

Todas las frases sobre la vida deben ser entendidas en esa generalidad que comprende todas las cosas. Sería un grave error leer algunos de los

³⁵ I, 479.

³⁶ I, 480.

³⁷ I, 488.

³⁸ I, 484.

pasajes de este ensayo como si se refirieran a la vida individual humana. Cuando en los escritos de estos años Ortega nos ha hablado de ésta, lo ha hecho siempre con la convicción de que cuenta al lector una observación de carácter privado carente en absoluto de valor teórico.

8) *Shylock*, una nota sobre teatro publicada en uno de los meses en que apareció el ensayo anterior, encierra algunas afirmaciones sobre la propia experiencia vital del joven Ortega, que muestran el escaso valor que concede al tema de la vida personal. Se trata del culto de los héroes de Carlyle y opina Ortega que ese culto es necesario porque los grandes hombres son ejemplos de disciplina: "el sentido de nuestra vida, menos poderosa y más modesta, ha de ser trabajar dentro del pensamiento de esos hombres, como una rubia abeja se afana en su alvéolo".³⁹ En la página siguiente del mismo ensayo leemos, a propósito de las obras de Shakespeare, que cada una constituye "un pequeño universo, un *microcosmos* que en condensación encierra las sustancias todas del mundo real, del *macrocosmos*, mundo de menor intensidad por lo mismo que más extenso, donde para unir dos emociones enérgicas tenemos que caminar de la una a la otra por un camino estúpido de diez, de veinte años".

Los adjetivos tan poco elogiosos para este camino, que no es otro que el camino de nuestra vida, recuerdan mucho otros de años anteriores escritos bajo la influencia de Schopenhauer, y no dejan lugar a duda sobre el poco aprecio teórico que el joven escritor guarda para esa realidad que algunos años después será su preocupación central. Ni la metafísica de la vida de Schopenhauer, ni las ideas kantianas de *Adán en el Paraíso* son los verdaderos antecedentes del pensamiento maduro de Ortega, sino las modestísimas afirmaciones íntimas, las confesiones que expresan su experiencia personal, que hemos venido registrando y, naturalmente, las primeras páginas "nietzscheanas" de 1902.

Otra ocasión de probar la desdenosa atención de Ortega a la vida individual humana la encontramos en las notas tituladas *Una polémica*. Se ocupa en este escrito de algunas características del conocimiento histórico que se opone al mero recordar, al conocimiento de "lo que hemos visto o vivido", y proclama la superioridad indiscutible del primero.⁴⁰

Se conserva la idea central de *Adán en el Paraíso* en un pequeño ensayo *Al margen del libro "Colette Baudoche"* de Maurice Barrès, en que Ortega nos dice que todos los pueblos mediterráneos han buscado una fórmula para resolver "el problema incommensurable de la vida".⁴¹ Frase clara si se refiere a lo expuesto en el "ensayo de estética española".

³⁹ I, 514.

⁴⁰ I, 157-158.

Sobre esto véase el cap. siguiente.

⁴¹ I, 465.

4. LA FUERZA DE LA VIDA

9) Estudiaremos ahora el ensayo titulado *Una primera vista sobre Baroja* que está fechado en 1910, aunque tenemos motivos para suponer que más tarde fue retocado en algunas porciones esenciales. Uno de estos motivos es el cambio radical que puede notarse en el pensamiento sobre la *vida* con relación al ensayo *Adán en el Paraíso* que fue publicado entre mayo y agosto del mismo año. La idea central de este ensayo desaparece absolutamente en las notas sobre Baroja, y la palabra *vida* vuelve a su sentido "nietzscheano", a cobrar ese matiz de potencia, de anhelo y de intensidad que hallamos en escritos anteriores, a designar las fuerzas biológicas e instintivas.

Ortega observa, por ejemplo, que a Baroja le gustan las gentes que rompen las leyes y las costumbres "a fin de suscitar mejores cauces donde fluya libremente y en triunfo el elemento más sutil y expansivo: su Majestad la Vida".⁴² En otro lugar dice que el novelista vasco quisiera que sus personajes fueran "vórtices de vitalidad", quisiera conducirnos a una región donde sólo existen las fuerzas biológicas puras que, vertiginosas, enfurecidas, van y vienen azotando el mundo".⁴³ Su Majestad la Vida se reduce, pues, a un conjunto de fuerzas biológicas puras. El concepto metafísico ha desaparecido para convertirse en un concepto biológico, aunque esta biología no tenga límites muy estrictos. Por supuesto que el crítico *no aprueba* los deseos del novelista, pero no es eso lo que importa, sino la formulación misma de aquellos deseos que hace él con conceptos propios. Ortega acusa al escritor vasco de limitar su idea del hombre a lo que en él hay de biológico, al antropoide, organismo recipiente de las "cósmicas energías vitales"; y descubre la razón de esta limitación en la admiración de Baroja por Nietzsche que ha defendido el ideal del superhombre que es, en opinión de Baroja, "el carnívoro voluptuoso errante por la vida".⁴⁴

Al hablar de las virtudes de la alta poesía, Ortega reproduce un pensamiento en que emplea el vocablo *vida* en otra acepción. El pensamiento fue expuesto ya en *Adán en el Paraíso*, sólo que allí se fundaba en el concepto metafísico de *Vida*, pero después reapareció en *Shylock* sin este

⁴² II, 118.

Decimos "nietzscheano" en el sentido que el propio Ortega expuso en *El sobrehombre*. Véase núm. 5 de este mismo cap.

⁴³ II, 111-112.

⁴⁴ II, 111-112.

Baroja piensa, además, según expresa Ortega con ironía, que los individuos son la fuente de toda energía, "llevan en sí el 'elán vital' que dice Mr. Bergson que ha descubierto".

fundamento, y así se reproduce aquí. El rasgo que distingue a la alta poesía, nos dice, consiste en vivir de sí misma, en constituir ella sola un íntegro universo, con lo que se opone a otro tipo de literatura que, por ser crítica de la realidad, vive de ésta.⁴⁵

Pero el escritor se ocupa además de "la vida española", descubre cuál es la sustancia de esa vida, señala sus causas y sus consecuencias. Una de esas consecuencias es el reducido número de categorías de las formas de relación social o, como las llama también Ortega, las maneras o tipos del vivir. En España hay dos docenas de maneras de vivir y nada más. El individuo, al llegar a la mocedad, es forzado a aceptar una de ellas y obligado a amputar sus facultades y a reprimir sus inclinaciones que no coinciden con el molde. Por eso el pueblo español se compone de individuos fracasados, de hombres que no pueden servir cabalmente el oficio que aparentemente ejercen y, por otra parte, el oficio mismo impide el despliegue de las energías individuales.⁴⁶

Estas observaciones sociológicas sobre las maneras de vivir de los españoles, sobre la dureza de las costumbres, cuyo ejemplo final es el de las relaciones entre hombre y mujer, constituyen nuevos jalones del pensamiento orteguiano en torno a la realidad de la vida humana. Pero no son los únicos, porque en este ensayo habla Ortega también de la vida humana en general. Se trata de un concepto muy vago, tal vez de carácter biológico en su origen, luego ampliado a la vida humana individual y social. Se reconoce, por ejemplo en la frase sobre Baroja en que se dice que "ha vivido una existencia tangente a la vida misma, como esas pedreznuelas planas que tiran los chicos a la mar y van de brinco en brinco escurriendo sobre los lomos azules de las olas".⁴⁷ Y más adelante se repite la imagen en otra afirmación sobre el escritor vasco: "no se sumerge al fondo del mar de la existencia para arrancar convulso con sus propias uñas las vidas que refiere".⁴⁸

Existencia y vida son dos palabras para designar esa realidad, que es

⁴⁵ II, 122.

En otro lugar leemos: "Lo esencial es que el poeta noble crea, sobre las cosas y personas terrenas, una *vivencia* original de seres y relaciones ideales, un *cosmos* novísimo..."

⁴⁶ II, 115-116.

⁴⁷ II, 110.

⁴⁸ II, 111.

Por otra parte, la palabra vida se emplea en otros sentidos menos importantes: se habla de "vida psíquica" y de "vida fisiológica" (II, 106); también de "vida intelectiva" como sinónimo de la psíquica (II, 108).

Además, encontramos por primera vez dos palabras derivadas de *vida* que conviene registrar. Al hablar de la emoción artística Ortega explica que el poeta ha exteriorizado sus estados íntimos en su obra, y al tomar contacto con ésta, nosotros "revivimos" aquéllos. Muchos años después, ha empleado en sus doctri-

el mundo de las relaciones humanas en su más amplio sentido. Mismos conceptos que sirven para designar la vida humana individual.

10) En 1911 se publica *Arte de este mundo y del otro*, un largo ensayo que es, en parte, una exposición bastante fiel de las doctrinas de Worringer, aunque de cuando en cuando se interrumpe para mostrar las reservas, los desacuerdos y las opiniones personales del autor. Ortega escribe haciendo uso de conceptos que no son propios, según advierte expresamente.⁴⁹ Si el concepto vida tuviera un contenido muy preciso, podría surgir la dificultad de averiguar cuándo se usa en el sentido de Worringer y cuándo pertenece exclusivamente a Ortega. Pero sucede que lo mismo en nuestro autor que en Worringer, el vocablo expresa a veces algunos atributos específicos, pero a veces alcanza un significado muy ambiguo y general. La imprecisión del concepto, que depende de su misma amplitud, no es, de ninguna manera, imputable a Ortega.

A veces habla Ortega de la vida en un sentido muy general que significa actividad, vigor, esfuerzo que se expresa en formas orgánicas, opuestas precisamente a las formas geométricas sujetas a leyes; y entonces sigue a Worringer y a sus maestros Simmel y Lipps.⁵⁰ En otras ocasiones emplea la expresión en su sentido corriente, para decirnos que en el poema del Cid y en la catedral de Sigüenza, la religión y la poesía no pretenden suplantar la vida, sino que se ponen a su servicio; todo lo contrario de lo que sucede en las catedrales góticas que niegan la vida y este mundo; "sobre la vida y contra la vida construye esta religión gótica un mundo que ella misma se imagina orgullosamente".⁵¹ Y en estos casos también coincide Ortega con Worringer, que maneja el vocablo exactamente con el mismo significado.

Problemas culturales es el título de un artículo aparecido en Buenos Aires, justo al día siguiente de la publicación de la última parte del ensayo anterior en un periódico de Madrid. En este nuevo escrito podemos descubrir las huellas de Worringer precisamente en la idea de la vida. Este concepto aparece con el sentido en que lo emplea el crítico alemán para la definición del arte clásico, y precisamente para el mismo asunto:

nas estéticas la idea de la "reviviscencia". Véase el volumen *Papeles sobre Velázquez y Goya*. Revista de Occidente, Madrid, 1950.

La otra palabra a que nos referimos está empleada en el pasaje citado en la nota 45, es la palabra "vivencia". Pero de ésta nos ocuparemos al final del capítulo.

⁴⁹ I, 190.

⁵⁰ I, 194.

La fidelidad de Ortega a Worringer puede comprobarse con los trozos que él mismo cita en el ensayo o con alguna página muy clara de sus libros, por ejemplo, la pág. 19 de *Abstracción y naturaleza* que contiene una cita de Lipps.

⁵¹ I, 189.

En la pág. 37 de *La esencia del estilo gótico*, Worringer dice frases semejantes.

"para el arte clásico —escribe Ortega—, en quien todo es vida, los matices no existen".⁵² Se trata de la vida en ese sentido tan general y afirmativo de actividad y de energía, pero ahora no se contrapone a lo inorgánico de las formas abstractas, ni a lo trascendente, sino a lo muerto, por pasado e inactual. En esto consiste la modificación de Ortega, en añadir al concepto ese matiz de juventud y actualidad. Por eso cuando acusa al poeta decadente de inactual, dice que "camina por la existencia" merced a un impulso que queda atrás de él, no tiene sensibilidad para la actualidad circundante y "no puede contar la vida: para él vida es recordación, vida pasada, es decir, las formas de la vida histórica".⁵³

Con la palabra *existencia* distingue Ortega la vida individual del poeta, de la cual no se ocupa, de la *vida* cuyo sentido hemos aclarado antes, como opuesto a la "vida histórica" que es, digámoslo así: vida muerta. Esta oposición se funda en las siguientes consideraciones: "la memoria es el elemento básico de la vida espiritual, pero no es toda ella. Espíritu es fuerza, y como en la física hay una fuerza inerte que sirve de apoyo a la fuerza viva que se llama materia, es la memoria la inercia espiritual, el peso del alma, la materia mental. Sobre ella actúa el elemento verdaderamente vivo, el poder inventor, creador, anticipador, el intelecto. Dentro, pues, de esa vitalidad omnívora que caracteriza al espíritu, podría decirse que es la memoria lo muerto de lo vivo".⁵⁴

El contacto con los libros de Worringer ha hecho renacer en Ortega la idea de la vida como fuerza, actividad y poderío que tenía, desde 1904. Pero ahora la emplea con tal amplitud que puede considerar a la cultura entera y no sólo al arte con esas características de actualidad y juventud, en una palabra de *vitalidad*. Por eso pide una educación que pueda situar a los españoles "por el camino más corto en medio de lo vital. La cultura se ha hecho de tal complicación y densidad, son tantas las claridades que ha almacenado, como Eolo almacena vientos, que es de enorme dificultad dar con el centro y nervio de ella. Necesitamos una introducción a la vida esencial".⁵⁵

La vida humana y, sobre todo, la individual continúan muy lejos de ser la preocupación central del joven filósofo. En este ensayo ha hablado de la existencia humana de una manera accidental, como habla de otros sentidos ya registrados antes de la palabra vida, sin detenerse en ellos.

Otro escrito de fecha cercana, *Alemán, latín y griego*, reanuda los temas del anterior sin añadir nada de importancia. Repite aquello de que la

⁵² I, 544.

Véase la pág. 39 de *La esencia del estilo gótico*.

⁵³ I, 543.

⁵⁴ I, 542-543.

⁵⁵ I, 544.

cultura alemana es la única "introducción a la vida esencial". Y la razón de que se pida esto, nos dice Ortega, es que los españoles "necesitamos vivir", "vivir la vida elemental, respirar aire, andar, ver, oír, comer, amar y odiar".⁵⁶ Palabras que debemos entender como meras metáforas de la "vida esencial" que representa el centro de una cultura en su plenitud.

11) En una nota sobre *La Gioconda* repite Ortega algunas cosas. Se refiere a la "vida universal" en el sentido muy general que indica la realidad de las cosas, las humanas y las naturales, el universo entero, en un pasaje en que nos dice que la Gioconda educaba a los espectadores en la inquietud y "decía al erudito, al sabio, que es gris toda sabiduría y que entre las ensambladuras de los conceptos se escapa lo más precioso de la vida".⁵⁷ Frase que recuerda otra muy hermosa de Goethe.

Pero lo que de mayor interés hallamos en esta nota es lo que se dice de la vida humana individual, de la vida de Leonardo. Para explicar los detalles de elaboración y el sentido del famoso cuadro, Ortega acude a la vida del pintor. La Gioconda expresa lo que toda "obra de arte superior expresa siempre: la trágica condición de la existencia". Esta tragedia, desde el punto de vista del hombre es combate, acción; desde el punto de vista femenino la tragedia de "la vida" es pasiva, renunciadora, "inerte".⁵⁸ La "existencia" y la "vida" son sinónimos que designan la vida individual.

Más todavía, Ortega pone en relación la vida individual con la vida universal antes mencionada. La tragedia personal de Leonardo, que es la tragedia del "dilettantismo", ilustra esta relación, porque esa tragedia consiste en "vivir sólo como una parte del mundo y no poder abarcar el temblor inagotable de la vida universal".⁵⁹

Es la primera vez que la vida humana individual adquiere en un escrito orteguiano tanta relevancia. La idea central de la estética de 1910 ha sido sustituida: el arte debe expresar ahora la trágica condición de la existencia humana individual.

12) Encontramos otro dato interesante en *La estética del "Enano Gregorio el botero"*, un ensayo de crítica que recuerda muy de cerca a Worringer y, una vez más, pone de manifiesto el abandono de las ideas metafísicas que servían de fundamento a la estética de 1910, cuyo lugar ocupan ahora algunas afirmaciones del campo de la ciencia física.

La palabra vida es usada como sinónimo de energía, de actividad, de vida orgánica y de fuerza física; es precisamente lo opuesto a la rigidez y a la inercia de la materia. Al describir el famoso cuadro de Zuloaga,

⁵⁶ I, 209.

⁵⁷ I, 548.

También se habla aquí de la vida en otros sentidos que no vale la pena recoger porque los hemos anotado antes.

⁵⁸ I, 551-552.

⁵⁹ I, 553.

muestra Ortega que el pintor vasco realiza según un arte las figuras, y según otro los paisajes. Ha pintado al enano Gregorio acentuando sus rasgos de animalidad y sobre todo de materia. En el paisaje, en cambio, suprimiendo lo inerte, ha insistido en lo que tiene de espíritu, de energía, de dinamismo, de vitalidad belicosa: "la tierra se disocia en las tierras, actores de este drama: y todo ese relieve estático despierta súbitamente a una prodigiosa existencia dinámica. Ya no es sólo un objeto dotado de esta o de la otra forma: es sujeto, realidad semoviente, fuerza viva...".⁶⁰ El dibujo mismo del pintor vasco es "fuerza viva". La aspiración de las cosas a ser más que materia es lo que los físicos llaman "fuerza viva".⁶¹ Con esta aclaración, acentúa Ortega el abandono de la idea metafísica de la vida de *Adán en el Paraíso* que ha sido desplazada por un concepto físico que tal vez le sirvió de inspiración. Y no faltan en este ensayo otras expresiones que repiten cosas ya recogidas de escaso valor: la vida de las obras de arte, las formas de vida que ha construido la civilización, etc.

13) En *Tierras de Castilla. Notas de andar y ver*, otro pequeño escrito de 1911, nos habla Ortega de la vida humana sin pretensiones de ninguna especie, sino como simples observaciones hechas de paso o confesiones íntimas sin unidad ninguna aparente. Porque en el fondo, tienen la unidad que les presta la experiencia vital del autor.

Frente a la catedral de Sigüenza, cuya contemplación invita a Ortega a la indecisión, surgen además estas observaciones: "vivimos entre antítesis", la religión se opone a la ciencia, al arte el pensamiento, a la virtud el placer. "Alguien al ponernos sobre el planeta ha tenido el propósito de que sea nuestro corazón una máquina de preferir. Nos pasamos la vida eligiendo entre *lo uno o lo otro*. ¡Penoso destino!"⁶² Es penoso este destino de elegir —sigue diciendo el escritor—, porque cada acto de preferencia deja en nuestra alma un hueco que debió llenarse con aquel otro bien pospuesto. Lo mejor es no preferir, no renunciar a nada, ni a la religión ni al placer, ni al cielo ni a la tierra, sino gozar de "lo uno y de lo otro". Ciento que esas antítesis no se han resuelto, pero cada hombre debe pensar que es él el llamado a resolverlas. "La vida cobra sentido cuando se hace de ella una aspiración a no renunciar a nada."⁶³

Al lado de estas confesiones encontramos unas observaciones sobre la vida de un campesino español que se comporta siempre en perpetua "defensiva".⁶⁴ Ni estas observaciones, ni aquellas confesiones tienen ninguna

⁶⁰ I, 534.

⁶¹ I, 533.

Sobre este punto volveremos en el cap. X.

⁶² II, 43-44.

⁶³ II, 44.

⁶⁴ "Porque este Rodrígálvarez vive, como todos los hombres nacidos en estas campiñas ásperas, en perpetua defensiva. Cada refrán les sirve como una trinchera,

intención explicativa, se trata de narrar alguna peripecia personal para dar complemento a una descripción del paisaje castellano.

En el mismo ensayo se repite algo conocido ya por nosotros: el empleo del concepto *vida* para designar la existencia de las cosas en el recuerdo. Sólo que ahora añade Ortega un singular aprecio por esta "vida más pura y esencial que llevan las cosas en la reminiscencia".⁶⁵ Aprecio que contradice las afirmaciones sobre el mismo asunto expuestas en *Una polémica*, el ensayo de 1910.

Tres Cuadros del Vino, una nota de crítica de arte nos presenta una vez más el concepto *vida* como equivalente de la *realidad* en su sentido más amplio. Las ciencias —nos dice el escritor español—, son los sitios en que clasificamos las "esquirlas de la realidad", los "escombros de la vida". En cambio, para el hombre primitivo que contemplaba el mundo de una sola pieza, todas las cosas eran manifestaciones de vida de las divinidades naturales.⁶⁶ Esta *vida universal*, que no es sino la deformación del concepto metafísico de 1910 frente a la función de la cultura, según hemos visto en los últimos ensayos, se encuentra en este escrito al lado de algunas observaciones sobre la vida humana individual.

Por vez primera se establece una cierta relación entre la propia vida y la época en que se vive y se dice que la segunda obliga al individuo a reaccionar "según los gestos al uso".⁶⁷ Ahora bien, este pensamiento recibe aplicación a propósito de los personajes de los tres cuadros comentados, en relación con sus respectivas épocas históricas. Así, al interpretar el momento de placer que representa la *Bacanal* del Tiziano, compara el crítico la manera como el Renacimiento siente "la incógnita de la existencia", con la manera como la Edad Media lo hace, contraponiendo el espíritu a la materia y pensando que "la vida es una guerra que mueve el alma al cuerpo" siguiendo como táctica el ascetismo.⁶⁸ Pero algunas de estas afirmaciones están acompañadas de lentas descripciones sobre las diarias peripecias de la vida humana, sobre las "gentes que viven en una ciudad y allí padecen los tormentos de la existencia concreta", que recuerdan lejanamente otras observaciones de ensayos ya estudiados, escritos bajo la influencia de Schopenhauer.⁶⁹

y en el breve claro que dos de ellos dejan, disparan su asta maligna. La imprecisión del hablar y del pensar, característica de los campesinos, les facilita sobremanera las emboscadas donde ocultan sus intenciones y poderosos instintos." II, 45-46.

⁶⁵ II, 41.

⁶⁶ II, 50-51.

⁶⁷ II, 49.

⁶⁸ II, 51 a 53.

⁶⁹ "De un instante a otro instante, vamos por la vida dando tumbos; de ellos nos son unos indiferentes, los dejamos pasar como vemos fluir un río grisiento. Otros nos traen dolores..." "Pero hay momentos sublimes en que nos parece

Lo mismo sucede con la *Bacanal* de Poussin. Este pintor ha vivido en la época de cansancio y desánimo que siguió al Renacimiento y es natural que pinte como un romántico de la mitología clásica. "La existencia es áspera y exenta de poesía: la vida se va estrechando. Los pueblos de Occidente se entregan al misticismo o al racionalismo. ¿A qué vivir? Suprimamos en lo posible la acción; reduzcamos a lo mínimo la vida; más bien que vivir esta aspereza presente, recordemos la egregia existencia de un vago pretérito."⁷⁰ Pero al ocuparse de *Los Borrachos* de Velázquez, Ortega, que ve en este pintor un "gigante ateo", se desvía hacia el tema de la religiosidad y olvida describirnos la vida de los hombres de su época. Y nos habla otra vez de la vida universal, de la vida de las cosas, de la realidad. Porque "decir que no hay dioses es decir que las cosas no tienen, además de su constitución material, un sentido, una significación ideal. Es decir que la vida no tiene sentido, que las cosas carecen de conexión".⁷¹

En conclusión, este ensayo nos presenta otra vez mezcladas dos significaciones del concepto vida de importancia fundamental. Además de otras dos de valor exclusivamente metafísico.⁷² De las dos importantes, una lo es por el papel que ha venido representando a lo largo de los escritos aquí estudiados, la otra por el sitio que ocupa en los escritos orteguianos de la madurez. El hecho de qué aparezcan juntas, sin estorbase, se explica por la razón que hemos insinuado más arriba: la idea metafísica de la *vida* se presenta respaldada en todos los casos por la filosofía del idealismo alemán que el joven Ortega aprecia en grado sumo, y en último término por el panteísmo. Esta misma tradición filosófica le impide detenerse en experiencias personales, en confesiones que parecerían de escaso valor por su falta de objetividad. A estas confesiones sólo se atreve en ensayos muy cercanos a la literatura y siempre al margen de temas mayores, con la convicción, además, de que no entran nunca en conflicto estos atrevimientos con las tesis centrales. El afán sincero de ocuparse con cosas concretas, con personas, con problemas muy cercanos, parece sepultado por esa filosofía escolar aprendida en los años de estudio en Alemania. Sin embargo, podemos observar que en los últimos escritos examinados, la *vida* en sentido metafísico no sólo ha sufrido variaciones en su forma

coincidir con todo el universo; nuestro ánimo se expansiona y virtualmente abarca el horizonte y somos una misma cosa con cuanto nos rodea, y nos percatamos de una subitánea armonía que gobierna las cosas. Es el momento del placer, es como la cima de la vida y su integral expresión." II, 51.

⁷⁰ II, 54.

⁷¹ II, 56. Sobre estos temas véase el cap. IX.

⁷² Estas dos significaciones son las siguientes: en primer lugar se refiere Ortega a la vida de las artes, de la pintura y de la música (II, 48); en segundo lugar nos dice que viven las edades históricas (II, 49).

de expresión, lo que revela poca firmeza, sino que ha venido perdiendo importancia, fuerza de explicación. En cambio, las peripecias personales de Ortega, sus observaciones sobre la vida de sus compatriotas han ganado en extensión y han aparecido con más frecuencia, sin llegar a presentarse ni una sola vez como fundamentales. En realidad, Ortega no ha descubierto la vida humana como tema de su filosofía. Las afirmaciones de *Glosas*, en 1902, siguen siendo lo más avanzado en esta dirección.

14) En los escritos últimos no hay nada nuevo, se repiten las mismas cuestiones de que hemos venido hablando. De los ensayos de 1912, el titulado *Lecturas españolas* vuelve sobre el tema de la vida virtual de la obra de arte, pero ahora se añade una observación sobre los libros. Los libros no viven con vida propia si no responden a un problema verdadero. Los volúmenes sin problema no viven por sí mismos, se alimentan de la memoria del eruditio que gasta en ellos su vida.⁷³

La vida humana y la vida del arte se enlazan aquí como en *Glosas*, y es la primera la que presta apoyo a la existencia de la segunda. Aunque ahora sólo sucede en las ocasiones en que las creaciones humanas no tienen fuerza suficiente para vivir por sí mismas.

La expresión vida se emplea en otros sentidos de escaso interés en esta misma nota sobre Azorín; también hallamos un párrafo que, sin hacer uso de esa palabra, se refiere a las ocupaciones diarias del autor, de una manera que destaca su importancia, porque se trata de definir la patria como la serie de ocupaciones más elevadas en que se emplea el día, o dicho de otra manera: lo que por la mañana pensamos que tenemos que hacer por la tarde.⁷⁴

Otra nota de 1912 que se ocupa de *Los versos de Antonio Machado*, también pone en contacto la obra de arte con la vida humana y aun con la vida universal. Nos dice Ortega que el alma del verso, que no consiste en las palabras ni en las metáforas, es el alma misma del poeta, es un lugar por donde da "su aliento el universo, respiradero de la vida esencial, *spiraculum vitae*, como decían los místicos alemanes".⁷⁵

El último escrito en que hemos de detenernos fue publicado en 1913 bajo el título de *Sobre el concepto de sensación*. Ortega resume los análisis de Hoffmann y emplea en esa exposición algunas veces la palabra vida o sus derivados. En ocasiones la emplea en sentido metafórico y nos dice que viven las doctrinas filosóficas, o que viven los objetos en la conciencia.⁷⁶ Pero además, al exponer las ideas de la escuela de Hoffmann,

⁷³ I, 241.

⁷⁴ II, 244.

Véase el cap. II, especialmente nota 102.

⁷⁵ I, 564.

⁷⁶ I, 255.

Ortega explica muy claramente el sentido que tiene la expresión *vivir en*, con unas frases que no necesitan comentario: "cuando percibimos algo y es el percibirlo bien lo que nos interesa, *vivimos* definitivamente en el acto de percepción. Dicho de otro modo: en el momento de una percepción interesante podrán constituir nuestra conciencia otros actos —por ejemplo, de querer, de sentir y aun de pensar— además del acto de percibir, pero el eje de nuestra atención pasa sólo por este último que se erige en centro de nuestra vida mental. Esta preferencia de la atención por un acto determinado en cada instante es lo que expresamos diciendo: *vivimos* definitivamente en ese acto".⁷⁷

Otros derivados del vocablo vida aparecen en la exposición del joven pensador empleados en la misma forma en que lo hace la escuela fenomenológica. Citemos otras líneas como muestra: "lo que hace de la fenomenología una novedad consiste en elevar a método científico la detención dentro de ese plano de lo inmediato y patente en cuanto tal, de lo *vivido*. El error a evitar radica en que siendo la pura conciencia el plano de las vivencias..."

Al llegar a esta última palabra de la cita, Ortega hace una llamada para una nota al pie de la página que explica la traducción. "Esta palabra 'Erlebnis', —escribe—, fue introducida según creo por Dilthey. Después de darle muchas vueltas durante años esperando tropezar algún vocablo ya existente en nuestra lengua y suficientemente apto para transcribir aquélla, he tenido que desistir y buscar una nueva. Se trata de lo que sigue: en frases como 'vivir las cosas', adquiere el verbo 'vivir' un curioso sentido. Sin dejar su valor de deponente toma una forma transitiva significando aquel género de relación inmediata en que entra o puede entrar el sujeto con ciertas objetividades. Pues bien, ¿cómo llamar a cada actualización de esa relación? Yo no encuentro otra palabra que 'vivencia'. Todo aquello que llega con tal inmediatez a mi yo que entra a formar parte de él, es una vivencia".⁷⁸

⁷⁷ I, 249.

⁷⁸ I, 257.

Nos ha parecido conveniente recoger, en esta última nota del capítulo, los diversos sentidos en que Ortega ha empleado el vocablo *vida* incluyendo los usos metafóricos, los conceptos compuestos en que interviene y las principales palabras derivadas. Es la mejor manera de poner ante los ojos del lector, aunque la lista no fuera exacta ni completa, la enorme variedad de contenidos de este concepto cuyas peripecias en los escritos orteguianos de juventud hemos seguido en este capítulo. Los números indican la página y el volumen en que por primera vez aparece el concepto con la significación que se señala:

vida individual, la vida de un hombre I, 15.

vida de un pueblo I, 17.

vida de las creaciones del hombre I, 13-14.

La explicación es muy clara, y la aceptación unánime del nuevo vocablo por todos los traductores es la mejor prueba del acierto de Ortega en su traducción. Esto no exige ningún comentario, solamente es indispensable recordar al lector que la nueva palabra "vivencia" fue empleada por Ortega sin ninguna advertencia en el ensayo sobre Baroja que antes estudiamos, según quedó subrayado en la nota 45 de este capítulo. La nota de consulta a los filólogos confirma lo que antes hemos dicho: *Una primera vista sobre Baroja* es un ensayo retocado en porciones esenciales bastante tiempo después de haber sido escrito, por lo menos después de septiembre de 1913.

- vida de las ideas I, 13-14.
- en sentido vulgar: los usos de la vida I, 20;
- la lucha por la vida o por la existencia I, 21;
- gozar de la vida I, 21; medio de vida I, 22;
- la vida cotidiana I, 29.
- vida subconsciente I, 29.
- visión de la vida I, 35.
- vida interior I, 424.
- vida como ciertas realidades humanas I, 35.
- vida española I, 38.
- vida de la humanidad I, 44.
- vida del universo, en sentido metafísico I, 52.
- vida social I, 60.
- vida histórica I, 66.
- vida evangélica I, 429.
- vida religiosa de las cosas I, 426.
- vida como instinto de crecimiento y perduración I, 450.
- vida material o espacial I, 479 y 489.
- vida como sinónimo del ser de las cosas I, 476.
- vida virtual, vida del arte I, 470.
- vida en la memoria o en el recuerdo I, 158.
- vida como conjunto de fuerzas biológicas puras II, 111.
- vida humana en general II, 110.
- vida fisiológica II, 106.
- vida en general, comprende la humana y las cosas no estrictamente humanas I, 189.
- vida esencial, el centro de la cultura I, 544.
- vida de las épocas de la historia II, 49.
- vida absoluta de los objetos en la conciencia I, 255.
- vivencia y otras palabras derivadas usadas en el sentido de los fenomenólogos I, 249-261; y II, 122.

Hemos de advertir que no todos los conceptos de la lista anterior tienen una autonomía clara y completa: los límites de algunos de ellos son a veces muy oscuros y difíciles de determinar. A pesar de todo, y apretando un poco las cosas, podrían reducirse —sin grave riesgo de infidelidad a Ortega— unos a otros como sus formas o especies y, de esta manera, presentar un número menor.

VII. LA IDEA DE LA HISTORIA

1. PRIMER ENCUENTRO CON LA HISTORIA

1) Si nos atuviéramos tan sólo a los títulos de los trabajos de Ortega y buscáramos el momento en que aparece la historia como motivo de reflexión, nos parecería que, en relación con los otros grandes temas centrales, es el de la historia un tema tardío. Pero si buscamos en el contenido de la obra orteguiana con algún detenimiento, será lo contrario lo que nos parecerá indudable. La tesis escrita para obtener el grado de Doctor en Filosofía en la Universidad de Madrid, que al Padre Iriarte le pareció "una tesis sin contenido alguno filosófico",¹ es en realidad una investigación histórica. El título de la memoria, que fue calificada de "sobresaliente" por el Tribunal el 15 de diciembre de 1904, es *Los terrores del año mil. Crítica de una leyenda*. De ella sólo conocemos, desgraciadamente, la *Introducción*.

Por la *Introducción* podemos saber qué es lo que Ortega se propuso hacer y qué otras posibilidades dejó de lado. Frente a una época del pasado, el estudioso puede hacer por lo menos tres cosas: primero, escribir una "relación somera de los acontecimientos políticos de la referida época"; segundo, hacer "un capítulo de historia franca", que tal vez es sólo la relación de los acontecimientos políticos unida a la de otros acontecimientos, de carácter cultural por ejemplo, pero de igual relieve que aquéllos; y tercero, elaborar "ciertas notas, ciertos puntos de vista generales" respecto a aquella época, en que se intente mostrar "el dolor y la desolación que sentía el pueblo" por "las condiciones de la existencia". Esta tercera posibilidad fue la que Ortega se propuso cumplir en su tesis. También sabemos de qué manera planeó su desarrollo: en primer lugar, se propuso describir la "manera general de vivir" de los grupos sociales y de las instituciones de la época, "los nobles y poderosos" primero, "los clérigos y los frailes" después, la Iglesia y el Estado al final; en segundo lugar, se detuvo a presentar "algunas figuras de la época que son como las flores creadas por aquel clima histórico", prefiriendo sus hazañas privadas y espirituales a las objetivas y públicas; y en tercer lugar, una vez expuesta "la más intensa fórmula de la leyenda", viene la parte crítica

¹ Iriarte: *Ortega y Gasset, su persona y su doctrina*. Pág. 39, edición citada. La frase citada en el texto es el único comentario del Padre Iriarte a la obra de Ortega.

La tesis de Ortega está precedida de una pequeña *Introducción* que se encuentra íntegra en el libro del mismo comentarista.

del trabajo, las pruebas que el historiador puede aducir para mostrar hasta qué punto se ajustan a los hechos ciertas explicaciones. Aquí se encontró Ortega con que los historiadores habían aceptado tradicionalmente una leyenda que no se apegaba a los "hechos reales", y esto le llevó a buscar también una explicación de aquella aceptación tan generalizada.

Lo mismo el tema que el método de la investigación y la forma de la exposición, están inspirados indudablemente en los grandes historiadores franceses del siglo XIX. Thierry, Guizot, Michelet y los historiadores de la *École des Chartes* habían puesto de moda en Francia la historia medieval; el método de la investigación bien podría responder a los consejos de Guizot;² pero sobre todo, la idea de presentar algunas figuras de la época recuerda ciertas actitudes parecidas de Michelet y de Augustin Thierry, el maestro de Renán, que intentaron de diversas maneras resucitar escenas del pasado gracias al poder de la imaginación.³ La parte crítica del ensayo responde probablemente a lecturas de Taine, a quien Ortega cita en la *Introducción*, y sobre todo de Renán. Taine se presentó como defensor del positivismo en el campo de la historia, como el investigador de los hechos y de sus causas, aunque su temperamento le llevara a pintar, por el puro goce de la pintura, grandes cuadros de detalle, y a estudiar con métodos completamente opuestos al naturalismo a los hombres de una época histórica tomados individualmente. Renán por su parte había enseñado que la crítica no tiende tanto a mostrar el error de las afirmaciones nacidas de la fe, como a presentar aquellas afirmaciones como verdades históricamente condicionadas.⁴

Debemos señalar, además, que en este primer encuentro con la historia, Ortega dirige su atención a la manera general de vivir de los grupos sociales, a las reacciones del pueblo por las condiciones de la existencia. Esta visión directa de la realidad histórica será materialmente sepultada por un conjunto de ideas escolares y no volveremos a verla surgir otra vez en todo el período de "mocedades". Lo que aquí sucede tiene alguna semejanza con lo que acontece a la idea de la vida.

2) Hasta 1906, en *Ciencia romántica*, no encontramos nada sobre el tema. Tampoco es mucho lo que hay en este ensayo: unas cuantas alusiones apresuradas sobre la continuidad de la historia y sobre la manera en que los españoles han hecho su historia. En una de esas frases la con-

² Véase G. P. Gooch: *Historia e historiadores en el siglo XIX*. Trad. esp. Fondo de Cultura Económica, México, 1942. Caps. X, XI y XII.

³ Véase el libro de Gooch, especialmente págs. 178 y 186. Sobre Thierry véase el ensayo de Renán, especialmente págs. 111 ss. de *Essais de Morale et de Critique*, Michel Lévy Frères, París, 1859.

⁴ Véase Ernst Cassirer: *El problema del conocimiento. De la muerte de Hegel a nuestros días*. Trad. W. Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1948. Cap. III del Libro III. Y a propósito de Renán, la pág. 429 del mismo volumen.

tinuidad de la historia resulta fundada en la realidad nacional. "Nuestros quehaceres diarios" dependen de lo que pensaron nuestros abuelos, como nuestro gesto más leve se perpetuará en "las *generaciones* venideras". De aquí la responsabilidad de nuestras acciones, el "gran deber con el porvenir". Pero la continuidad de la historia no se da solamente dentro de los límites nacionales, sobre todo cuando Oretga pone el acento en la historia espiritual. Así un viajero de tierras nuevas, nos trae en sus relatos la imagen de otros hombres donde vemos los comienzos de nuestros pensamientos, la estirpe de las ideas que ahora tenemos.⁵

Fuera de estas afirmaciones, que más que oponerse se complementan, el escritor sólo añade unas frases sobre la historia española y la historia de la ciencia. "Como hemos hecho historia a la manera de un terremoto, hemos hecho y haremos todo lo demás". Por eso la historia de la ciencia española carece de continuidad y en ello se distingue de la historia de la ciencia europea. Además, esto se explica de una manera que recuerda las enseñanzas de Hipólito Taine: "Nuestra raza extrema, nuestro clima extremo, nuestras almas extremosas, no son las llamadas a dejar sobre la historia el recuerdo de una forma de vida continua y razonable."⁶

Otros ensayos, de fecha cercana al anterior, reducen sus afirmaciones sobre la historia a predicar la necesidad de su estudio a los españoles.⁷

2. LA HISTORIA EUROPEA. LA RUTA DE LA HISTORIA

3) Cosas más interesantes encontramos en un ensayo de 1907, *Sobre los estudios clásicos*. Aquí se ocupa Ortega de la cultura, y al señalar la necesidad de apreciar en ella el progreso, y por tanto, la línea sobre la que pueden trazarse los grados de ese avance, añade que en esto radica "el problema entero de la metodología histórica, de la historia como ciencia, cuya solución ha encomendado el Demiurgo a este oscuro siglo que va naciendo entre nosotros".⁸ La primera parte de esta afirmación se aclara con las palabras que siguen: no existen hechos históricos, asegura Ortega, sino una larga pesadilla de sucesos grises e insignificantes que la cronología marca con su ritmo monótono. El historiador, al tamizar esa pesadilla, escoge de ella algunos acontecimientos más claros que llama representativos y señala con el privilegio de hechos históricos. Pero esta tarea de

⁵ I, 39-40.

⁶ I, 40-41.

⁷ Nos referimos a *Moralejas* (I, 57) y, en cierto modo, a *Canto a los muertos, a los deberes y a los ideales* (I, 58).

⁸ I, 65.

selección es imposible sin esa línea soberana que da un sentido a la cultura y en la que ha de marcarse su progreso. Por sí mismas, pues, las realidades históricas no tienen ninguna relevancia, no hay unos hechos mayores o mejores que otros, todos son igualmente grises e insignificantes, de tal manera que ni siquiera son realmente históricos, son apenas la "danza burlesca", "la danza general de la vida". Lo que es propiamente objeto de la ciencia histórica, son los hechos históricos que son creados en la faena misma de historiar. He aquí los pasos de esta faena: primero, *suponer* una dirección, trazar una línea sobre la que luego puedan marcarse los avances de la cultura, esta línea que comienza en Grecia, donde el hombre nació, es la línea del clasicismo que hace que la danza general de la vida se convierta en proceso humano;⁹ y segundo, elegir de entre el montón de hechos insignificantes algunos acontecimientos más claros y ungirlos con el privilegio de los hechos históricos. Este segundo paso es imposible sin el primero, que es, además, condición indispensable para la existencia de la ciencia histórica en un doble sentido. En el sentido de que el trabajo del historiador nace con la elección de los hechos históricos. Y además en el sentido de que la historia sólo puede empezar su narración a partir del punto en que arranca la línea clásica de la cultura.

Ahora surge una pregunta. ¿Y los pueblos anteriores a la Grecia clásica? ¿Y las civilizaciones ajenas al clasicismo griego? ¿Es que todos estos pueblos y estas civilizaciones no son objeto de la ciencia histórica? Naturalmente, responde Ortega, dejando fuera de la historia a todos esos pueblos faltos de humanidad, cuyos nervios de antropoide no han alcanzado vibraciones humanas. Esas épocas no son, en todo caso, épocas plenamente históricas.¹⁰ Exactamente de la misma manera que Kant lo propuso en su *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*.

Sobre el mismo asunto vuelve el joven escritor en *Teoría del clasicismo*, dos notas publicadas en el mismo año de 1907. En ellas se trata de aclarar lo que es el clasicismo y la razón por la cual debe considerarse algo así como un principio de conservación de la energía histórica. Habla Ortega de dos maneras de considerar el clasicismo. Una, es pensarlo según una noción cronológica y más o menos estrictamente confundirlo con la Antigüedad. Esta manera errónea, romántica y supersticiosa de ver el clasicismo, que Ortega llama "histórica", nos convierte en meros epígonos y hace aparecer a la historia como un coro gigantesco de multitudes estáticas que aplauden la postura que un día tomó un pueblo, o un gran

⁹ I, 66.

¹⁰ I, 63-64.

Las afirmaciones de Ortega siguen al pie de la letra las ideas expuestas por Kant en el ensayo citado en el texto. Véase la trad. de Imaz en *Filosofía de la historia*, El Colegio de México, 1941, especialmente págs. 57 ss.

hombre de otros tiempos.¹¹ Es indispensable pensar el clasicismo de otra manera, hacer de él un concepto "sobrehistórico", que fluya a lo largo de toda la historia europea, sin detenerse, sin materializarse en ninguna de sus etapas. Esta otra forma de ver el clasicismo lo convierte en un ideal de mejora y superación del hombre, "de mejora indefinida del hombre dentro del cauce de la historia, sin que sea admisible un tipo histórico de bondad y perfección insuperable". Afirmar algo histórico como definitivo es la emoción romántica. El esfuerzo por mejorarse indefinidamente es la emoción clásica.¹²

Estas dos formas del clasicismo —la romántica y la sobrehistórica—, se oponen siempre. Ortega asegura que "las ha habido siempre, de Grecia acá: la historia europea, por otro nombre humana, es la historia de las luchas entre esos ángeles, Ormuz y Arimán, principios de lo bueno y lo malo".¹³

Toda la historia humana puede reducirse a la oposición entre el clasicismo verdadero y el "histórico" o romántico. Afiración perfectamente acorde con otra reducción que Ortega propone siguiendo a Kant, la identificación de la historia humana con la historia europea que ya habíamos encontrado en un ensayo anterior, y que se funda en las razones allí expuestas sobre el clasicismo griego como origen de la humanidad y germen de la historia.

Sobre lo anterior Ortega escribe una cosa más, que justifica la existencia del "mal" clasicismo y su fuerza permanente en la historia. Lo mismo que Kant había dicho sobre *El comienzo presunto de la historia humana*, repite ahora el escritor en forma metafórica: "La tentación de la manzana paradisiaca es el embrión de la historia universal".¹⁴

4) *Pidiendo una biblioteca*, la nota de 1908, nos ofrece un concepto nuevo: el concepto "decadencia histórica" y una definición muy clara y consecuente con las ideas anteriores. Una parte de la nota está dedicada a combatir la interpretación de la decadencia española que la explica por causas parciales. El argumento consiste en sostener que tal explicación puede ser suficiente para una decadencia parcial, por ejemplo, política o administrativa, pero no para una "decadencia integral", "una decadencia histórica", como es la que sufre España. "Se trata de que la actividad total de la raza ha sufrido una progresiva desviación de la línea clásica de la cultura: a esto llamo decadencia histórica, y esto es lo que aún está por explicar."¹⁵

¹¹ I, 73.

¹² I, 71 y 75.

¹³ I, 71.

¹⁴ I, 74. Véase la edición citada de la *Filosofía de la historia* de Kant, especialmente págs. 78-79.

¹⁵ I, 82.

De la línea clásica de la cultura nos ha hablado Ortega en los dos artículos antes examinados; en el primero de ellos —*Sobre los estudios clásicos*—, se planteó la cuestión de aclarar la situación de aquellos pueblos anteriores a la Grecia clásica que es el punto de partida de la línea de la cultura, o ajenos a ella. Pero no se habló allí del problema de aquellos pueblos que habiendo estado alguna vez en la dirección de la línea que orienta la historia, sufrieron una desviación y perdieron la ruta. Es esto lo que ha sucedido a España, según Ortega, y es lo que recibe el nombre de "decadencia histórica".

En cuanto a explicar las causas de esta decadencia, es tarea a que renuncia el escritor, no sin protestar antes contra aquellas explicaciones que se fundan en causas mínimas.

Por primera vez el tema de la historia se enlaza esencialmente al problema de España. Antes solamente se trataba de recomendar a los españoles el estudio de las disciplinas históricas, pero ahora, el diagnóstico mismo de la situación depende de la ruta de la historia, que es a su vez la línea de la cultura clásica.

El cambio que ha sufrido el pensamiento orteguiano después de su primer encuentro con la historia es bien notable y se hará mucho más claro en los escritos posteriores del período. En 1908 Ortega tiene oportunidad de hablar sobre la historia que escribió Taine en un artículo titulado: *A. Aulard: "Taine, historien de la Révolution Française"*. No hay en esta nota ideas sobre la historia, se trata nada más de informar a los españoles sobre el libro de Aulard que "demuestra la mala fe científica de Taine" y los defectos metódicos de sus investigaciones históricas. Es que el gran maestro francés, aunque anuncia una suerte de concepción científica de la historia, trabaja en realidad con una concepción literaria que aplica con materiales cualesquiera.¹⁶

Ortega acepta las afirmaciones de Aulard sobre el escaso valor científico de los escritos históricos de Taine, pero sabemos que no es Aulard quien ha convencido a Ortega; las ideas que éste defiende desde 1907 nos aseguran que, desde entonces por lo menos, ha rechazado las enseñanzas del maestro francés sobre la historia que le entusiasmaron en los años anteriores. El mismo nos habla de este entusiasmo y nosotros hemos descubierto en la *Introducción* de su tesis doctoral, escrita a los 21 años, una respetuosa referencia a Taine. En los últimos párrafos del ensayo leemos estas palabras: "Todos debemos a las paradojas de Taine un primer impulso al juego intelectual cuando en torno a los veinte años, cansado de jugar nuestro cuerpo, despertó al ejercicio nuestro espíritu. Además, Taine puede operar un influjo fecundo en los estudios artísticos: su idea de la

¹⁶ I, 86-88.

historia del arte, su noción de lo bello, aun pareciéndome terriblemente falsas, llevan en aluvión un interés serio y objetivo.¹⁷

5) Al primer artículo que Ortega publicó en la revista *Faro*, respondieron Gabriel Maura Gamazo y Ramiro de Maeztu. Al primero contestó nuestro autor con *La conservación de la cultura*, en que se encuentran unas frases de interés para el tema que ahora examinamos. El ensayo expone algunas ideas políticas, pero sobre todo aclara el tema de la discusión que, según Ortega, se puede expresar así. "¿Es la historia humana, en definitiva, producto de individualidades prodigiosas, de héroes —como querían los estoicos, Carlyle, Emerson y Nietzsche—, o son los últimos y decisivos motores de la historia ciertas corrientes ideales en las cuales se pierden, se esfuman, se anegan aun las más claras y estupendas figuras personales?"¹⁸ La respuesta del joven filósofo —como era de esperarse en un seguidor de Cohen—, se inclina por la segunda de esas dos posibilidades. El héroe no tiene la significación que suponían aquellos filósofos, la historia muestra muy claramente —lo dice Ortega de manera expresa—, que las ideas políticas son antes que los hombres políticos, que las ideas suscitan hombres que trabajan a su servicio y es frecuente que las grandes ideas defendidas por hombres débiles y modestos acaben por dominar a un genio sin idealidad.¹⁹ El ejemplo de la historia alemana del siglo XIX con que Ortega ilustra su afirmación podría llevarnos a pensar que se trata simplemente de mudar de lugar el heroísmo, dando a los pensadores, a los hombres de las ideas, el lugar de los grandes héroes políticos. Pero ya sabemos que la tarea del pensador es "impersonal", es decir, no es el individuo como tal quien actúa, sino que su personalidad, por muy poderosa que sea, se pierde en la corriente de las ideas a que sirve con su pensamiento y su enseñanza. Lo que sustituye a los héroes, a las individualidades prodigiosas, no son los pensadores, sino las corrientes ideales, éstas son los verdaderos motores de la historia.

¹⁷ I, 90.

¹⁸ I, 436.

¹⁹ I, 436-437.

A su afirmación añade un ejemplo: "El caso de las luchas entre Bismarck y el socialismo es ejemplar. ¿Ha habido en el siglo XIX más recia figura de estatista que la del canciller férreo? ¿Podrá un político nuestro cualquiera —¡pobre-cillo!— hornearse en astucia, dureza, realismo con este *bulldog* de Bismarck? Pues toda su fiereza, toda su mole enérgica se estrelló contra el lunatismo de unos cuantos soñadores: de Lasalle, de Karl Marx, etc... Lo propio ocurrió con... ¡los católicos!". Para medir la presencia de Cohen basta con que el lector compare lo expuesto en el texto con algunas frases del maestro de Marburgo en que rechaza el culto del héroe y señala la relación del individuo con las ideas y las instituciones. Por ejemplo, la pág. 454 de la *Logik der Reinen Erkenntnis*, ya citado; y especialmente la *Introducción de la Ethik des Reinen Willens*. 4^a ed., Ed. Bruno Casirer, Berlín.

Las palabras anteriores confirman las ideas sobre la historia que Ortega sostiene desde 1907. La idea del progreso regular del género humano que surgió en la filosofía moderna desde los comienzos del siglo XVIII ha venido a Ortega de los krausistas, de Renán y de los neokantianos, pero sobre todo de Kant mismo. En cuanto a la convicción de que el progreso de la humanidad al servicio de la cultura es la más alta meta del género humano, es algo que todos los filósofos modernos, desde Leibniz, aceptaron casi sin discusión, y que llegó al pensador español a través de las mismas lecturas. Pero todo esto es una modificación de otros pensamientos defendidos en años anteriores a 1907 por el propio Ortega, relativos a la significación de los individuos en la historia, fundados seguramente tanto en Taine como en Carlyle y Nietzsche, aunque en este escrito sólo se recuerda al último. De esto habla el escritor a Maeztu, y le recuerda a Nietzsche, que en alguna ocasión les hizo pensar que había en ellos dos de esos grandes hombres que fabrican historia, más allá del bien y del mal. "Pero al cabo —continúa—, hemos salido de la zona tórrida de Nietzsche, al que, por supuesto, interpretábamos mal entonces: hoy somos dos hombres cualesquiera para quienes el mundo moral existe. Por tanto, creo que en este aspecto de la cuestión no discreparemos: la historia es para ambos la realización progresiva de la moralidad; es decir, de las ideas."²⁰

Estas últimas palabras tienen fácil explicación. El párrafo continúa diciendo que es necesario ponerse al lado del hombre modesto que defiende la idea del bien y combatir al genio político si es "enemigo de lo que consideramos el bien, esto es, la cultura" . . . La historia es, por tanto, la realización progresiva de la cultura.

La polémica que Ortega sostiene con su amigo Maeztu "sobre asuntos aparentemente sobrehistóricos" termina, por parte del primero con una nota titulada *Sobre una apología de la inexactitud* en que propone a Maeztu no volver a la discusión de si son antes los hombres o las ideas porque eso es asunto "que no cabe discutir ligeramente por cuanto supone resolver o traer a cuenta siquiera los problemas principales de la metodología histórica". Y así quedan sin tratar estos problemas que tal vez hubieran sido abordados en la forma que sabemos por el ensayo *Sobre los estudios clásicos*. Lo que se pasa a discutir es una cuestión más inmediata: los medios para hacer hombres buenos en España. De esto hemos hablado ya en el

²⁰ I, 436.

Constantes referencias al tema del progreso pueden verse en el libro de Kant ya citado: *Filosofía de la historia*. Sobre los krausistas véase el libro ya citado de López Morillas, cap. IV. Sobre Taine y su concepción individualista de la historia véase el libro de Cassirer ya citado *El problema del conocimiento. De la muerte de Hegel a nuestros días*, pág. 360.

capítulo II y basta recordar que las objeciones de Ortega al escritor vasco que propone la "propaganda y difusión de la vida de fe", se reducen a señalar el "anacronismo" de esa propaganda que equivale a "suprimir por completo la historia". Sólo por artificio metódico, dice Ortega, podemos cortar nuestra continuidad secular el día de hoy, pero lo que no se puede olvidar ni un momento es que "vivimos en el siglo XX".²¹

Todas estas advertencias no representan, evidentemente, ninguna suerte de relativismo historicista, sino tan sólo una nueva afirmación de la idea de progreso.

6) *El Sobre hombre*, un ensayo publicado en los mismos meses de la polémica con Maeztu, vuelve sobre algunas cosas ya dichas. La definición del hombre, dice Ortega repitiendo un pensamiento de Cohen, es el verdadero y único problema de la Ética, y es, al mismo tiempo, "el motor de todas las variaciones históricas".²² Lo cual no es sino una distinta manera de decir que la historia es la realización de la moralidad, porque en esta realización es muy natural que el motor de las variaciones sea el problema central de la Ética. Por esto mismo no debe pensarse que los avances en el problema de la Ética son exclusivamente progresos teóricos, las revoluciones políticas son también luchas por la definición del hombre.

Pero a estas ideas añade Ortega algo que si no es una novedad, por lo menos confirma la poca firmeza de ciertas tesis sobre la importancia del héroe en la historia. Es verdad que en esta nota se trata de exponer el pensamiento de Nietzsche según lo presenta Simmel, pero es verdad también que el expositor no hace ninguna advertencia que manifieste su falta de adhesión a lo expuesto y, en segundo lugar, veremos más adelante que otros escritos de este año presentan las mismas ideas bajo la firma del propio Ortega. Lo que ahora se dice es lo siguiente: a través de la historia se ha ido creando un capital de perfecciones espirituales, este henchimiento progresivo de la cultura ha sido y será siempre obra de unos pocos, de los mejores. "En cada época unos hombres privilegiados, como cimas de montes, logran dar a lo humano un grado más de intensidad: lo que sucede a la muchedumbre carece de interés."²³ Y contra esto no vale la advertencia de Ortega para que no se interprete a Nietzsche como individualista y egoísta, que consiste en sostener que lo que interesa no son los individuos en cuanto sujetos, sino que importan sólo aquellos individuos cuya subjetividad ha alcanzado un valor objetivo.

Asamblea española para el progreso de las ciencias trata nuevamente

²¹ I, 120.

²² I, 92-93.

Sobre el origen de esta idea véanse los dos primeros párrafos de la *Introducción* de la *Ethik des Reinen Willens*. También las frases de Nietzsche que Ortega ha citado, a las que nos hemos referido en el cap. VIII, núm. 1.

²³ I, 94.

este problema. Afirma claramente que la historia universal no puede consistir en una galería iconográfica, en una cadena de biografías de hombres ilustres. De ahí que si la historia europea comienza en Grecia y precisamente en el momento en que Sócrates actuaba, empero, no debamos entretenernos en la "huidera fisonomía del hombre Sócrates" sino en algo más preciso y exacto: el "objeto Sócrates". Este objeto sí es realmente activo y fecundo en la historia universal.²⁴

Ya en escritos anteriores habíamos visto que es en Grecia donde comienza la historia. Ahora se añade algo más: la consideración del individuo por la historia, que encontramos solamente insinuada en la nota sobre Nietzsche. Lo que importa no es aquel individuo que una vez anduvo por las calles de Atenas y a quien sus discípulos y contemporáneos llamaban Sócrates, sino lo que de este individuo queda una vez que ha sido tratado por la ciencia histórica y sujeto a definición, según los datos de lo que realmente produjo para la cultura. En este sentido la historia no se interesa por la biografía de los grandes hombres en cuanto individuos humanos, sino por el significado que tienen para la vida de la cultura. Así puede decir Ortega que España no tiene historia, es apenas un pueblo de leyendas como el indio o el egipcio. Tal vez la tuvo en otro tiempo; ahora ha perdido la conciencia de su continuidad histórica. Porque en España no hay más que pueblo, "falta la levadura para la fermentación histórica, los pocos que espiritualicen y den un sentido de la vida a los muchos".²⁵

También se repite en este ensayo la opinión sobre la importancia que tiene para la historia el problema de la definición del hombre, asunto que ha sido "el motor de todas las grandes guerras y revoluciones".²⁶ Finalmente, se formula en el mismo ensayo una "ley histórica" que sostiene que las formas de la cultura son intransferibles. Sobre el contenido de la ley hemos hablado en el capítulo III y no es necesario insistir. Sobre el significado de las leyes históricas nada podemos agregar porque Ortega no dice en su trabajo ni una palabra que se refiera a esto.

7) Del estudio que el joven profesor presentó en el Congreso de Ciencias de Zaragoza (octubre de 1908), titulado *Descartes y el método trascendental*, debemos citar en este lugar unas palabras que tienen relación con el tema de este capítulo. Al expresar los propósitos de su trabajo, dice Ortega: "Quisiera simplemente señalar la disposición en que, a mi juicio, conviene colocar el problema de la historia de la filosofía que llamamos Cartesius. El medio que para esto escojo me lo impone la brevedad del plazo; siendo imposible presentar ahora la continuidad de su filosofía, nos contentaremos con fijar el sentido de algunos términos genuinos de

²⁴ I, 102.

²⁵ I, 105.

²⁶ I, 100.

su vocabulario filosófico. El sentido de la filosofía de un filósofo es la realidad de este filósofo en la historia de la filosofía. No lo que él pensó es lo históricamente real...”²⁷

Se trata, pues, de un problema de historia de la filosofía que se resuelve de la manera que los neokantianos resolvían cualquier problema de esta índole, no mediante una construcción hegeliana de la historia, pero sí mediante una investigación conducida por la conciencia de la tarea sistemática de la filosofía. En este caso, lo históricamente verdadero no es lo que el individuo Descartes pensó para dar respuesta a algunos problemas que le inquietaban, sino lo que la historia de la filosofía en cuanto ciencia dice de lo que pensó Descartes.

3. EL MÉTODO DE LA HISTORIA. LA HISTORIA Y LA VIDA

8) Sin contradecir nada de lo que se ha dicho sobre la historia como realización de la moralidad, Ortega añade cosas nuevas sobre los métodos de la historia a partir de *Renán*, el ensayo de 1909. En este estudio distingue por primera vez entre los métodos del historiador y los de las ciencias naturales, bajo la inspiración directa de la obra del maestro francés. Se refiere el publicista a Renán, y dice de él que estudió las ciencias exactas, físicas y filosóficas lo suficiente para aguzar sus instrumentos de poesía, alcanzando así “la disposición de espíritu que corresponde a un historiador de la cultura humana: con los hábitos de exactitud peculiares al naturalista, al matemático, el historiador no pasaría de la primera página de su historia. La síntesis que requiere el desgranado montón de hechos históricos es una operación transreal, en cierto sentido sobrenatural...”²⁸

La operación del historiador para sujetar la gran variedad de los hechos históricos es, como la tarea del moralista, un intento de reconstruir la unidad fundamental, de descubrir, tras la variedad de los hombres, la unidad humana. He aquí la labor filosófica por excelencia, la que debe cumplir el sabio, historiador o moralista, la que cumplió Renán. El pensador francés supo descubrir un progreso de unificación a través de los documentos con que componía sus estudios históricos, supo ver, según Ortega, tras la turbulencia de la vida, la unificación y la paz, y comprender la historia como el proceso en que se organiza la unidad humana.²⁹

²⁷ Citado por Iriarte: *Ortega y Gasset. Su persona y su doctrina*, pág. 5.

²⁸ I, 450.

Véase el libro ya citado de Cassirer sobre *El problema del conocimiento*, página 431.

²⁹ I, 450-453.

Lo que hace Ortega en estos pasajes es exponer aquello que Renán sostiene

La frase puesta entre comillas más bien completa que corrige la idea de la historia como realización de la moralidad y de la cultura, y la expresión "turbulencia de la vida histórica" indica que nuestro autor no ha mudado su concepto de la realidad histórica. Pero ¿acaso la historia no es ciencia? ¿Acaso el conocimiento histórico no puede alcanzar la certeza científica y ha de conformarse con una aquiescencia sentimental? Para esto no hay respuesta expresa en el ensayo y por ahora debemos contentarnos con saber que el conocimiento de la historia no es de la misma especie que el matemático y natural.

Una fiesta de paz, la nota sobre el centenario de la Universidad de Leipzig, da ocasión de comparar la historia de la península con la de otras naciones europeas, y al establecer la única diferencia entre la historia alemana y la española, presenta unas frases que reafirman la idea de la realidad histórica como un conjunto de acontecimientos insignificantes, superficiales y sin orden, que se opone a la verdad de la historia como ciencia, que es el hilo profundo que ordena lo superficial y momentáneo.

A través de guerras políticas y religiosas, a través de inestabilidad constante, la Universidad alemana ha proseguido su obra: "fuera de su recinto se vivía y se luchaba por lo momentáneo; dentro, se trabajaba el hilo sobremomentáneo en que las horas sueltas son luego ordenadas y aparecen como historia".³⁰

Otro escrito de fecha cercana, *Al margen del libro "Los iberos"*, recoge una conversación entre Ortega y su fantasma literario Rubín de Cendoya. Este personaje, encargado de expresar las opiniones menos rigurosas y más discutibles del pensador, se encuentra ahora preocupado por el destino de la raza española y por su pasado. Porque no todas las razas son aptas para las faenas de la cultura y solamente una parece capaz de progreso indefinido: la indoeuropea. Para un español es, pues, indispensable acudir a la etnografía para saber su preparación, sus posibilidades "dentro de la máxima probabilidad histórica". Para Ortega sigue siendo una sola la línea que orienta la historia, aunque ahora no sea la cultura clásica sino la "raza indoeuropea" quien marca la ruta de la historia, pero lo importante sigue siendo no quedar fuera de esa ruta, lo cual equivale a la decadencia. Además de esto, sólo encontramos en el ensayo una frase sobre las épocas históricas que hace al autor dudar otra vez sobre el destino de España: "Las épocas en que la historia se divide significan variaciones del medio, cambios en las condiciones de vida. ¿Y

en el cap. X de *L'Avenir de la Science*, sobre la apariencia irregular y fortuita de la marcha de la humanidad y el plan providencial de la historia. Se trata de la misma idea que Kant sostiene en su *Filosofía de la historia*, de suponer un plan de la Providencia, como hilo conductor para representarnos la historia como sistema. Págs. 39-40, 57 y 61-63 de la edición citada.

³⁰ I, 126.

quién nos dice que nuestro espíritu, feraz bajo el clima de la Edad Media, no está condenado a consumirse en el ambiente moderno?"³¹

Lo que se dice sobre las épocas de la historia se acomodaría mejor a la primera visión orteguiana de la historia influída por Taine, que no a la imagen idealista del progreso en la cultura que defiende en los últimos escritos que hemos examinado.

Para aclarar cuestiones que dejó pendientes el ensayo *Renán*, Ortega escribe en 1910 *La teología de Renán*. Esta nota se ocupa de la filosofía de la historia del pensador francés, pero como para él "lo histórico es lo divino", lo que tiene en sí mismo su valor y su perenne justificación, su filosofía de la historia es, en realidad, una teología.³² Para Renán, todos los valores de la cultura humana son Dios, pero todos estos valores de la cultura humana están disueltos en la historia de la humanidad, son inmanentes al hombre: la justicia es una serie de actos justos que han llevado a cabo los hombres, la verdad está en la historia de las ciencias matemáticas. Por tanto, "la historia es la embriogenia de Dios, y, por lo tanto, una especie de teología; recordar, hacer memoria del pasado, se transforma de este modo en un misterio religioso y al cuerpo de archiveros competen hoy las funciones encomendadas a los párrocos y sus coadyutores".³³

Todo lo que nos dice Ortega sobre la historia, a pesar de que se presenta como una exposición de Renán, coincide en muchos puntos con la idea de la historia como realización de la moralidad o de la cultura de que nos ha hablado desde 1907.

La conferencia de Bilbao, *La pedagogía social como programa político*, tiene pocas cosas sobre el tema de la historia. En ella se repite la idea de que la definición del hombre es el motor de las variaciones históricas, pero poniendo ahora el acento especialmente en la historia política.³⁴ Al hablar de la solidaridad del individuo con la sociedad, explica Ortega que no acaba en ésta la unidad humana, sino que se extiende también al pasado: nuestro pueblo es hoy un momento de la historia de nuestro pueblo. Nada de lo que fue se ha perdido, todo se condensa en el presente. A propósito de esto, habla también Ortega de la "historia entera", de la que distingue como una especie a la "historia política". Y para accentuar la unidad humana, afirma que lo dicho se podría confirmar en la

³¹ *Moedades*, págs. 102-103 y 106. Las ideas que orientan el ensayo provienen de Gobineau. Véanse las págs. 163 ss. de *Historia de la filosofía de la historia* de J. Thyssen, trad. esp. Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1954.

³² I, 134.

³³ I, 136.

³⁴ I, 501.

Filosofía de la historia de Hegel, "libro de magnífica poesía que nos enseña a buscar en nuestros actos más ínfimos el fondo general de lo humano..."³⁵

9) También se refiere Ortega a la historia en *Adán en el Paraíso*. Entre las cosas ya sabidas que se conservan en este escrito, encontramos la idea de la historia como evolución de la cultura, como "condensación tradicional de prejuicios" que funda la unidad humana.³⁶ Se habla, además, de historias especiales: "historia de la cultura española", "historia del arte" y aún de "la historia de un arte", todas probablemente, meras divisiones de aquella "historia entera" mencionada en el ensayo anterior. Y tratándose de la historia de un arte, también ha descubierto Ortega la línea que marca su dirección, como antes sucedió con la historia entera del hombre. Cada arte tiene su tema ideal que es lo que justifica su diferencia con las otras artes, y su historia no es sino la serie de ensayos para expresar ese tema ideal, la trayectoria que recorre por cumplirlo hasta el fin de los tiempos.³⁷

Entre las cosas no expuestas antes que trata *Adán en el Paraíso*, hay una fundamental: el lugar de la historia dentro de la "visión sistemática del universo" que el ensayo propone. Para el hombre, nos ha dicho Ortega, la *vida* existe como un problema, *Adán* es el soporte del problema infinito de la *vida*: "La gravitación universal, el universal dolor, la materia inorgánica, las series orgánicas, la historia entera del hombre, sus ansias, sus exultaciones, Nínive y Atenas, Platón y Kant, Cleopatra y Don Juan, lo corporal y lo espiritual, lo momentáneo y eterno y lo que dura... todo gravitando sobre el fruto rojo, súbitamente maduro del corazón de Adán."³⁸ Sobre el concepto *vida*, que en este ensayo equivale al *ser* de las cosas, hemos hablado antes y aquí no hay que insistir. Solamente interesa el lugar que la historia ocupa dentro de la realidad, al lado de la materia inorgánica, las series orgánicas, la gravitación universal... Esta realidad que se designa con la palabra *vida*, resulta dividida por la ciencia en dos grandes provincias: la naturaleza y el espíritu. Y así se forman los dos linajes de ciencias, las naturales y las morales. Pero de la historia no dice Ortega que pertenezca a un grupo determinado, y hasta podríamos excluirla de las ciencias con algún fundamento, puesto que al hablar de los métodos científicos —abstracción y generalización— y de los del arte —de individualización y concretación—, trae a cuenta el ejemplo de la biografía como género de conocimiento de lo individual y, consecuente-

³⁵ I, 505.

Sobre esto volveremos en el cap. siguiente.

³⁶ I, 470.

³⁷ I, 475.

³⁸ I, 477.

mente, como género poético.³⁹ Lo cual no estaría alejado, por otra parte, de las afirmaciones registradas en el ensayo sobre *Renán*.

La conversación con Rubín de Cendoya, publicada en *Planeta sitibundo* pasa ligeramente, más de una vez, por el tema de la historia. El libro que da materia a la charla se ocupa de las condiciones de vida de Marte y da oportunidad a irónicos párrafos sobre "una consideración astronómica de la historia". Esta consideración, según hemos dicho, no es sino una manera metafórica de decir que al problema español no le convienen soluciones regionales, ni siquiera nacionales, sino soluciones que tengan en cuenta a Europa, al planeta, al universo entero. Es en apoyo de esto que "el místico español" cita en su conversación a Herder, "padre de la moderna historiografía" que ha escrito que la filosofía de la historia tiene que comenzar por el cielo. Y cita también a Ratzel, cuyos principios sigue "la doctrina más moderna sobre los métodos históricos", que da a la reconstrucción del pasado una base antropogeográfica y al mostrar el influjo de la naturaleza sobre la historia, da a ésta un profundo carácter telúrico.⁴⁰

En *Shylock*, la nota en que Ortega se ocupa del antisemitismo, "una de las más graves lacras de la historia", contiene unas frases que completan la concepción de la historia que ya conocemos, exactamente en el punto a que se refería la discusión con Maeztu, dos años antes. Afirma ahora el joven pensador que repudia la visión individualista de la historia como obra pura y exclusiva de unos cuantos grandes hombres y, en cambio, acepta otra "concepción más o menos colectivista de la historia". La visión "colectivista", sin embargo, no lo es tanto como para no dejar un lugar importante a los héroes. La segunda parte de la fórmula de Carlyle, el culto de los héroes, es necesaria y merece que propugnemos en su favor, dice expresamente Ortega. Porque no hay pedagogía sin clásicos, como no hay iniciación en la virtud sin santos. Pues bien, la tarea de los grandes hombres, no se reduce a una actividad pedagógica, sino fundamentalmente de dirección. Todos los hombres podemos participar más o menos modestamente en la tarea de la cultura, pero ha habido grandes hombres que han aportado a esta tarea la idea directora, el plano de la construcción. Tales genios son pautas, son modelos que deben servir para disciplinar nuestro trabajo.⁴¹

³⁹ I, 479-480.

⁴⁰ I, 153.

⁴¹ "Nadie me acusará —afirma— de que sustento una visión individualista de la historia: la evolución humana explicada, según el gusto de Carlyle, como obra pura y exclusiva de unos cuantos grandes hombres, me ha parecido siempre una poética vulgaridad, que sólo puede interesarnos hasta los veinte años; justamente la edad en que se cierra para cada cual la esperanza de ser grande hombre." I, 514.

Las concesiones que el pensador tiene que hacer a los héroes, dentro de su concepción "colectivista" de la historia, derivan, sin duda alguna de la doctrina de la estructura de la sociedad, de que hablaremos en el capítulo siguiente, que le hace distinguir entre la actividad de una minoría directora y las tareas de la masa; y encuentran apoyo también en la idea de la historia como realización de la cultura, cuyos avances no se pueden medir sin grados y jerarquías en las cosas y en los hombres.

10) El ensayo sobre Valera y Campoamor, *Una polémica*, está dividido en dos partes, la primera de las cuales lleva este nombre: *La visión de la historia. San Pedro y San Pablo*. Se habla en ella de historia y, se detiene Ortega sobre todo en el problema de los métodos, un asunto en que hasta ahora su pensamiento ha sido poco preciso y, sin embargo, lo suficientemente claro para mostrar la influencia de Renán. Este nuevo intento, aunque pueda parecer distinto por algunos términos, sigue la línea de Renán y de Strauss. Empieza el autor por señalar la enorme distancia que existe entre el simple recordar un acontecimiento que hemos presenciado y el crearlo con los métodos de la ciencia histórica. Lo que nuestros sentidos percibieron de una manera directa no es plenamente pasado, porque el recuerdo conserva las cualidades de la percepción original, la nota presente de lo intuido. En cambio, lo que pasó sin ser percibido por nosotros, aunque sea ayer mismo, está plenamente dentro del campo de la historia y para poder tener conocimiento de ello, "realizamos una operación mental que es muy distinta de aquella en que retrotraemos lo visto. Esta es recordar: la primera reconstruir. En la reminiscencia se presentan las cosas por sí mismas: en la historia las creamos nosotros totalmente".⁴²

Ahora bien, estas dos operaciones no tienen igual valor. El juicio sobre un hombre ilustre que tiene un historiador es siempre distinto del de un contemporáneo. ¿Cuál —pregunta Ortega— será el más acertado? Y responde inmediatamente que sin disputa es más acertado el de quien ha tenido que reconstruir al hombre ilustre con los métodos de la historia: "Nada hay como haber tratado a un hombre ilustre para no saber quién es. Historia de lo que hemos visto o vivido es imposible, encierra una contradicción . . ."⁴³

El conocimiento histórico tiene, pues, como condición, el no operar sobre lo que el historiador ha percibido directamente. Esto se apoya en lo que antes dijimos, que lo percibido directamente conserva las cuali-

⁴² I, 157.

Sobre Renán y Strauss véase el libro citado de Cassirer sobre *Teoría del conocimiento*, especialmente las págs. 426-427.

⁴³ I, 157.

dades de la percepción, la nota presente de lo intuido, lo cual, al parecer, es un estorbo serio para la operación mental de crear las cosas totalmente.

En cuanto a la superioridad del conocimiento histórico sobre el de lo vivido, Ortega insiste todavía, afirmando que la historia no es un sustituto de la visión directa, sino que sabe más el historiador que aquel que presenció los acontecimientos. Y añade otro ejemplo: San Pablo no conoció a Jesús directamente, tuvo que pensarlo, y "fue el primer hombre que del Jesús concreto individualizado, habitante de tal pueblo, con acento y costumbres genuinas hizo un Jesús posible, racional, apto, por tanto, para que los hombres todos, y no sólo los judíos, pudieran ingresar en la nueva fe. En términos filosóficos, San Pablo objetiva a Jesús".⁴⁴

En resumen, del método de la historia podemos decir: primero, que opera solamente sobre lo que es plenamente pasado, es decir, sobre lo que pasó sin ser percibido por nosotros; segundo, que consiste en una operación mental de reconstruir, o más bien, de hacer pasar una realidad concreta, de notas genuinas e individualizada, a realidad racional, apta para todos los hombres; y tercero, esta operación que en términos filosóficos se llama "objetivación", en realidad crea totalmente los objetos. De las semejanzas entre la historia y la teología, Ortega no dice una palabra más.

Pero en el ensayo se dicen otras cosas sobre la historia que confirman claramente la influencia de Renán. Dice Ortega que el anverso de la historia debe aparecer como "la progresiva invención de verdades" que disuelven los mitos, mientras que el reverso debe ser la relación de la disolución progresiva de los mitos y errores.⁴⁵

Ortega nos dice, además, que se ha acercado al libro de escritos polémicos de Valera y Campoamor, *La metafísica y la poesía*, no por su contenido, que nada enseña, sino por el interés histórico que tiene la obra, como medio para conocer a sus autores y al alma colectiva de la época en que vivieron.⁴⁶ La razón de este interés es, desde luego, patriótica: se trata de estimular, de incitar a los nuevos escritores a que trabajen en elevar a verdad histórica a las figuras del siglo XIX de las que son próximos herederos y que "aun vagan, como las almas insepultas, en esa

⁴⁴ "San Pablo no conoció a Jesús, no vio a Jesús; de segunda y tercera mano recibió noticias de los actos de su existencia, de sus operaciones taumatúrgicas y de sus sencillas palabras. Cuando haciendo vía a Damasco un vuelco de su alma candente le trajo a la fe de Jesús, ¿qué podía hacer su espíritu poderoso desparramado por la serie de noticias que sobre él poseía? San Pablo necesitó recoger aquellos como miembros dispersos del divinal sujeto, y reconstruir con ellos la figura de Jesús. Como no lo había visto necesitaba figurárselo... no se le presentaba espontáneamente, tuvo él que hacérselo, tuvo que pensarlo. De recordar a Jesús como San Pedro, a pensar a Jesús como San Pablo, va nada menos que la teología." I, 157-158.

⁴⁵ I, 159.

⁴⁶ I, 156.

vida media y caprichosa, que es haber muerto a la actualidad y vivir a la oscilante memoria de quienes los conocieron. Lo mismo digo —concluye Ortega— de épocas anteriores. Tengo suma fe en los resultados para la conciencia nacional de esta como segunda digestión del pasado por la historia".⁴⁷

Con esto alcanzamos un tema que en los escritos posteriores aparecerá con frecuencia: la historia de España.

4. LA HISTORIA DE ESPAÑA.

LA CIENCIA HISTÓRICA

11) De la necesidad de escribir la historia de España nos habla Ortega en otro artículo de 1910, *Al margen del libro "Colette Baudoché"* de Maurice Barrès. Aquí nos dice que mientras no esté escrita la historia de la raza española —y se necesitaría un siglo para eso— tienen los españoles que contentarse con interpretaciones poéticas de su carácter en las que sólo a medias pueden creer.⁴⁸

Sin embargo, Ortega se atreve a dar una interpretación del carácter español en *Una primera vista sobre Baroja*, de que hablamos en el capítulo II. No sabemos si el autor veía en sus ideas una interpretación poética o científica, pero lo cierto es que emplea en su ensayo conceptos de la patología individual para proyectarlos sobre la realidad española. A propósito de esto, advierte que usa aquellos conceptos con plena conciencia y que al ser aplicados a la espiritualidad colectiva dejan de ser enfermedades en un sentido médico y se transforman en enfermedades según un sentido histórico.⁴⁹ Sin que la expresión "sentido histórico" signifique otra cosa que la característica de una enfermedad que ataca a una entidad colectiva, histórica.

Respondiendo a su antiguo maestro Julio Cejador, el pensador publica, en 1911, *Observaciones*. La disputa versa sobre Joaquín Costa, y Ortega trata de aclarar los orígenes del pensamiento del "León de Graus", obedeciendo a un principio metódico que encuentra apoyo en aquellas ideas defendidas contra Maeztu en 1908.

Para captar la individualidad de los hombres, y sobre todo de los grandes hombres, afirma Ortega, no basta pasar la vista por sus escritos o sus actos, es preciso antes "disponer su fisonomía ideológica, situándolos, asentándolos sobre aquella corriente del pensamiento universal que los llevaba, y de que, en verdad, no son sino variaciones".⁵⁰

⁴⁷ I, 158.

⁴⁸ I, 464.

⁴⁹ II, 109.

⁵⁰ I, 166.

Pues bien, ese consejo metódico es el que Ortega aplica a Costa a lo largo del ensayo. Costa se formó en la época en que imperaba en Europa "una manera de ver el mundo que, procedente de Herder, Schelling y Hegel, había adquirido entre juristas y filólogos el nombre de historicismo. Queríase ver en la historia el campo de la experiencia metafísica, el lugar donde daba sus revelaciones el Espíritu Universal. Estas revelaciones son lo que se llamó *espíritus de los pueblos*".⁵¹ Sigue Ortega caracterizando la corriente historicista y el romanticismo y concluye que así como "el siglo XVIII, buscando 'lo humano', exprimió de la historia sólo aquello que es normal y apto para que todos coincidamos: lo racional. Los románticos, buscando las diferencias, hallaron que eran debidas a principios irracionales. Y apartando su atención de los 'productos reflexivos' del hombre, como la ciencia, fueron a buscar las extremas divergencias, los rasgos específicos en los productos 'espontáneos', irracionales, como las religiones, las literaturas, las instituciones costumbreras. Pero aún más: en cada pueblo hay una minoría reflexiva y una muchedumbre espontánea. Los románticos se dirigen con preferencia a ésta...".⁵²

Esto explica que Costa, como jurista y filólogo, haya dedicado su vida al estudio del *pueblo* español, de las "masas irracionales hispánicas". A esta tarea se opone abiertamente Ortega, según hemos visto antes, presentando algunos argumentos. En primer lugar, dice que el amor hacia lo peculiar que Hegel sugirió, degeneró después en un empirismo histórico preocupado exclusivamente por dotar a "lo transitorio e individual de una importancia eterna". Afirma, además, que el defecto fundamental de los historicistas es que no aciertan a mirar las cosas en una perspectiva de historia universal y quedan siempre reducidos dentro de los límites de las historias particulares de cada país. Su exceso de celo por las peculiaridades les hace olvidar la unidad superior que da a éstas orden y sentido.⁵³

Las últimas frases orteguianas son perfectamente transparentes si se ponen en relación con la idea de la historia como un único camino de progreso cultural que tuvo su comienzo en Grecia.

El mismo problema de la historia patria vuelve a ocupar a Ortega en *Libros de andar y ver*. Allí nos dice que cuando se habla de los derechos históricos de España, se suele olvidar que todo derecho histórico es el reverso de una obligación histórica. Una obligación histórica consiste precisamente en una misión cultural, por ejemplo, la obligación histórica de España para con Marruecos —que ha quedado incumplida—, consiste

⁵¹ I, 166-167.

⁵² I, 167.

⁵³ I, 168.

literalmente en la integración del Rif a la atmósfera europea.⁵⁴ El concepto de obligación histórica es, pues, bastante claro, sobre todo si recordamos la concepción de la historia como el desarrollo de la cultura europea. Pero no se conforma con esto el escritor, sino que amplía sus observaciones a toda la historia de España y afirma que esta nación, siempre pronta a realizar hazañas y misiones que no le incumbían ha dejado de cumplir las misiones más claras y elementales que le correspondían dentro de la historia: la europeización de África desde Túnez a las Canarias y el Sahara, por ejemplo. Debemos observar que las misiones que no le incumben a España son aquellas que a los ojos de Ortega no representan un claro avance en el desarrollo de la cultura, salvo la conquista de América —ejemplo para el cual no hemos hallado explicación—. Teniendo presentes estas ideas es como debemos leer las siguientes palabras: "el día en que se comience a elaborar la historia de España con espíritu filosófico, es decir, científico, no meramente erudito, se nos ofrecerá la extraña fisonomía de una casta que ha solido vivir *al revés*".⁵⁵ *Al revés* quiere decir, contra la corriente de la ruta que orienta la historia europea.

Solamente aquella historia que se escriba marcando los avances realizados en la línea de la cultura, que orienta la vida histórica, estará hecha, para Ortega, con espíritu filosófico, exactamente como Kant lo propuso: un hilo conductor *a priori* ante el cual se estimara lo hecho en pro o en contra del "sentido cosmopolita".

Sólo una cosa nos falta registrar de este ensayo. Ortega distingue entre una política superficial que es en sí misma negativa y consiste en un mecanismo de precauciones que se llama política internacional y sirve para hacer posible la política verdadera, activa y constructora, la "eminente histórica", que es la que tiene lugar entre los pueblos mismos. Esta política de pueblo a pueblo es la que permite la transmisión de la civilización y de la cultura.

12) Ortega se ocupa de la historia del arte en *Arte de este mundo y del otro* y repite unas ideas de Worringer: la necesidad de que la historia del arte deje de ser una historia de la habilidad o "poder artístico" y se convierta en una historia del "querer artístico", dando por supuesto que cada época tiene una distinta voluntad de arte, un distinto ideal. También reproduce unos pensamientos de Schmarsow que propone hacer de la historia del arte una historia del sentimiento, equivalente en esto a la historia de las religiones.⁵⁶

⁵⁴ I, 171-172.

⁵⁵ I, 172.

Véase el cap. II, núm. 17, sobre el tema de España. De Kant deben verse especialmente las págs. 64-65 de la *Filosofía de la historia*, edición citada.

⁵⁶ I, 191. Sobre esto véase el núm. 10 del cap. V.

El ensayo conduce también al tema de la historia de España. Ahora insiste Ortega en la necesidad de aclarar la cuestión del naturalismo e idealismo, de alma mediterránea y alma gótica, como tarea previa a la de escribir la historia filosófica, es decir, científica de España.⁵⁷

Ortega considera indispensable saber lo que es el hombre mediterráneo, es decir, el español, en cuanto a su carácter, y saber, además, el lugar de la cultura mediterránea dentro de la historia europea, para iniciar la historia española. Pero esta opinión contradice abiertamente la expuesta en la nota sobre Barrès que consideraba como tarea secundaria el conocimiento del carácter del español, frente a la historia de España como trabajo indispensable y previo.

En otros escritos de 1911 vuelve a aparecer el tema de la historia, aunque como asunto marginal, a propósito de observaciones más o menos de segundo plano. Así en *Problemas culturales* en que Ortega se ocupa de la decadencia francesa. Conviene advertir que cuando el ensayista habla de la decadencia francesa, siguiendo una conocida opinión de los krausistas, no establece ninguna relación con la decadencia española que tan cuidadosamente definió en años anteriores. Se trata de un fenómeno distinto que puede observarse en la cultura francesa y que consiste en haber olvidado la "disciplina de lo esencial". Para dar ejemplo de esa debilidad que ha convertido a Francia en poder conservador, habla Ortega de los tonos de la lengua francesa, desde Montaigne hasta Verlaine, que representa el último eslabón de esa cultura y esa lengua que decaen. En las letras francesas se manifiesta el fenómeno de que la vida interna del pueblo francés decae desde el romanticismo, que es en el fondo arcaísmo. Es cierto que del pasado han de extraerse los materiales para lo nuevo, pero el arcaísmo consiste precisamente en querer detener ese pasado dándole de una falsa actualidad. Así, son arcaicos Chateaubriand, Víctor Hugo, Renán —que se dejó convencer de Gobineau y su interpretación de la historia—, y Taine. En realidad, todo el movimiento intelectual de Francia en el siglo XIX ha sido profundamente conservador. Los poetas decadentes no han podido hacer otra cosa que cantar la vida pasada, las formas de la vida histórica.⁵⁸

⁵⁷ I, 190.

⁵⁸ I, 542-543.

Al referirse al arcaísmo de los maestros franceses ha escrito Ortega: "Lo es Renán cuando busca la reforma intelectual y moral de Francia, y la vuelta al feudalismo galo; y se deja llevar de Gobineau, que ve en la idea de la raza —raza es la condensación de un pasado milenario en los caracteres anatómicos—, el motor de las variaciones históricas. Lo es Taine, porque también busca el secreto de la cultura de la raza, en el medio, que es la condensación de un pasado centenario en los caracteres jurídicos y sociales, en el momento, que es la intersección de la raza y el medio." I, 543.

Al ocuparse del mismo asunto en *Alemán, latín y griego*, describe Ortega irónicamente la situación alarmante que presenta la decadencia francesa, habla de lo que ha pasado en Francia con la lengua, con la filosofía y con la historia. Y en esto refrenda su abandono de los maestros franceses y su aprecio por la ciencia alemana al decir que "ya no es la historia una serie de vistas panorámicas propuestas al lirismo de la mocedad estudiosa, sino un trabajo cruel y tenaz, meticuloso y casto, sobre los documentos, sobre las fuentes".⁵⁹

El mismo aprecio por la ciencia alemana le hace decir de la historiografía española de fines del siglo XIX, en *Una respuesta a una pregunta*, unas frases bastante duras. Afirma que el intento de los krausistas no tuvo fruto porque el catolicismo español que asume la representación de la historia de España ante la historia universal, acertó a ver en el krausismo el fracaso de la cultura hispánica y, por tanto, del catolicismo como poder constructor de pueblos. "Ambos fanatismos —continúa—, el religioso y casticista, reunidos pusieron en campaña aquella hueste de almogávares eruditos que tenía plantados sus castros ante los desvanes de la memoria étnica. Entonces se publicaron volúmenes famosos donde se decía que España había poseído y aún poseía todas las ciencias...".⁶⁰

Pero no se conforma Ortega con acusar de erudición a los historiadores españoles, sino que los acusa también de "hotentotismo", es decir, de escribir la historia con pasión nacional y de partido, lo cual, al parecer, está en contradicción con la actitud que debe tomar un historiador científico.⁶¹ El joven autor contradice la opinión de aquellos eruditos del año 70 con las ideas que ya conocemos sobre la decadencia española que se define pura y exclusivamente por falta de ciencia, pero descubre a un tiempo que esta nueva interpretación de la historia de España encuentra eco solamente entre los jóvenes. Ortega escribe a Baroja: "La generación de usted y la mía y la que se anuncia, participan de este temperamento...".⁶²

El concepto de generación, que ya había aparecido en escritos anteriores empleado en su sentido corriente, como ahora en que se habla de cuatro generaciones, no tiene ninguna grave significación a pesar de que aparece unido a la idea de la diferencia de temperamento.

⁵⁹ I, 206.

⁶⁰ I, 212.

⁶¹ I, 213.

⁶² I, 214.

Se distinguen cuatro generaciones: la de los mayores de 40 años; la de usted (Baroja); la mía (de Ortega); y la que se anuncia. En el mismo ensayo habla Ortega de la "sensibilidad histórica" del novelista vasco, sin aclarar el sentido del término, que debe entenderse, como en los escritos anteriores, en su sentido más general.

La estética del "Enano Gregorio el Botero", se refiere también a la historia de España. Lo que caracteriza esta historia es, según Ortega, que España se ha negado a realizar en sí misma aquella serie de transformaciones sociales, morales e intelectuales que se llama Edad Moderna. Los pueblos que se han sometido a este cambio del medio histórico "han renunciado a perseverar en su ser, han aceptado las reformas de su carácter y han comprado el bienestar, el poderío, la moralidad y el saber, a cambio de esa renuncia". España en cambio ha querido permanecer perpetuamente idéntica y ha resistido a Europa; es el único pueblo que ha resistido a Europa. "La historia moderna de España se reduce, probablemente, a la historia de su resistencia a la cultura moderna."⁶³

Esta nueva interpretación de la historia de España, que se limita a la Edad Moderna, es una mera variación de las anteriores: la raza que ha vivido *al revés*, es decir, contra el progreso de la cultura; el pueblo en decadencia o sea desviado, por falta de ciencia, de la línea clásica de la cultura. La novedad consiste solamente en presentar esa misma historia en uno de sus aspectos positivos: la perseverancia del carácter español, del ser de España. Pero en esta presentación no está del todo ausente la ironía.

En el mismo año de 1911 se publica *Psicoanálisis, ciencia problemática*. De este ensayo que se ocupa del progreso de la verdad, de las relaciones entre la ciencia y la historia, hemos hablado con detenimiento en el capítulo V, y sobra insistir. Sin embargo, no está de más recordar que cuando Ortega recomienda no considerar a la ciencia en su momentánea actualidad, sino en su "perspectiva histórica", quiere decir que conviene contemplar a la ciencia como una sola línea en progreso que atravesie sin interrupción todas las épocas culturales. No perder de vista esta continuidad temporal es lo que se llama perspectiva histórica, lo contrario exactamente de contemplación estática.⁶⁴

Tres cuadros del vino vuelve otra vez sobre el tema del progreso, pero para ponerlo en relación con la historia del arte. El progreso —aclara Ortega—, no consiste en un aumento cuantitativo de cosas y de ideas, sino en la creciente intensidad con que son percibidos "media docena de misterios cardinales" que están en la penumbra de la historia. Cada siglo, tiene una sensibilidad peculiar para algunos de estos grandes problemas, dejando a otros como olvidados o acercándose a ellos toscamente. La afirmación sobre las limitaciones de cada siglo recoge una idea de Renán antes expresada que ahora se pone en relación con el arte. Los grandes temas del arte pueden servir "como confesionarios de la historia", porque cada época ensaya ante cada tema su interpretación y declara así sus

⁶³ I, 536.

⁶⁴ I, 216-217.

últimas disposiciones, la contextura radical de su ánimo. Si se elige un tema y se persiguen las variaciones que ha sufrido en la historia del arte, se descubre la "fisonomía moral de las edades".⁶⁵

Nada de esto debe desvincularse de la idea del progreso. Lo que interesa al crítico en la comparación de los "tres cuadros del vino" no es propiamente la diferencia de las épocas, sino la creciente intensidad —es decir, el progreso— con que se perciben los problemas cardinales. No deben despistarnos, por tanto, las frases poco halagadoras del autor para la época nuestra, ni el tratamiento despectivo de la solución actual al problema del vino. Todo esto es tan sólo ironía orteguiana, parte importante del acierto literario del ensayo, porque la historia que nos cuenta es, desde cierto punto de vista, una historia ascendente: un proceso de olvido de los dioses, de laicismo, que bien puede ser el reverso de un acercamiento a la ciencia, de un predominio del pensador científico.

13) De los escritos de 1912 solamente la nota sobre el *Nuevo libro de Azorín* contiene algo de nuestro tema. Según Ortega, Azorín ha iniciado con el volumen *Lecturas españolas* un ensayo histórico de trascendencia que representa una contribución importante a la nueva manera de entender la historia de España, ha intentado reconstruir la unidad del pensamiento en torno al problema de España y ha mostrado su evolución. La historia científica de un pueblo —advierte Ortega—, no puede hacerse como se ha venido haciendo en España. La historiografía nacional, o es erudición pura —cosa muy ajena a la ciencia—, o se sostiene sobre una noción de la historia totalmente anticuada: entiende la historia como panegírico. Y para hacer historia de verdad no basta un heroico amor a la patria, es también importante un amor intenso a la ciencia.⁶⁶

La pregunta siguiente encierra una cuestión fundamental para la ciencia histórica: ¿Cómo es posible hacer la historia de algo sin saber previamente qué es ese algo? Al lado de esta pregunta se puede plantear otra: ¿Cómo saber qué es ese algo, si aún no tenemos su historia? Ortega no se enfrenta realmente al problema tremendo que queda dentro de estas interrogaciones. Pero tiene una salida, que aunque olvida la segunda cuestión, resulta una respuesta para la primera. Cuando se hace la historia de Roma —nos dice—, no se hace la historia de una palabra, sino de algo más sustancial. Los filólogos han tardado en descubrirlo algunas centurias, y mientras lo consiguieron se conformaron con escribir trabajos eruditos sin llegar nunca a la ciencia histórica de Roma. Hasta que un día Mommsen tuvo la idea feliz de suponer que la historia de Roma había de ser sustancialmente la historia de las variaciones del derecho romano. Desde ese día hay historia científica de Roma. Cosa parecida ha acontecido con

⁶⁵ II, 48-49.

⁶⁶ I, 241-244.

la historia griega, según Ortega; la más alta autoridad en filología helénica sostiene que aún no existe la historia de Grecia, porque no se ha escrito suponiendo que el nervio de la vitalidad helénica ha sido el movimiento de su filosofía. En cuanto a España, sobra decir que salvo algunas cuestiones parciales de derecho y lingüística, el pasado español es desconocido. Hace falta encontrar la sustancia, la categoría fundamental de su historia. Pues bien, esto no es tan difícil, porque ya existe una "opinión que hoy comienza a ser aceptada por un grupo de jóvenes trabajadores en historia nacional. Yo no sé de estos asuntos, pero les he oído hablar y sostienen la idea de que la historia de España tiene que ser embocada partiendo de los defectos españoles, más bien que de sus virtudes. Es más: aseguran que lo que hoy suele considerarse como nuestras virtudes étnicas, no lo son realmente y que nuestras verdaderas virtudes hay que irlas a buscar junto allí mismo donde los defectos brotaron. Esta afirmación no debe hacerse con ojos apasionados. No tiene nada que ver con el mayor o menor defecto a la patria. En ella se discute sencillamente una cuestión instrumental y técnica para hacer posible el edificio de nuestra historia verdadera. Pero aún en el plano de las consideraciones emocionales, yo creo que esa afirmación nos ofrece unas esperanzas de mejoría que aquella historia encomiástica acostumbrada no nos deja. Porque esta medida principalmente de alabanzas no contribuye a sanarnos, al paso que la nueva crítica es, a la vez que historia, terapéutica. Tal es, a mi modo de ver, la ventaja de considerar la historia de España como la historia de una enfermedad".⁶⁷

Lo que se refiere al plano de las consideraciones emocionales debe ponerse en relación con las críticas al "hotentotismo" de que hablamos en páginas anteriores. Lo que aquí importa es "la cuestión instrumental y técnica" que recuerda las ideas kantianas a que nos hemos referido en este capítulo, a pesar de que Ortega ha podido presentarla en forma muy personal y adecuada a la situación española. También se siente la huella de Costa, que caracterizaba al español como un estado social *enfermo* menesteroso de una política quirúrgica, en el descubrimiento de la categoría fundamental que hará posible la historia de España: la *enfermedad*. No debe alarmarnos que Ortega diga que para hacer la historia científica de su patria es necesario suponer que la historia de esa nación es la historia de una enfermedad. No debe alarmarnos, porque la enfermedad de que habla Ortega es algo que desde 1908 ha venido llamando de un modo más técnico: *decadencia histórica*. La historia de España es, dicho más exactamente, la historia de su decadencia.⁶⁸

⁶⁷ I, 242-243.

⁶⁸ Esta interpretación se confirma con unas frases en que Ortega se muestra acorde con Azorín al señalar la "falta de curiosidad por las cosas del espíritu"

(es decir, falta de ciencia) como la causa en que se originan todos los males de España. Y luego añade: es necesario divulgar esta idea y ensayar "la reconstrucción de nuestra historia mirando los fenómenos españoles a través de ella". I, 243. De Costa pueden verse la *Política quirúrgica*, y la información sobre *Oligarquía y caciquismo como la forma actual de gobierno en España*, ya citados.

VIII. EL HOMBRE Y LA SOCIEDAD

1. LA MASA Y EL HÉROE. LA MINORÍA

1) Contiene este capítulo la "biografía" de otro de los grandes temas orteguianos del período de "mocedades": el hombre y la sociedad. Esto obligará también a tratar algunos otros conceptos cercanos: masa, pueblo, nación, comunidad, héroe, etc.

Glosas, el primer ensayo del joven Ortega escrito bajo la clara influencia de Nietzsche, contiene algunas afirmaciones fundamentales sobre estos temas, puesto que se propone hacer una defensa de la crítica personal en contra de la llamada imparcial o impersonal, es decir, una defensa del hombre. Sostiene Ortega que ni las ideas, ni ninguna de las cosas humanas, pueden vivir la vida que les es propia sin apoyarse en los hombres concretos, en los creadores, los defensores, los discípulos. Una idea muere cuando muere el último de los hombres que creen en ella.¹ Es, por tanto, sobre el hombre sobre quien se apoya toda la vida de la cultura.

La crítica no puede ser impersonal, porque no es posible que un hombre salga de sí mismo, se salve de los efectos de la ley de gravedad sentimental, se escape de la vida. Cada individuo es una suma de elementos comunes y de elementos diferenciadores. Estos últimos, los elementos que lo distinguen, son los que hacen de un individuo tal individuo, es decir, son la *personalidad*. Y la personalidad no puede extirparse ni suspenderse sin que el hombre deje de ser tal hombre concreto y pase a ser el *homo*.²

Al hombre de las multitudes le acontece, según Ortega, que sustituye el determinismo individual por las influencias de la masa. En estas condiciones, hasta los hombres de criterio educado pierden sus cualidades superiores al formar parte de un público. Entonces, deja el hombre de ser honrado, se miente a sí mismo y renuncia al propio gesto. Porque la masa, la multitud como turba, es impersonal e involuntaria por suma de abdicaciones. Es, además, torpe e intelectualmente inferior al conjunto de individuos que la componen, considerados separadamente.³

¹ I, 13-14.

² I, 14.

³ I, 15-16.

Ortega dice aprovechar los resultados de la "psicología de las multitudes" y, efectivamente, coincide en esto con Gustavo Le Bon: *Psicología de las multitudes*, cap. I, pág. 37 de la trad. española, Jorro Editor, Madrid, 1931.

En el mismo sentido se expresa Renán en la pág. 49 de *La reforme intellectuelle et morale*, edición citada. Aunque es mucho más clara la influencia de otro libro de Renán para las relaciones entre la masa y el genio: *L'Avenir de la Science*, págs. 884-885, edición citada.

Las ideas expuestas son muy comunes en los autores del siglo XIX que Ortega maneja en estos años: la distinción de masa y minoría es aceptada por los krausistas, por Joaquín Costa, por Renán, Carlyle, Nietzsche y tantos otros que es innecesario recordar. Ortega acepta esta distinción como un hecho, que se convierte desde el primer momento en una pieza indispensable de su pensamiento social. El primer ensayo ha presentado ya los dos términos —minoría y masa—, debemos detenernos ahora en la actuación de uno sobre otro. Con la crítica, por ejemplo, sucede lo siguiente: la crítica impersonal que expresa y formula el fallo de la multitud, no encuentra después la atención de ésta. La razón de esto es fácil de averiguar: por ser impersonal la masa, no tiene la memoria de su propia identidad en virtud de la cual el individuo se reconoce hoy como el mismo de ayer; entonces no reconoce su opinión, y el juicio queda como si no tuviera autor. La gente sabe que una acción no tiene valor cuando el autor no se presenta. "La gente necesita al cabo una razón social garantizada de capital fuerte. Esta es la personalidad, la voluntad de potencia." Y lo que se dice de la crítica debe extenderse a todas las relaciones de la masa y el héroe; la primera siempre habrá de seguir al segundo, como la serie innúmera de ceros sigue a la unidad que le da valor. Tras la unidad se agrupan los ceros, elementos redondos y vacíos. De allí que una de las cualidades del héroe deba ser la sinceridad, ésta es la primera condición del hombre a quien siguen otros hombres, según dice Ortega citando a Carlyle.⁴

Sobre las mismas relaciones del héroe y el pueblo, escribe Ortega una parábola. En ella, como en todo ensayo, se emplean como sinónimos los términos que también hemos manejado así nosotros: pueblo, masa, gente, multitud, etc. De la parábola conviene retener algunas ideas: los pueblos son enfermos de la voluntad, no creen en sí mismos; pero como necesitan alguna creencia para la vida, la buscan fuera, la piden a los héroes. Los pueblos no pueden por sí mismos saber quiénes son, y buscan en los grandes hombres su definición, pero éstos dan respuestas diversas: "cada grupo cree en una respuesta y alguno de los definidores es ahorrado. Aún no han logrado ponerse de acuerdo ni los hombres ceñudos, ni los pueblos creyentes. Aquí termina la parábola".⁵

⁴ I, 16-17.

De Renán véanse los textos acabados de citar, especialmente las págs. 999 ss. de *L'Avenir de la Science*.

Sobre la sociología krausista debe verse el libro ya citado de Pierre Jobit, págs. 148 ss.

Sobre la idea del héroe en Nietzsche y Carlyle, véase el libro ya citado de Thyssen: *Historia de la filosofía de la historia*, págs. 167-169.

⁵ I, 17.

Además de los textos citados en las notas anteriores debe verse de Nietzsche

En el curso del ensayo hay una cosa más de interés. Ortega cita estas palabras de Nietzsche: "Todo cambio intentado sobre esa cosa abstracta, el *hombre, homo*, por los juicios de individualidades poderosas, produce un efecto extraordinario e insensato sobre el gran número."⁶ Y el único comentario que añade es: "esto es un hecho". Pero la idea tiene importancia porque Ortega la conserva en escritos posteriores, aunque expresada de manera muy diferente.

2) *Las Dos cartas a Unamuno* de 1904, no revelan ya el mismo entusiasmo ni por la personalidad ni por el genio o el héroe. Al contrario, el escritor advierte la necesidad de desterrar del "alma colectiva" española el personalismo y la esperanza en el genio, y dice que prefiere para su patria la labor de cien hombres tenaces y de mediano talento.⁷ Todo esto revela un cambio que era necesario registrar. La esperanza en el genio pasa a ser la esperanza en un grupo de hombres —cien hombres— tenaces y de mediano talento. Y a esto corresponde un aprecio menor de la personalidad.

El mismo cambio puede notarse en unas frases de *La "Sonata de Estío", de don Ramón del Valle-Inclán*. Se trata de frases sin importancia puestas en un ensayo de crítica literaria que sólo cobran significación al lado de las de otros escritos. Ortega alude a Nietzsche con unas palabras que hacen aparecer al individualismo como inactual: "es la triste suerte de los hombres inactuales. Zarathustra, como temperamento, no ha sido sino un dilettante del individualismo en estos pobres tiempos de democracia".⁸ Pero en estos primeros escritos no encontramos nada más sobre el asunto, hasta el año 1906.

2. LA ÚNICA REALIDAD: LA NACIÓN

3) *La ciencia romántica*, publicado en 1906, contiene importantes novedades. Ortega nos había hablado antes de España, del alma colectiva española y nos habla ahora de la *vida española*, pero ahora por vez primera hace una caracterización de esta vida colectiva y añade algunas ideas fundamentales. El individualismo, el aislamiento que impide la colaboración, es el rasgo más característico del alma española: "¡Cuánto más fructífero sería pensar que todas nuestras acciones tienen una dimen-

"Del hombre superior" en la cuarta y última parte de *Así hablaba Zarathustra*, edición citada. Y principalmente los numerosos pasajes de *La voluntad de dominio* que tocan estos temas, por ejemplo, los fragmentos 27, 53, 277-287, etc. (págs. 38, 55, 189-194), de la trad. esp., Edit. Aguilar, Buenos Aires, 1951.

⁶ I, 16.

⁷ En el libro de Unamuno ya citado: *Almas de jóvenes*, págs. 13-14.

⁸ I, 20.

sión común: lo nacional; que todos los libros, además de ser problemas científicos, son problemas nacionales!" El fundamento de este deseo es el pensamiento de Paul Natorp. La realidad que puede dotar de sentido a los actos individuales es la nación, porque el individuo no existe, es una abstracción; y la humanidad no es más que un ideal. El concepto de nación no sólo abarca a todos los españoles vivos, sino que se extiende por todo el curso la historia sobre las generaciones muertas y las venideras.⁹

Además de algunas frases despectivas para la Sociología, cultivada entonces en España por algunos krausistas, pero sobre todo por los positivistas, Ortega propone una manera *nacional* de mirar las cosas. Y desde este punto de vista se ocupa de un libro de su antiguo maestro Julio Cejador, que así aparece como un producto de la "ciencia española". Las características de la ciencia española, como las de la ciencia de Alemania y Francia, han sido estudiadas en otro lugar de esta investigación y no volveremos sobre ellas. Cabe recordar, sin embargo, aquella nota que se refiere al valor social de la ciencia: en Alemania y Francia, la ciencia existe fuera de los científicos, y aunque éstos cambien, la ciencia se desenvuelve y perdura. No sucede lo mismo en España, "es en nosotros la ciencia un hecho personalísimo y no una acción social, o como quiera decirse, lo que se ha llamado *sinergia*".¹⁰

De esta manera se explica que la ciencia española sea un producto de la propia realidad social caracterizada por el individualismo y el aislamiento que impiden la colaboración. Lo que no se explica es la causa por la que Ortega no saca todas las consecuencias de la idea de Natorp, y así como se opone a la vida española, combata también a la ciencia como hecho personal poniéndose de lado de la ciencia como acción social. En vez de defender, como lo hace, la ciencia española en contra de la opinión de "los sociólogos".

En *Las fuentecitas de Nuremberga* aparece ya formulado el idealismo político que se hará más claro en artículos posteriores. El aprecio de Ortega por los héroes depende de sus ideales y no de la fuerza de su carácter ni de ningún otro atributo personal: "La estética es una cuestión política, como lo es toda fuerza capaz de poner sobre el mundo un ideal, y todos los grandes constructores de pueblos —lo que llamamos grandes estadistas, de Rameses III a Bismarck— han sido, más que legisladores,

⁹ I, 38-39.

De Natorp puede verse la *Pedagogía social*, especialmente págs. 97 y ss. de la edición citada. También el *Curso de pedagogía*, trad. María de Maeztu, Ediciones de La Lectura, Madrid, 1915; que en la pág. 39 contiene frases muy semejantes a las de Ortega.

¹⁰ I, 42.

fomentadores de nuevos ideales, y han influido, más que por su economía, por su estética.”¹¹

Del mismo año es la serie de tres artículos titulada *Moralejas*. Se trata de un enfoque parecido al de *La ciencia romántica*, que ahora se dirige a la poesía española. Ortega acusa a los poetas de no ver en la poesía una fuerza humana, o mejor dicho, nacional.¹² Es decir, exige a los poetas que no se olviden de aquella realidad radical que da sentido a las actividades del individuo: la nación.]

En el último de los tres artículos el autor sostiene una conversación con Rubín de Cendoya sobre el hombre y el paisaje, que descubre cierta influencia de Taine. Se distinguen el paisaje y el hombre por una nota fundamental: el primero, como naturaleza, es parte de la mecánica universal, y parte necesaria; el hombre, en cambio, es dentro del universo completamente accidental, o como dice Ortega, es una casualidad. Es por eso por lo que la contemplación del paisaje permite al individuo descubrir dentro de sí mismo una porción menos fugitiva y de azar, algo inmutable y perenne, personalísimo y específico: el sentimiento de pertenecer a un pueblo, a una nación, de ser parte de una raza.] Porque es la raza lo que presta seguridad, perennidad y personalidad: “Dime el paisaje en que vives y te diré quién eres.” Lo contrario sucede cuando el individuo se aleja del paisaje y entra en la ciudad confundiéndose entre los hombres que andan perdidos en sus diarias tareas: “entonces —dice Rubín de Cendoya—, yo me siento desaparecer del mundo personal, creería yo que he muerto, que he pasado ya, que soy nadie”.¹³

La defensa de lo nacional, el llamado de atención al paisaje español, en una palabra, el *celtiberismo* han llevado a Ortega a afirmar lo nacional hasta el grado de hacer depender de ello la propia personalidad individual.

3. EL NACIMIENTO DEL HOMBRE. EL SOCIALISMO Y EL VALOR DE LO INDIVIDUAL

4) Ortega relata en *Sobre los estudios clásicos*, la historia de Pan y Siringa, y luego añade: “veo en Pan antes de sus amores un símbolo de la bestia blanca de Europa antes de Grecia, que viene a ser la Siringa de la fábula. Como en Siringa se hizo la bestia Pan, Dios-Pan, se hizo hombre en Grecia la blanca bestia. Sin la disciplina helénica sólo hubie-

¹¹ *Moredades*, pág. 24.

Véase la nota 19 del cap. anterior y el texto de Cohen allí citado.

¹² I, 49-50.

¹³ I, 54-55.

ra sido una posibilidad más hacia lo humano, como lo fueron la bestia metafísica asiática o la bestia totemista de África".¹⁴

Todo esto debemos tomarlo al pie de la letra. Ortega piensa efectivamente que antes de Grecia era la bestia blanca una posibilidad hacia lo humano, y sólo a partir de la cultura clásica, de las humanidades, existe el hombre. Esto se dice de varias maneras en la misma página: el hombre nació en Grecia y lo ayudó a bien nacer Sócrates, el partero vagabundo; en Grecia fue donde los nervios del antropoide alcanzaron vibraciones científicas y vibraciones éticas, en suma, vibraciones humanas. Lo humano, pues, se identifica con lo ético y lo científico, es decir, no se es hombre más que a condición de la cultura intelectual y moral, como quería Renán. Al nacer en Grecia la ciencia y las preocupaciones éticas, la bestia se hizo hombre y se puso en camino de un perfeccionamiento progresivo, de un avance constante sobre la línea de la cultura, porque cultura es precisamente cultura del hombre. Gracias al clasicismo empieza también la historia del hombre.¹⁵

Sobre estos temas escribe Ortega *Teoría del clasicismo*. Aquí repite las mismas ideas sobre el origen de la historia humana y sobre el progreso ascendente del hombre en la cultura. Presta apoyo a lo anterior la doctrina cristiana del pecado original cuyo sentido captó Kant al hablar del "mal radical" en el hombre. Porque según Kant, el hombre es un ser capaz de mejorarse indefinidamente y, comparado con lo que puede llegar a ser, el hombre es malo por bueno que sea en un cierto instante: el hombre es radicalmente, originalmente malo. Para ilustrar con un ejemplo las ideas kantianas se refiere Ortega a las virtudes políticas que son, según dice, las más ciertas, porque son las primarias. La imagen del sobre-hombre de Nietzsche no es sino la expresión desmesurada de las ideas kantianas. Al menos ésta le parece a Ortega su interpretación más plausible: el sobre-hombre es el sentido del hombre porque es la mejora del hombre; y el hombre debe ser superado porque aún puede ser mejor.¹⁶

5) En *Pidiendo una biblioteca*, un escrito del año de 1908, encontra-

¹⁴ I, 64.

¹⁵ I, 65-66.

Véase la pág. 996 de *L'Avenir de la Science*, vol. citado. Más adelante veremos la relación de esto con el neokantismo.

¹⁶ I, 74-75.

El ejemplo de las virtudes políticas es el siguiente: "Las constituciones oriundas de la Revolución francesa que estatuyen la igualdad de derechos políticos, son mejores, moralmente hablando, que las que sustentaban los privilegios nativos y el despotismo por la gracia de Dios: y, sin embargo, hoy son moralmente malas y ya nuestros corazones se mueven melancólicos e inquietos porque anhelan otras constituciones más justas en que se realicen ciertas severas igualdades económicas." En el mismo lugar se refiere Ortega a la doctrina del "mal radical"

mos algunas afirmaciones de contenido francamente antiliberal, que conviene retener. Ortega hace crítica de algunas opiniones sobre el problema de España —se refiere expresamente a Azcárate y a los catalanes—, que esperan la restauración espontánea de las energías sociales, y dice que estas opiniones son "una aplicación en menor escala del razonamiento anarquista que hay en el fondo de todo el viejo liberalismo individualista: el hombre en estado nativo es bueno; la sociedad reglamentada le hace malo; destruid ésta y renacerá sobre sus ruinas la bondad humana como un jaramago inmortal. Esto es la médula del romanticismo y en mi vocabulario romanticismo quiere decir pecado".¹⁷

Con estas críticas confirma Ortega sus convicciones socialistas que antes ha expresado con alguna vaguedad. Este socialismo no parece fundarse, desde luego, en Marx, de quien el joven escritor se expresa en este mismo ensayo con cierto desdén.¹⁸ Este aspecto del pensamiento político orteguiano tuvo algún desarrollo en los dos artículos de la polémica con Maura, especialmente en *La conservación de la cultura*, que resume la tesis del primero y añade aclaraciones. El resumen consiste en decir que aquel primer escrito —*La reforma liberal*—, era un intento de reconstruir el liberalismo sobre la base de señalar una orientación en la idea socialista. Una tesis principal consistía en sostener que en la historia universal los partidos liberales son partidos fronterizos de la revolución o no son nada, tomando la palabra revolución en el sentido de variación constitucional de un Estado. Es pues el liberalismo el que debe reformarse acercándose a la idea socialista, oponiéndose así al liberalismo del siglo XIX.¹⁹

Pero no sabemos con detalle cómo puede realizarse el acercamiento de este *nuevo liberalismo* a las ideas socialistas, pues lo que Ortega ha dicho es insuficiente. Más adelante veremos la relación de estas ideas con la filosofía social de Marburgo.

La moral visigótica nos da a conocer una afirmación de Ortega sobre el Estado —tal vez tomada a Renán—, que eleva a deber moral el deber primario del Estado que es la cultura de sus miembros, el fomento de la sabiduría pública.²⁰ En *¿Hombres o ideas?*, otro ensayo polémico, expone

que Kant resumió en la pág. 224 de la *Antropología en sentido pragmático*, ya citada; aunque desarrolló mejor en otra obra suya.

De Nietzsche pueden verse los libros ya citados: *Así hablaba Zaratustra* y *La voluntad de dominio*.

¹⁷ I, 84.

¹⁸ Una comparación desdénosa se encuentra en I, 81.

Las simpatías sobre el socialismo las hemos registrado en el número anterior. véase especialmente la nota 16.

¹⁹ Citado por Iriarte en *Ortega y Gasset. Su persona y su doctrina*, págs. 47-48.

²⁰ Citado por Iriarte, pág. 49 de la misma obra.

Véase *L'Avenir de la Science*, págs. 928 y 996 del vol. citado.

Ortega la doctrina del "idealismo político", de la cual tocó algún aspecto en *La reforma liberal*, y en *Las fuentecitas de Nuremberga*, advirtiendo la diferencia que existe entre las ideas científicas, que pueden vivir quietas en los libros, y las ideas políticas que no pueden quedar allí, sino que han de incorporarse a los hombres y, convertidas en emociones, moverlos a la acción. Son las ideas políticas las que suscitan hombres que las sirven, ellas son antes que los hombres políticos y ellas son, en definitiva las que producen y dirigen la historia.²¹

Ortega ha abandonado, según sabemos, sus ideas sobre la intervención del héroe en la historia, pero no ha hecho lo mismo con su idea de la estructura de la sociedad, según habrá oportunidad de probar más adelante. El idealismo político supone la supresión de las funciones personales del héroe, y admite en cambio, la intervención de una minoría selecta cultivadora de ideas.

La última intervención de Ortega en la polémica con Maeztu es *Sobre una apología de la inexactitud*. Allí discute la manera de hacer que los españoles sean virtuosos. El escritor vasco propone la propaganda y difusión de la vida de la fe y Ortega propone, en cambio, la ciencia fundando su pretensión en ideas del progreso histórico que en parte recuerdan a Renán. Es imposible volver hacia atrás, volver a los tiempos en que las muchedumbres se conmovían con fórmulas indecisas e incitaciones religiosas. Tan lejano está de nosotros todo aquello —dice Ortega—, que no se ha podido reconstruir "el espíritu que hacía posible aquella forma de educación y de aglutinación sociales". La característica de los movimientos sociales modernos es que individuos y multitudes se han hecho más difíciles de conmover: los movimientos sociales del siglo XIX han nacido de representaciones científicas.²²

Sin entrar a discutir el valor de estas afirmaciones conviene insistir en la seguridad con que Ortega habla de las formas —antiguas y modernas— de aglutinación social. La referencia a los movimientos sociales del siglo XIX no es otra cosa que una manera nueva de expresar su confianza en el socialismo, que considera científicamente fundado.

6) En la nota sobre el libro de *A. Aulard: "Taine, historien de la révolution française"*, observa Ortega las dificultades que el individuo, la persona, representa como tema de estudio. Desde la perspectiva interna de la persona, todos sus actos tienen confines tan cambiantes y relativos que resultan francamente inasibles. Por esto es aconsejable no interesarse por las personas, sino atender a la perspectiva exterior de su conducta, a las características de su obra, donde es posible encontrar algo objetivo,

²¹ I, 435-436.

²² I, 120-121.

concreto, preciso y capaz de ser fijado.²³ El mismo escrito contiene unas frases en que Ortega se lamenta de la influencia del pensamiento político de Taine en España, porque este pensador francés representa el último baluarte teórico de los conservadores, en virtud de que fue enemigo de la *Razón*. Renán, en cambio, sigue siendo contrapunto progresiva y revolucionaria.²⁴

El desprecio de lo individual y subjetivo debe ponerse en relación con la estimación cada vez más acentuada por lo científico y objetivo, que hemos estudiado en el capítulo IV. Frente a estas palabras, el escritor añade una afirmación a primera vista desconcertante. Dice que los únicos que no lamentarán la influencia de Taine en España serán "los espíritus groseros que no admiten otras influencias en la marcha inquieta de las naciones que las oriundas del 'Deus ex machina' económico".²⁵

Decimos que es desconcertante la afirmación anterior porque antes ha hablado del pensamiento de Taine y nos ha dicho que es conservador, y ahora se refiere al marxismo, aunque lo haga con esas palabras que hemos citado, que indican que Ortega interpreta esa filosofía como un determinismo económico.

Hasta ahora, el autor no ha expuesto con claridad su pensamiento sobre estas cuestiones sociales y políticas. Por lo mismo, nos hemos conformado con ir registrando la frecuencia con que se presentan en sus escritos las frases que a estos asuntos se refieren.

Frases aisladas como éstas, encontramos en el ensayo *Sobre "El Santo"*. Al explicar Ortega las intenciones del modernismo italiano en el terreno religioso, habla del franciscanismo como un intento de reformar la práctica evangélica y de ejercitarse con entusiasmo una *virtud* moderna, la *virtud* política: el socialismo.²⁶

7) El tema del hombre vuelve a ser tratado en *El sobrehombre*, la nota que comenta un libro de Jorge Simmel sobre Nietzsche. La preocupación central de Nietzsche fue siempre, nos dice Ortega, el problema más hondamente filosófico: la definición del hombre. El problema, sin embargo, no es exclusivo asunto de la filosofía, también las revoluciones políticas son luchas sobre la definición del hombre. Esta idea se presentó antes en *Glosas*, el primer ensayo orteguiano, apoyada por una cita de Nietzsche. Ahora, sin olvidar a este filósofo, las palabras de Ortega dejan entrever la presencia de otro maestro alemán: Hermann Cohen. Nos dice el pensador español que la filosofía nació precisamente el día en que Sócrates se preguntó: ¿qué es el hombre? Porque esta pregunta es el verdadero y

²³ I, 87.

²⁴ I, 86 y 89.

²⁵ I, 86.

²⁶ I, 429.

único problema de la Ética, y a un tiempo, es el motor de las variaciones históricas. La pregunta por el hombre ha pasado de mano en mano por todos los clásicos de la filosofía y cuando se les ha caído de entre las manos, ha reventado una revolución.²⁷

Las últimas palabras reafirman la tesis del idealismo político: lo que tiene tanta importancia para la filosofía y actúa poderosamente como motor de las variaciones históricas es, en realidad, una idea: la definición del hombre.

Ortega continúa con Nietzsche y protesta de que se le acuse de "amoralismo". Si el filósofo alemán se ocupó preferentemente del problema de la definición del hombre —que es el problema central de la Ética—, queda fuera de toda duda que se afanaba tras una nueva moral. También protesta de que se acuse a Nietzsche de individualista, y con apoyo en Simmel explica lo siguiente: el siglo XIX creó una noción *cuantitativa, extensiva* de "humanidad"; según ella, lo social, lo comunal, es lo humano. El individuo no tiene existencia real, es solamente el punto imaginario en que se cruzan los hilos sociales y equivale, por tanto, a un elemento puramente ficticio o hipotético, como el átomo. Sólo la sociedad existe realmente. En consecuencia, lo individual no tiene valor absoluto y sólo lo común a todos los hombres puede servir de norma. El producto político de esta noción de humanidad es el *socialismo*, que aconseja mejorar la suerte de una gran masa en vez de cultivar unos cuantos ejemplares exquisitos. A esta noción extensiva de humanidad; sigue diciendo Ortega, Nietzsche opone otra: es verdad que el individuo no es algo aislado, pero de eso no se sigue que sea la muchedumbre norma de valores. El socialismo actúa contra las verdaderas perfecciones espirituales, y así como al socializar el capital hace imposible la riqueza intensiva, impedirá también el henchimiento progresivo de la cultura, que es siempre obra de unos pocos. "La cultura es la verdadera humanidad"; con la expansión de las virtudes nobles no ganan estas virtudes en intensidad, y lo importante es que la humanidad, la cultura, aumente en unos pocos. "Lo que sucede a la muchedumbre carece de interés." Y bien, nada de esto —advierte Ortega— significa individualismo ni egoísmo. Para Nietzsche no tienen valor los individuos en cuanto tales, no todos los individuos tienen valor, solamente aquellos cuyo ánimo, cuya subjetividad alcanza un valor objetivo que eleva un grado más al tipo Hombre. Lo que se llama humanidad es, pues, el conjunto de las virtudes culturales en cuanto son más potentes y perfectas. Ésta es la noción cualitativa e intensiva de humanidad y el ideal de que la organización humana sea cada día más libre para que unos

²⁷ I, 92-93.

De Cohen deben verse los primeros párrafos de la Introducción de la *Ethik des Reinen Willens*, ya citada.

cuantos hombres puedan vivir intensamente, es lo que se llama el ideal del *Sobrehombre*.²⁸

Ortega ha expuesto el pensamiento de Nietzsche según la interpretación de Simmel, sin hacer ninguna reserva, sin advertir expresamente ninguna diferencia con su propio pensamiento, pero también sin ocultar su entusiasmo por lo que expone. En otros capítulos hemos visto que en realidad coincide su pensamiento con las ideas del filósofo alemán, pero ahora no debemos adelantarnos a afirmar que acontece lo mismo en lo que se refiere a la sociedad, y muy especialmente al socialismo, porque ya hemos recogido antes afirmaciones expresas sobre las convicciones socialistas de Ortega.²⁹ Todas estas vacilaciones no podrán aclararse mientras el propio autor no diga de una manera clara qué es lo que entiende por *socialismo*.

8) Al tema del hombre vuelve Ortega en *Asamblea para el progreso de las ciencias*. Señala en estas notas las dificultades que presenta la definición del hombre, y repite que esto es el motor de todas las grandes guerras y revoluciones. Luego añade: "en tiempo de Varrón se contaban ya doscientas ochenta opiniones acerca del Bien; esto supone otras tantas acerca del hombre, que es el sujeto de la bondad".³⁰ Y con esto, no sólo repite Ortega aquella idea de Cohen de que es el hombre el problema de la Ética, sino que de hecho acepta como definición del hombre ésta: el hombre es el sujeto de la bondad.

Más adelante, al hacer nacer la realidad europea de Sócrates, Ortega se ve en la necesidad de hablar de este personaje, y después de advertir que lo individual no puede ser conocido, propone descubrir tras la fisonomía del hombre Sócrates, algo más exacto: la cosa, el objeto Sócrates. Pues bien, lo que desde el punto de vista de la historia universal podemos decir del filósofo griego —que descubrió el método inductivo y la definición—, eso es el *objeto Sócrates*.³¹

Conviene tener presente la distinción entre el hombre y el objeto Sócrates, porque impide caer en el error de pensar que anda Ortega preocupado por las personas, por los hombres concretos. Lo que al escritor le importa de un individuo, es aquello que tiene un valor objetivo y hace avanzar la historia en el camino de la cultura.

La segunda parte del mismo trabajo empieza con unas palabras que revelan hasta qué punto coincide Ortega con Nietzsche en su idea de la

²⁸ I, 93-94.

Esto se refiere principalmente al cap. VIII del libro de Simmel *Schopenhauer y Nietzsche*, ya citado.

²⁹ Una nueva manifestación de simpatía por el socialismo se encuentra en I, 98.

³⁰ I, 100.

³¹ I, 101-102.

sociedad. Esas palabras son las siguientes: es injusto maldecir del *pueblo*, divino *irresponsable*. De quien habemos de maldecir es de nosotros mismos los que escribimos, somos diputados, catedráticos y ministros, "...nosotros que pretendemos ser no-pueblo, tenemos que abrazarnos a nuestros pecados históricos y llorar sobre ellos hasta disolverlos y meter ascuas de dolor en nuestra conciencia para purificarla y renovarla".³²

Ortega se refiere concretamente a España, pero distingue con claridad dos elementos fundamentales que integran la sociedad: la minoría directora que designa como no-pueblo, frente a la masa dirigida. No debe confundirnos el que, en esta ocasión, Ortega parezca admitir al referirse a España una sociedad sin minoría dirigente: "en España —nos dice—, no hay más que pueblo. Esta es probablemente nuestra desdicha. Falta la levadura para la fermentación histórica, los pocos que espiritualicen y den un sentido a la vida de los muchos".³³

Decimos que no debe confundirnos, porque en realidad las frases citadas solamente exageran una situación con la intención pedagógica de incitar a los dirigentes españoles a ocupar el sitio que les corresponde. Exageración, por lo demás, orientada expresamente a una minoría de políticos, escritores y cultivadores de la ciencia, pero en el fondo aplicable a la debilidad misma de las clases medias españolas.

Las mismas palabras citadas dicen algo sobre las relaciones entre la minoría y el pueblo. La influencia de la minoría consiste en "espiritualizar y dar un sentido a la vida" de los hombres del pueblo. Esta frase recuerda muy claramente otras que encontramos en *El sobrehombre*. Pero, ahora, no hay duda de que se trata de una opinión personal del autor que defiende abiertamente una solución al problema español que se dirige exclusivamente a la minoría directora: "Es preciso —escribe—, que nosotros nos mejoremos sin cuidarnos de mejorar antes al pueblo. Es preciso que nosotros, los responsables, seamos la virtud de nuestro pueblo...".³⁴

9) En 1909 Ortega publica *Renán*, un ensayo en que intenta reconstruir la sensibilidad del pensador francés, mediante advertencia de que no comparte sus convicciones. Esta advertencia, sin embargo, no tiene gran importancia para nuestro tema, no sólo porque el estudio contiene grandes trozos escritos en primera persona —como la Introducción Metódica—, que encierran indudables afirmaciones orteguianas, sino porque fácilmente podremos reconocer muchas ideas que aunque tengan su origen en *Renán* han sido aceptadas y defendidas por Ortega en escritos anteriores. [El ensayo ofrece otras dificultades, cierto desorden en la exposición, gran variedad de ideas y muchos contactos con otros temas fundamentales; di-

³² I, 105.

³³ I, 105.

³⁴ I, 106.

ficultades que procuraremos superar haciendo resaltar las ideas capitales.

Empieza Ortega por repetir algo de lo dicho en escritos anteriores: no concibe que puedan interesar más los hombres que las ideas, las personas que las cosas. Si en vez de mirar a las obras geniales, miramos a sus creadores, encontraremos casi siempre unos ánimos paupérrimos sin atractivo alguno. Las obras geniales son realmente "partes del universo", y para mantenerse no necesitan apoyarse en el individuo creador; las obras mediocres e inacabadas, en cambio, se agarran a las entrañas del hombre para no morir totalmente revelando así su carencia de valor objetivo, es decir, su falta completa de verdad. La *subjetividad* es la característica radical del hombre, que se opone a la objetividad por excelencia que es Dios. Al hombre le fue otorgado —dice Ortega—, este don angustioso de mantener frente al universo un pequeño recinto íntimo: el yo. En este recinto cultiva cada cual algunos errores, a veces pacíficamente, a veces con agresividad. Pero los hombres clásicos, los genios, procuran henchir su espíritu de cosas y así se salvan "del naufragio íntimo". Lo objetivo es lo verdadero. Lo subjetivo, en cambio, es el error.³⁵ Ahora bien, lo que distingue a los genios es, para Renán, también la meta de la *humanidad* que avanza hacia Dios, hacia la objetividad. Aunque este avance es imperceptible para el individuo. Lo que éste siente es su limitación, su diferencia frente a otros individuos, en una palabra, su enemistad. [De aquí que la labor filosófica por excelencia sea buscar, tras las diferencias individuales, tras la variedad de los hombres, la unidad humana. La labor en favor de la unidad es, en realidad, contraria a la naturaleza: la naturaleza nos incita a la vida agresiva, nos manda universalizar nuestros gestos obligando brutalmente a los demás a que nos imiten. Pero sabemos que hay una manera pacífica de ampliar nuestra morada interior, de enriquecerla efectivamente: consiste en invadir la inagotable diversidad de los seres, negándonos parcialmente para confundirnos con las cosas y con los prójimos. Esta negación que es, en el fondo, *ironía*, no puede romper la impenetrabilidad de los espíritus pero puede hacer que éstos reconozcan su identidad, y que se multipliquen, siglo tras siglo, los hilos de unidad que enlazan a los hombres y acabarán por realizar, algún día, la unidad humana.] En esta pedagogía de la unidad humana corresponde al arte un papel principal. Ante una obra artística, los hombres revelan con su emoción su *identidad radical*. En el arte, en las leyendas y en los mitos comunican, es decir, comulgan los pueblos. Admirar —añade Ortega— es encontrarse transubstanciado en otros, hallarse formado de una *esencia colectiva* y difusa.³⁶

³⁵ I, 438-441.

³⁶ I, 442, 450-452.

Aquí expone Ortega la doctrina de Renán sobre el fin de la humanidad, que

En resumen: la unidad humana que está en formación a lo largo de la historia, tiene como fundamento el hecho de que los hombres estamos formados de una esencia colectiva que descubrimos precisamente al experimentar la comunión frente a una obra de arte o un mito, en una palabra, la cultura.] Todo lo anterior concuerda —según Ortega— con las ideas de Fichte sobre el destino del hombre. Y todo esto se podría expresar muy claramente de esta manera: el alma humana tiene dos estratos, uno es la capa laborable y fértil y el otro es la tierra estéril de subsuelo. La segunda es la originaria, y sobre ella el aluvión de la historia ha ido depositando la porción fértil. Esta herencia —que es lo que constituye la cultura— de virtudes, de métodos, de educación del gusto, es lo que distingue al hombre del animal: el hombre es heredero y no un mero descendiente. Esto mismo es lo que Fichte dijo con fórmulas metafísicas: el destino del hombre es la sustitución de su *yo* individual por el *yo* superior.³⁷

La misma imagen de la tierra fértil y la estéril resulta aplicable a las naciones, a los pueblos, lo cual permite afirmar que el tratamiento que reciben los individuos y las colectividades en relación con la historia y la cultura es idéntico. Ortega se refiere a España y describe su situación en la forma que ya conocemos. Una nación, como un individuo, puede perder la capa laborable de la cultura y dejar descubierto lo espontáneo, lo instintivo. Ortega podría añadir muy consecuentemente que también a las naciones les acomoda el pensamiento de Fichte, y que su destino es sustituir su organización espontánea por las fórmulas de la cultura.]

10) El concepto *raza* no ha sido empleado por Ortega hasta ahora en un sentido estricto, sino como sinónimo de nación o pueblo. Esto sucede por primera vez en el ensayo *Al margen del libro "Los iberos"*, en que la huella de las ideas de Renán y, sobre todo, de Gobineau, es muy notable. Por labios de Rubín de Cendoya, Ortega nos dice que las razas no sólo son distintas, sino que tienen un valor sustancial diverso que se revela en su distinta aptitud para las faenas de la cultura. Unas razas son totalmente ineptas, otras pueden alcanzar un desarrollo espiritual limitado, y una sola es capaz de progreso indefinido: la indoeuropea o aria.³⁸

se encuentra en el prefacio y en el cap. X de *L'Avenir de la Science* (págs. 725 y 873 del vol. citado). Doctrina que, por otra parte, tiene muchos puntos de contacto con otros maestros de Ortega, con el krausismo y hasta con el kantismo.

³⁷ I, 454.

³⁸ *Mocedades*, pág. 102.

Sobre Gobineau pueden verse las págs. 163 ss. de la *Historia de la filosofía de la historia* de Thyssen.

Para Renán es indiscutible la desigualdad de las razas: véase la pág. 724 de *L'Avenir de la Science*, vol. citado; o la pág. 93 de *La Réforme intellectuelle et morale*.

Ortega no toca los fundamentos de sus afirmaciones y, por otra parte, hemos de reconocer en su favor que los escritos posteriores no insisten en estos asuntos.

Los temas de Renán reaparecen en *La teología de Renán*, un ensayo del que nos ocupamos en el capítulo III y en el que se repite aquella idea del hombre que lo caracteriza como una bestia sobre la cual se coloca, como una segunda naturaleza, la cultura. A esta idea se agrega ahora la explicación de que los impulsos humanos hacia los valores de la cultura, que fueron interpretados en la antigüedad como fuerzas elementales que se apoderaban del hombre, son estudiados hoy por la ciencia con los conceptos de voluntad, sentimiento del deber, etc. Ortega nos dice, además, que se puede ser más o menos hombre, se puede estar más lejos o más cerca de lo humano: "Y sobre esto —afirma—, conviene que no haya duda: en condiciones intelectuales no muy dispares, quien no haya meditado a Platón, tiene menos peso específico dentro de la zoología, que quien lo haya glosado. No asimilarse la cultura griega equivale a ser menos hombre, y significa una mayor aproximación al kanguro."³⁹

4. LA PEDAGOGÍA SOCIAL. OTROS TEMAS MENORES

11) La expresión más amplia, y al mismo tiempo la más sistemática de los temas de este capítulo, se encuentra en la conferencia: *La pedagogía social como programa político*.

El asunto de la conferencia es el problema de España. Ortega entiende el patriotismo como acción por realizar la idea de mejora de la patria que propongan los maestros de la *conciencia nacional*, es decir, los intelectuales españoles que han llegado a plena madurez espiritual.⁴⁰ Pero no renuncia a proponer su nueva visión del problema y empieza por decir que "España no existe como nación."⁴¹ Semejante afirmación se explica por la comparación de la sociedad española que no permite a los individuos distraerse del problema nacional, con las sociedades mejor integradas, bien constituidas y dotadas de todas sus funciones esenciales —como la inglesa, francesa o alemana—, que permiten a los individuos desentenderse pasajeramente de los destinos de su patria. Pero esta explicación no es suficiente. En las últimas páginas se habla nuevamente de la nación española y se la describe como víctima de los caprichos del personalismo, como

³⁹ I, 135-136.

En la misma página expresa Ortega una vez más su simpatía hacia el socialismo.

⁴⁰ I, 497.

⁴¹ I, 495.

una nación disgregada en átomos. Y en la conclusión se dice: "La España futura, señores, ha de ser esto: comunidad de todos los instantes en el trabajo, en la cultura; un pueblo es un orden de trabajadores y una tarea. Un pueblo es un cuerpo innumerables dotado de una única alma. Democracia. Un pueblo es una escuela de humanidad."⁴²

Lo anterior muestra que Ortega emplea *pueblo* y *nación* como conceptos equivalentes, y muestra también que la influencia de Natorp es muy poderosa. Como era posible esperar, teniendo en cuenta el título mismo de la conferencia, que intenta hacer un programa político con el libro del filósofo alemán. Las afirmaciones de Natorp permanecen en una cierta generalidad, que no deja de ser ventajosa para Ortega, ya que puede hacer de aquel sistema de pedagogía social un sistema de política española.

La tarea urgente para los españoles consiste precisamente en la transformación de la realidad social circundante; y el instrumento de esta transformación es lo que se llama política. Política suele significar dos cosas, arte de gobernar o arte de conseguir el poder y conservarlo. Pero es menester repetir —dice Ortega— que es un acto inmoral convertirse en conquistador del poder sin tener previamente un ideal gubernativo. La acción política requiere una dirección firme que vaya recta al infinito. Es indebido separar la *política de acción* de la *política ideal*, porque una no tiene sentido sin la otra. Y bien, si política es el instrumento para transformar una realidad dada en el sentido de un ideal, entonces resulta una actividad educativa, porque la educación consiste también en transformar una cosa en otra —cambiar un individuo imperfecto en un hombre virtuoso.⁴³ En este sentido, pedagogía y política resultan tareas paralelas, y aunque Ortega no lo diga de una manera expresa, el político debe considerarse sobre todo como un pedagogo, como un anticipador de ideales y un director de las tareas políticas y sociales.

Los problemas fundamentales de la pedagogía son: el problema del ideal educativo y el de hallar los instrumentos para poder realizar ese ideal. El primero de los dos conduce directamente a esta pregunta: ¿qué es el hombre? De esta cuestión y de sus dificultades ya nos ha hablado el pensador en escritos anteriores, ahora repite algo de lo dicho y añade que la gran variedad de definiciones se debe a que el objeto mismo es

⁴² I, 512.

⁴³ I, 497-499.

El desarrollo entero de la conferencia de Ortega sigue la línea general de la obra de Natorp, principalmente de la primera parte de esta obra que desarrolla los fundamentos y va de los conceptos generales de educación y cultura hasta el tema de la pedagogía social; y de los últimos apartados que se refieren a la religión. Véase la edición citada de la *Pedagogía social*. Un resumen de los temas fundamentales de este libro puede verse en el *Curso de pedagogía* del propio Natorp que ya hemos citado.

de por sí difícil, es maravillosamente ondulante y vario. Las gentes no se ponen de acuerdo ante este objeto, y según quien lo mira es distinta la definición. La historia no es otra cosa en última sustancia que la serie de luchas y de esfuerzos por la definición del hombre.

Con lo anterior ha logrado el conferencista en sus oyentes un "respeto ilimitado" frente al más humano de todos los problemas: el hombre. Entonces se pregunta si es el hombre un individuo biológico y, como Natorp, responde negativamente. Cuando se habla de educación no se trata nunca del individuo biológico. El problema de la pedagogía no es educar al hombre exterior, al *anthropos*, sino al *hombre interior* que piensa, siente y quiere. El hombre se mueve en el espacio, pero dentro de sí lleva el espacio infinito, el pensamiento del espacio. El cuerpo humano es un cuerpo físico, pero la física que es hechura del hombre está más allá de todos los cuerpos físicos, es un hecho metafísico. Lo mismo se puede decir de la matemática, del arte, de la moral, del derecho, de todas las cosas que no son naturales, sino ideales sustancias. Ciencia, moral y arte son los hechos específicamente humanos. La fisiología del antropoide es solamente un pretexto para que exista el hombre, como la rama del árbol lo es para que posado en ella dé el pájaro su canto. En resumen: "ser hombre es participar en la ciencia, en la moral, en el arte".⁴⁴

Frente a todas las vagas frases sobre el hombre que sirvieron para acentuar la gravedad del problema de establecer una definición, Ortega ha presentando un concepto que llama "científico" y que equivale a definir al hombre por lo que los neokantianos han llamado la conciencia cultural, la unidad de los tres dominios de la conciencia. Ortega toma en serio esta consideración del hombre por la cultura y lo define como sujeto de la bondad, como sujeto del conocimiento científico y de la experiencia estética. Además, la comparación con la rama del árbol y el canto del pájaro, ilustra sobre la relación entre el individuo biológico y el hombre: el primero es sólo un pretexto para que exista el hombre. Pero sobre estas relaciones Ortega se detiene recordando ideas que ya conocemos desde el ensayo sobre *Renán*.

Dentro de cada hombre hay en realidad dos que viven en perpetua lucha: un hombre salvaje, especie de gorila voluntarioso irreductible a reglas; y otro hombre severo que busca pensar ideas exactas, cumplir acciones legales y sentir la emoción de la belleza. El primero, para quien sólo existen los instintos, es el hombre de la natura; el segundo es el hombre de la cultura. No desaparece, por tanto, el antropoide cuando surge el hombre verdadero, sino que permanece para estorbar la tarea de la cultura, y sus armas son los apetitos, los caprichos, los amores y los odios perso-

⁴⁴ I, 499-503.

Sobre todo esto pueden verse los pasajes citados en la nota 15 del cap. III.

nales. Sin embargo, una vez iniciada la lucha no parece que pueda vencer el hombre de la natura. Sobre el yo individual y caprichoso está el yo verdaderamente humano que piensa la verdad *común a todos*, la bondad *general*, la belleza *universal*; es decir, que participa de los contenidos de la cultura, cuya característica es no ser patrimonio individual, sino producto social. Todo esto conduce al tema de lo social. Si suponemos la existencia de un individuo aislado absolutamente desde su nacimiento del resto de los hombres, tenemos que admitir que nunca llegará a proyectar en palabras su vida interior, y sin lenguaje no hay pensamiento, ni puede alcanzar el espíritu contenidos de alguna complicación. En estas condiciones hay que concluir que aquel individuo "no puede ser hombre". Y sabemos, además, que el caso imaginado no puede darse realmente porque —dice Ortega citando a Natorp— el individuo humano separado de la sociedad no existe, es una abstracción. La materia real, concreta, es siempre un compuesto y el átomo es una abstracción que no se puede hallar en ninguna experiencia. De la misma manera, la realidad concreta humana es el individuo socializado, es decir, la muchedumbre de individuos influyéndose mutuamente.⁴⁵

Esto hay que tomarlo al pie de la letra. Ortega sostiene que no podemos tener experiencia del individuo humano como una realidad aislada, sino solamente del todo social. Y lo ilustra de la siguiente manera: cuando el pedagogo entra en relación educativa con un alumno, se halla frente a "un tejido social", no frente a un individuo. El niño es un detalle de la familia que condensa dentro de sí las tradiciones domésticas; la familia es a su vez una parte del alma ciudadana, y todo su ambiente está penetrado por el de la urbe; sobre la ciudad pesa toda la economía nacional, las leyes del estado, las ideas y las pasiones del alma de la raza, del espíritu popular entero; y no termina en la nación la sociedad popular concreta, sino que se extiende en el pasado sobre las generaciones muertas: un pueblo hoy es sólo un momento de su historia y, a la vez, un fragmento de la humanidad entera. La solidaridad del individuo con todas estas realidades es indiscutible, y es lo que permite decir que el hombre como tal no es el individuo de la especie biológica, sino *el individuo de la humanidad*. Concretamente, el individuo humano existe sólo en cuanto contribuye a la realidad social y en cuanto es condicionado por ésta.⁴⁶

⁴⁵ I, 503-504.

La cita de Natorp está tomada probablemente de la *Pedagogía social*, pág. 97. El mismo pensamiento se encuentra en el *Curso de pedagogía*, pág. 39.

⁴⁶ I, 504. En el mismo sentido de Natorp, ha expresado Cohen la idea de que el individuo se halla inserto en una pluralidad de círculos concéntricos escalonados que alcanzan la verdadera unidad en el concepto de humanidad. Véanse, por ejemplo, los primeros párrafos de la Introducción de la *Ethik des Reinen Willens*.

Sobre este asunto véase también la nota 63 del cap. IV.

Platón, Pestalozzi y, sobre todo, "el insigne Paul Natorp", vienen en apoyo de todo lo anterior y de las consecuencias pedagógicas y políticas que de allí derivan.

Volvamos ahora a lo social. Hemos visto que lo social aparecía cuando buscando la realidad del individuo lo hallábamos enlazado con otros individuos. Vimos también que este enlace era esencial y, por tanto, no puede descansar en una simple comunidad de aficiones, de sentimientos y de gustos; una unión de esta naturaleza sería siempre fortuita porque las simpatías son también fortuitas y transaccionales. Los hombres viven en sociedad porque para ellos es esencial obtener ciertos productos que sólo comunalmente pueden lograrse. En resumen, "lo social es la combinación de los esfuerzos individuales para realizar una labor común". Pero, ¿cuál es esta tarea común en que estamos empeñados y que sólo comunalmente puede llevarse a cabo? Recordemos la definición del hombre: ser hombre es participar en la ciencia, en la moral, en el arte. Esto es lo esencial, estos son los productos que sólo pueden alcanzarse comunalmente. La gran tarea de la cultura es el origen y el fundamento racional de la sociedad humana.

En este ensayo, según hemos visto en otro lugar, el concepto de cultura es muy extenso, no se reduce a la moral, la ciencia y el arte, sino que abarca las más humildes tareas que son indispensables para que la sociedad subsista. Por eso puede decir Ortega, repitiendo a Natorp, que la unanimidad nace por la colaboración en el trabajo y la comunidad o sociedad verdadera se funda en la unanimidad del trabajo. Pero la comunidad del trabajo no ha de ser puramente exterior, ha de ser auténtica cooperación espiritual, comunión en el trabajo, o lo que es lo mismo, ha de tener un sentido para todos cuantos en ella colaboren. Socializar al hombre es hacer de él un trabajador en la magnífica tarea humana en la cultura.⁴⁷

Las consecuencias que derivan de lo anterior son muy graves. Si la sociedad es cooperación, los miembros de la sociedad tienen que ser, antes que otra cosa, trabajadores. No puede participar en la sociedad quien no trabaja. Mediante esta afirmación —dice Ortega—, la democracia se precisa en socialismo. Todo individualismo es mitología, es anti-científico. "Es una verdad científica —añade más adelante—, adquirida para *in aeternum* que el único estado social moralmente admisible es el estado socialista: si bien no he de afirmar que el verdadero socialismo sea el de Carlos Marx, ni mucho menos que los partidos obreros sean los únicos partidos altamente éticos. Mas en esta o la otra interpretación, frente al socialismo toda teoría política es anarquismo, niega los supues-

⁴⁷ I, 504-506.

tos de la cooperación, sustancia de la sociedad, régimen de la convivencia.”⁴⁸

A pesar de las frases tan rotundas, la doctrina política de Ortega no acaba de hacerse precisa. Ello se debe, en parte, a la vaguedad de la doctrina misma que responde a una concepción del Estado como servicio social que, con algunas variantes, dominó un gran sector de la inteligencia europea —el no afiliado a la filosofía marxista— durante los últimos 30 años del siglo pasado y los primeros del siglo XX, hasta la primera Guerra Mundial. Esta especie de socialismo liberal pretendía, por una parte, mantener la propiedad privada de los medios de producción y, por otra, reglamentar las ventajas de los propietarios en interés de aquellos que con sus salarios no podían obtener lo que a sus ojos era considerado como parte de un nivel de vida verdaderamente humano. Entre los pedagogos idealistas —por ejemplo, en Natorp— esta concepción adquiere ciertos matices y presenta al Estado ante todo como educador. Natorp ve en Platón el origen de una tradición que señala a la educación moral y científica como la fuente de bienestar del Estado y hasta de la humanidad. De tal manera que cualquiera transformación económica queda supeditada a una previa renovación cultural que, en un momento dado, puede consistir en el ascenso del nivel cultural de las clases populares. El “socialismo de la educación”, la tarea específica que propone el profesor de Marburgo, se asienta en aquellas convicciones, y la tarea política se transforma en educativa, en labor aristocrática de un grupo reducido que dirige la propagación de la cultura. En consecuencia con esto, las funciones fundamentales de la sociedad, que se dividen según sus fines —al modo platónico— en funciones económicas, jurídico-políticas y de educación, tienen que ponerse en relación con las clases sociales y estructurarse de acuerdo con su jerarquía: a la actividad educadora, cuyo fin consiste en elevar al hombre a la altura del humanismo, deben subordinarse en todo momento las otras dos tareas como meros medios, en tanto la educación logra suprimir las diferencias.⁴⁹

Esta es la tarea que, en términos generales, proponía Natorp atendiendo a los problemas sociales de su país, y que Ortega ha recogido, según hemos visto, para España, sin disminuir en nada el optimismo y la utópica confianza de su maestro.

Piensa Ortega tan firmemente como Natorp en las virtudes que haría nacer la comunidad fundada en la unión de los esfuerzos para realizar

⁴⁸ I, 509.

⁴⁹ Véanse las págs. 49 ss. del *Curso de pedagogía* de Natorp.

Declaraciones de Cohen sobre el socialismo, aunque más generales que las de Natorp, pueden hallarse en la *Logik der Reinen Erkenntnis*, por ejemplo, en la página 172.

una sola labor, un mismo proyecto. Y dice que los hombres "pondrán manos y corazón en el trabajo; las divergencias individuales, si no desaparecen, se purificarán; los bandos y partidajes reducirán la esfera de acción de sus luchas; habrá una cosa en que todos concurrirán y se someterán a la coincidencia a que obliga la ley anónima —la única ley dulce— de la verdad necesaria, de la verdad de las cosas. Será un círculo de paz activa y fecunda..."⁵⁰ Pero, naturalmente, lo que puede hacer que los hombres se afanen en una labor común, es que tengan una clara conciencia del sentido de su labor. Esto distingue la pasiva cooperación del esclavo, del trabajo del hombre que, dotado de una visión de las cosas, sabe la noble significación de su faena.

He aquí el valor ético de la Pedagogía Social: todo individuo ha de ser trabajador en la cultura y todo trabajador ha de estar dotado de una conciencia cultural.⁵¹

Sobre la importancia de esta nota dentro de las doctrinas que exponemos, parece superfluo insistir; lo que está en juego es precisamente la humanidad de aquellos individuos a quienes no se les dota de una conciencia cultural. Lo que importa a Ortega, no es tanto que los pobres lo sean en hacienda, sino que lo son en espíritu, porque la división de los hombres en cultos e incultos equivale exactamente a la división en hombres y subhombres. Esta división es la máxima inmoralidad, porque escinde la unidad humana; contra ella va la Pedagogía Social que exige la socialización de la educación y la unificación de las escuelas: la escuela única. La escuela única conduce a otro problema, el de la enseñanza laica, problema que en España tiene una especial gravedad. Ortega se pregunta por las virtudes sociales, unificadoras, de la religión, pero en realidad no da respuesta a la interrogación, porque preocupado de la concreta situación española puede dejar de lado el problema general. Lo que tiene presente es la Iglesia española, y a ella se refiere cuando dice que puede quedar pendiente la pregunta sobre la religión, pero que debe admitirse que "lo que ciertamente es anti-social es la Iglesia, la religión particularista". En consecuencia, la escuela confesional frente a la laica es un principio de anarquía, como lo es también la libertad de enseñanza que defienden los conservadores. "Para un estado idealmente socializado —concluye—, lo privado no existe, todo es público, popular, laico. La moral misma se hace íntegramente moral pública, moral política: la moral privada no sirve para fundar, sostener, engrandecer y perpetuar ciudades; es una moral estéril y escrupulosa, maniática y subjetiva. La vida privada misma no tiene buen sentido: el hombre es todo él social, no se pertenece; la vida privada, como distinta de la pública, suele ser un

⁵⁰ I, 507.

⁵¹ I, 509.

pretexto para conservar un rincón al fiero egoísmo...”⁵² Todo esto es para confirmar que no compete a la familia, sino a la sociedad, el derecho de educar a los hijos. Conclusión que deriva de la *idea fundamental* de la pedagogía social: la correlación entre individuo y sociedad.

Toda la conferencia ha querido mostrar que la cultura es *socialmente* más fecunda que la religión. A esto se añade la afirmación de que la idea de Dios halla en su “interpretación social” el maximum de reverberaciones. Tras la antigua alianza del Padre, vino el Hijo a instaurar una “teología democrática”. “Dios es —continúa Ortega—, el cemento último entre los hombres, el aunador, el socializador: es el fondo armonioso del cuadro humano sobre el cual se dibujan las siluetas individuales, ásperas, nerviosas y enemigas: *Homines ex natura hostes*”⁵³

El entusiasmo por el socialismo no tiene límites y lleva a Ortega a repetidas afirmaciones sobre la sociedad que sólo pueden compararse, por su “beatería”, con las que en otros lugares ha dedicado a la cultura. A esto se suma su poco aprecio por el individuo en cuanto tal, de quien escribe lo siguiente: “El individuo se diviniza en la colectividad. ¿No es tal el sentido de la humanización de Dios, del verbo haciéndose carne? Antes que esto ocurriera sólo parecían estimables algunos individuos geniales; sólo la genialidad moral, intelectual o guerrera de éstos valía; por lo demás, ser hombre o ser piedra era suceso indiferente. Pero al encarnarse Dios la categoría de hombre se eleva a un precio insuperable, si Dios se hace hombre, hombre es lo más que puede ser. ¿Qué añade a mi riqueza este dije de lo individual por bella orfebrería que lleve, si poseo la infinita herencia democrática de lo general humano?”⁵⁴

Las palabras citadas son un rechazo expreso de las viejas ideas sobre el héroe y la historia, pero de ninguna manera deben tomarse por un abandono de las ideas sobre la estructura de la sociedad: la minoría y la masa. Esta dualidad es esencial en el pensamiento político orteguiano y, sobre todo, en la solución del problema de España, en la europeización de la que deben encargarse “las clases directoras”, que es el tema con que termina la conferencia que estudiamos.]

12) *Nueva revista*, una nota publicada en fecha muy cercana a la conferencia de Bilbao, trata ligeramente algunos rasgos de la vida española que se oponen a otros de los países europeos. Lo importante de estos rasgos es que se refieren a las formas de asociación de los individuos. En España no se realiza la verdadera *colaboración*: cuando se forma una

⁵² I, 509-511.

Sobre estos asuntos debe verse el cap. siguiente.

⁵³ I, 511.

⁵⁴ I, 512.

agrupación de españoles se trata casi siempre de una *complicación*; los reunidos *cometen* juntos alguna acción, pero no *hacen* nada en común, no pasan de ser cómplices. Y, sin embargo, la colaboración es la manera de vivir que caracteriza a los europeos. Colaborar no es sólo participar en una misma acción, es la conciencia clara en cada uno de los colaboradores de que se participa en una tarea común con pleno conocimiento de la *unidad* de la labor y de su sentido. Pero eso, la colaboración, sólo es posible cuando quienes se reúnen han coincidido, movidos por una previa comunidad intelectual, en un sistema de opiniones veraces y relativamente profundas. Sin este grado de unidad y de participación en un mismo punto de vista, la colaboración no existe.⁵⁵

En mayo del mismo año de 1910, el joven Ortega publica *Pablo Iglesias*, un pequeño ensayo que celebra la elección del primer diputado socialista en España. A Ortega no le importa el republicanismo del diputado Iglesias, sino su socialismo. A propósito de esto formula sus entusiastas alabanzas sin expresar ideas de importancia, y repitiendo algunas cosas ya dichas: la idea de que el socialismo es "la virtud moderna" —según leímos en *Sobre "El Santo"*—, se presenta ahora como "santidad activa" opuesta a la antigua *santidad contemplativa*.⁵⁶

Adán en el Paraíso no se ocupa del tema de la sociedad, pero contiene algunas cosas sobre el hombre, de extraordinaria importancia. En este ensayo, Ortega nos dice qué es el hombre, valiéndose de los puntos de referencia: Dios y las cosas. Las cosas, como los animales, viven, son vida, pero no se percantan de que viven. Dios, en cambio, es la más perfecta capacidad de hacerse cargo de las cosas, es la absoluta clarividencia, el saber sin limitaciones. Pero un día —dice Ortega—, Dios creó al hombre a su imagen, y le dio una capacidad de conocer que no coincidía exactamente con la divina, era una sabiduría degradada; entre la capacidad de Dios y la del hombre mediaba la misma distancia que entre darse cuenta de una cosa y darse cuenta de un problema, entre percibirse y saber. "Adán fue el primer ser que, viviendo, se sintió vivir. Para Adán la vida existe como un problema." Y más adelante Ortega escribe una fórmula que revela con toda precisión el rasgo que define al hombre: "El hombre es el problema de la vida." Pero, además, la capacidad del hombre de percibirse de la vida —que es el ser de todas las cosas—, es la condición de la vida misma; por eso dice Ortega que "cuando nació el hombre, cuando empezó a vivir, comenzó asimismo la vida universal".⁵⁷

⁵⁵ I, 143.

⁵⁶ Citado por Iriarte en las págs. 60-61 de *José Ortega y Gasset. Su persona y su doctrina*.

⁵⁷ I, 476-477.

Este concepto del hombre lo hemos encontrado también en la conferencia sobre la *Pedagogía social*. Allí lo llamaba Ortega concepto "científico", pero no era otra cosa que definición del hombre por la cultura: el hombre como sujeto de la bondad, como sujeto del conocimiento científico y de la experiencia estética. Lo mismo en *Adán en el Paraíso*, en que el hombre es considerado como conciencia cultural, como sujeto de un problema que tiene que abordar con los instrumentos de la cultura, según se dice expresamente: "El hombre lleva dentro de sí un problema heroico, trágico: cuanto hace, sus actividades todas, no son sino funciones de ese problema, pasos que da para resolver ESE problema. Es éste de tal calibre, que no hay manera de darle batalla campal: siguiendo la máxima *divide et impera*, el hombre lo secciona y lo va resolviendo por partes y estadios. La ciencia es la solución del primer estadio del problema; la moral es la solución del segundo. El arte es el ensayo para resolver el último rincón del problema."⁵⁸

El ensayo no estudia la moral, que es el segundo estadio del problema. Pero esto no nos interesa ahora, solamente queremos mostrar cómo la antropología deviene un estudio de los instrumentos culturales creados por el hombre, deviene filosofía de la cultura. Es así como hay que interpretar el ensayo de Ortega, aunque parezca que sólo tiende a resolver un problema estético y fundar la solución en premisas metafísicas. *Adán en el Paraíso* es un ensayo de antropología filosófica, una teoría del hombre en general; ése es el sentido auténtico de su título, que de otro modo sería enigmático. Al final del ensayo se encuentran estas frases que lo confirman: "El tema ideal de la pintura es, en consecuencia, el hombre en la naturaleza. No este hombre histórico, no aquel otro: el hombre, el problema del hombre como habitante del planeta."⁵⁹

13) En junio del mismo año Ortega comenta un libro de Julius Meier-Graefe que se titula *Viaje de España*, en una pequeña nota periodística que lleva el mismo título del libro.

El concepto del hombre expuesto en el ensayo anterior sirve de fondo a la definición del libro de viajes como género literario que ahora propone Ortega: la investigación del hombre a través de sus cristalizaciones particulares. Pero esto es lo que Ortega echa de menos en el libro del crítico alemán; el viajero buscó en España las huellas de Ticiano, Rubens, Greco, Tintoretto y Poussin, pasando por alto el problema supremo del pueblo español. Y frente al problema de un pueblo —de una categoría de lo humano— el mejor cuadro es un problema de retórica. Meier-Graefe no ha viajado por España, sino por algunos hombres muy dignos

⁵⁸ I, 475.

⁵⁹ I, 489.

de consideración, y ha cometido con ello un pecado de "universitarismo".⁶⁰

La acusación de Ortega, sin embargo, no tiene gran firmeza. La actitud del crítico extranjero le ha turbado y sus dudas encuentran apoyo en aquellas ideas sobre la estructura de la sociedad y en las medidas que ha defendido para solucionar el problema de España, medidas que tienden a mejorar a las clases directoras con olvido de la masa del pueblo. La actitud de Meier-Graefe —confiesa Ortega—, lo ha dejado en suspenso, lo ha obligado a dudar: "Con efecto, unos cuantos grandes hombres pueden pesar lo que un pueblo, más que un pueblo. En la historia de la cultura acaso pese más Cervantes que todo el continente africano. Y por otra parte, ¿hasta qué punto un pueblo sin grandes hombres sería verdaderamente un pueblo? Una raza —dice justamente Renán— es, ante todo, un molde de educación moral. Y ¿es ésta posible sin grandes hombres? Grandes educadores o grandes educados, ¿no son los grandes hombres síntomas de la capacidad moral necesaria a todo grupo humano para organizarse en esa unidad superior de cultura, en esa densa y potente animosidad colectiva que llamamos un pueblo? Cuando hacemos camino y peregrinamos en busca de la intimidad de una raza, ¿nos atrae sólo la frívola perspectiva de usos y trajes pintorescos? Visitar un pueblo ¿no es buscar el contacto espiritual con la mística comunión de sus grandes hombres?"⁶¹

Las interrogaciones revelan los vaivenes del pensamiento del joven Ortega en estos temas. Y el texto nos da una definición de pueblo, o de raza —que son sinónimos en este caso—, muy consecuente con las ideas expuestas en publicaciones anteriores: pueblo es un grupo humano organizado en una unidad superior de cultura, en una densa y potente animosidad colectiva. Este concepto de pueblo no tiene que ver con lo que en otros lugares ha usado Ortega como sinónimo de masa, sino más bien con el concepto de nación.

Planeta sitibundo reproduce algunas ideas de la conferencia *La pedagogía social como programa político*. La comparación de la sociedad española con otros países en que los hombres sin ambiciones pueden desentenderse de los negocios públicos porque sus sociedades están en un estado más avanzado de diferenciación funcional, lleva a Ortega a decir que en España tiene que hacer cada cual todos los menesteres como en el clan primitivo. Como el individuo humano no es el individuo físico, sino el individuo de la sociedad, cuando la sociedad no está hecha, el afán de todos los que aspiran a hombres es hacerla. Una sociedad bien

⁶⁰ I, 521-522.

⁶¹ I, 523.

integrada es, por tanto, la condición misma de la humanidad de los individuos.⁶²

En *Shylock*, la nota sobre la cuestión judía, Ortega confiesa que se siente atraído por una concepción más o menos colectivista de la historia y que rechaza toda visión individualista. Pero eso no implica, naturalmente, una rectificación de la tesis de la estructura de la sociedad ni de las funciones de la minoría directora, de la cual se ocupa la misma nota a propósito de los clásicos. Sostiene el escritor que la segunda parte de la fórmula de Carlyle —el culto de los héroes—, le parece necesaria. No hay pedagogía sin clásicos, como no hay iniciación en la virtud sin santos. Todos los hombres pueden colaborar en la obra de la cultura, pero ha habido algunos que han aportado la idea directora de la construcción: los grandes hombres orientan nuestro trabajo, "son una invitación a la humanidad histórica, y, como capataces, nos distribuyen los puestos de la faena".⁶³

Un asunto cercano se trata en los artículos titulados *Una polémica*. Ortega dice que es indispensable establecer ciertas jerarquías, poner a cierta distancia algunos hombres, algunos libros y algunos hechos, porque de lo contrario corre gravísimo riesgo la dignidad humana. Sin esa gradación no se puede percibir el movimiento ascendente de la cultura, y las manifestaciones de la cultura constituyen la dignidad del hombre.⁶⁴

La definición del hombre por la cultura se repite ahora de una manera expresa: "Poco a poco hemos ido instituyendo algunas distancias entre los poderes de la piedra, del animal y del hombre, de suerte que hoy ya concedemos a lo humano un valor ejemplar que se impone como medida a todo lo demás. Y como en el hombre hay realmente algo de piedra y bastante de animal, procuramos distinguir dentro de él mismo aquello que nos parece más exclusivamente suyo. Por lentas manipulaciones de una química ideal, hemos obtenido ciertas sustancias puramente humanas, como son el pensar la ciencia, el querer lo debido y el sentir esa norma fugitiva que llamamos belleza."⁶⁵

Al margen del libro "*Colette Baudoche*" de Maurice Barrès, la nota en que Ortega comenta la novela francesa, emplea los conceptos de raza, pueblo y nación sin hacer apenas diferencia. Pero, además, habla de una clasificación de las virtudes de los pueblos y señala que los alemanes

⁶² I, 147. También se repite en el ensayo la idea del hombre como compuesto de naturaleza y cultura.

⁶³ I, 514-515.

⁶⁴ I, 161 y 163.

⁶⁵ I, 160.

Entre otras cosas de escasa importancia de estos artículos sobre Valera y Campoamor, encontramos la expresión *Alma colectiva de una época*, con que Ortega se refiere, al parecer, al ambiente cultural de una época.

poseen las inferiores, que son al parecer bastante eficaces, pues suplantan momentáneamente la verdadera superioridad; esas virtudes inferiores son la economía y la obediencia. No señala el autor cuáles son aquellas virtudes sociales superiores, solamente dice que los pueblos mediterráneos carecen de ellas y han gastado las reservas de ingenuidad que requiere toda acción tenaz y osada.⁶⁶

14) En *Una primera vista sobre Baroja*, se encuentran algunas cosas importantes, pero referidas más al hombre español y a la sociedad española que al hombre y a la sociedad en general y, sobre todo, orientadas a dar cuenta de las convicciones y preferencias de Baroja.

Ortega encuentra en el arte del novelista vasco algunos datos afines a fenómenos característicos de la vida española, y funda en éstos una "hipótesis del histerismo español" de que hemos hablado en el número 15 del capítulo II. El histerismo español no es una enfermedad en sentido médico, sino en sentido histórico, es decir, es un mal que afecta a la espiritualidad colectiva, a un pueblo entero, y puede también afectar a todo un continente. África, la postura africana ante el mundo, quizá no sea —piensa Ortega—, sino una postura histérica, una manifestación de histerismo colectivo.⁶⁷

En las observaciones que han servido para fundar la "hipótesis", Ortega ha utilizado a *Juan Español* como caso ejemplar, como símbolo colectivo, y de lo seudo-individual ha pasado sus conclusiones directamente a lo social.

En las novelas de Baroja, el joven crítico encuentra como nota común de todos los personajes la energía bárbara de hombres que rompen la costra de la sociedad para salir al aire libre. Pero lamenta que para Baroja empiece el hombre donde termina el ciudadano y comienza el antropoide. Baroja tiene fe solamente en lo salvaje que en el hombre perdura, en lo biológico y ultrasocial, en lo irracional, y cree ingenuamente que el hombre es nada más que un orangután; por eso su obra es un completo "tratado de la indignidad del hombre". En realidad Ortega no argumenta contra esta concepción del hombre, pero ya es bastante conocido por nosotros su pensamiento sobre el asunto para que pueda extrañarnos que se lamente por las ideas del novelista. Tampoco argumenta Ortega contra las consecuencias sociales de aquellas ideas, aunque las menciona. Una de esas consecuencias es el anarquismo, para quien los individuos son la

⁶⁶ I, 465-466.

Otro ensayo de fecha cercana, *Al margen del libro A. M. D. G.*, se refiere a la enseñanza que debe darse en España a los jóvenes de "las clases superiores" de la sociedad y muestra nuevamente la confianza en el progreso y el amor a lo comunal del autor. I, 525-526.

⁶⁷ II, 109.

única sustancia positiva del universo.⁶⁸ Contra estas tendencias individualistas, Ortega repite las ideas expuestas en la conferencia sobre la *Pedagogía social* y reafirma su convicción de la necesidad de contribuir a integrar la sociedad española. Advierte, sin embargo, que la sociedad constituye un fenómeno secundario, aunque Baroja piense de otra manera al considerar que la sociedad es el modo o manifestación de los individuos que son la sustancia cósmica.⁶⁹

En cambio, la tarea demoledora de la literatura barojiana encuentra la aprobación de Ortega porque, a pesar de ser incompleta y no contribuir a crear costumbres nuevas, la considera necesaria.⁷⁰

Debemos advertir que esta *necesidad* de destruir costumbres no tiene ninguna intención revolucionaria. Se trata concretamente de modificar algunos usos españoles que se describen enseguida: Ortega se refiere a la "dureza de las costumbres españolas", que es una consecuencia del exagerado individualismo que obliga a cada español a proceder dentro de un mecanismo de costumbres rígidas, para hacer posible la convivencia. Es, por tanto, el carácter de los hombres lo que explica la dureza de las formas de vida. Pero, además de ser duras, estas costumbres se caracterizan por su mínima variedad de categorías de las formas de relación social, lo cual tiene un origen diverso: el estado anacrónico de evolución económica en que se encuentra España. Sobre esta explicación encontramos algunas ampliaciones: "una economía de reducidas proporciones modela una sociedad muy poco diferenciada. Así, en los pueblos primitivos el individuo puede elegir entre ser sacerdote, o guerrero, o forjador, u ollero, o pastor. En estos modelos férreos y esquemáticos tiene que vaciarse la individualidad; es decir, lo que se resiste a toda forma general, a todo esquema y moldura. En España hay dos docenas de maneras de vivir y nada más. El individuo, al llegar a la mocedad, es forzado a aceptar una de ellas, y quiera o no tiene que verificar la ablación o la compresión de aquellos miembros espirituales que no coinciden con el volumen del molde. Y así se compone nuestro pueblo de individuos fracasados, de cojos, de mancos, de ciegos, de paralíticos, de desasosegados, de descontentos; gentes esterilizadas por su oficio, que no coincide con su genialidad personal, con sus facultades e inclinaciones. Ni los hombres pueden ejercer suficientemente la función que aparentan servir, ni ésta permite la expansión de las energías peculiarísimas que cada hombre trae al mundo. Piénsese lo que ocurrirá cuando la evolución general de la economía europea acabe, sin necesidad de nuestro concurso, por adelantar la nuestra. Sobre vendrá una mayor diferenciación de las funciones sociales, con

⁶⁸ II, 111-112.

⁶⁹ II, 112-114.

⁷⁰ II, 114-115.

ella una multiplicación de las categorías del vivir, consecuentemente el aumento del número de individuos que arriban a plenitud.”⁷¹

Estas son las formas de conducta a cuya modificación invita la literatura barojiana. Ortega añade otro ejemplo de aspereza y rigidez de las costumbres describiendo las relaciones sociales entre el hombre y la mujer de las que también se ha ocupado Baroja. En cuanto a las frases sobre la situación de la sociedad española, no sólo revelan la doble experiencia de Ortega sobre la vida de los jóvenes de las clases medias de su país y sobre la de los universitarios en Alemania, sino que muestran una inesperada explicación que presta la atención debida a las relaciones económicas, aunque no saca todas las consecuencias ni trata de aclarar la posible relación entre el carácter individualista de los españoles y el estado de su evolución económica. De todas maneras es inesperada la explicación, porque no resulta consecuente con la forma de presentar el problema español como problema educativo, que se funda en las tesis del idealismo político y la pedagogía social.

El estudio sobre Baroja termina con unas páginas sobre la novela picaresca. Se trata de una explicación del nacimiento de los géneros literarios con ayuda de la sociología y de la historia. La picaresca ha nacido como literatura de los plebeyos frente a las de los nobles en los últimos tiempos de la Edad Media. No es una literatura de intención creadora, sino crítica: el personaje mira la sociedad “de abajo a arriba”, ridículamente escorzada y así descubre la miseria y la vanidad de todas las altas categorías sociales y de todos los oficios. Desde este punto de vista, el personaje no puede percibir armonías ni optimidades y el efecto es esa literatura corrosiva, compuesta con puras negaciones y movida sólo por el rencor.⁷²

En un capítulo anterior hemos hablado de esta interpretación sociológica de la literatura picaresca con que Ortega refrenda su crítica a Baroja por la intención demoledora de las costumbres vigentes. No interesa aquí discutir la validez de la interpretación, pero cabe advertir que Ortega no aplica el mismo criterio de investigación a la literatura picaresca que a la poesía aristocrática que ha defendido con entusiasmo, mientras explica aquélla con ayuda de la sociología, se ocupa de ésta con criterio puramente estético.

15) Tiene cierto interés para nuestro asunto la nota titulada *El “pathos” del Sur*, porque Ortega alude a las semejanzas físicas y fisiológicas de las razas del Sur, como diferentes de las características de la humanidad nórdica.⁷³ Se trata de la idea de Worringer que unos meses más

⁷¹ II, 115-116.

⁷² II, 120-122.

Véase el núm. 9 del cap. V.

⁷³ I, 491.

tarde permitirá un largo ensayo de caracterología, con el título de *Arte de este mundo y del otro*.

En el artículo *Observaciones*, el joven publicista acusa a su antiguo maestro Julio Cejador de "falta de altruismo intelectual", es decir, de capacidad para asimilarse la opinión del prójimo, y añade que de no ser "tan enemigo de esas presuntas psicologías de los pueblos" se atrevería a reconocer ese defecto como característico de la raza española.⁷⁴ Pero Ortega no expone las razones de su enemistad contra la psicología de los pueblos, de manera que quedan ocultas para nosotros, como quedan ocultos los fundamentos del ensayo de psicología, o más bien de psicoanálisis del pueblo español intentado en el estudio sobre Pío Baroja, fechado apenas el año anterior.

Pero el tema del ensayo lleva a Ortega a caracterizar, aunque en pocas líneas, a la filosofía romántica y al historicismo. En ese breve recorrido por la historia de las ideas, señala nuestro autor el origen de algunas nociones importantes y registra las peripecias de los siglos XVIII y XIX para determinar lo humano, al parecer, sin tomar partido entre las diferentes opiniones.

Refiere Ortega que el siglo XVIII, al buscar lo humano, supo exprimir de la historia aquello que es normal y apto para que todos coincidan: lo racional. Realizó, además, una nivelación de las diferencias en pro de una unidad radical, y con la idea de progreso y la confianza en el poder de la ciencia hizo posible la noción de humanidad. La filosofía romántica, al contrario, amó lo peculiar, lo diferencial, y sobre el fondo de humanidad hizo destacar las siluetas individuales de los pueblos a base de atender los productos espontáneos e irracionales, como las religiones, las literaturas y las instituciones consuetudinarias. Pero aún más: en cada pueblo hay una minoría reflexiva y una muchedumbre espontánea; los románticos se dirigen con preferencia a la segunda en cuya ingenuidad e irreflexión creen hallar una mayor energía originaria. "Los románticos llaman pueblo propiamente a la porción irreflexiva del pueblo."⁷⁵

Ya sabemos que Ortega se encuentra más del lado del racionalismo del siglo XVIII que de las preferencias de los románticos. La idea de progreso, la confianza en la ciencia, la definición del hombre por los productos culturales que son los específicamente humanos y la noción de humanidad, que hemos estudiado antes, dan apoyo a nuestra afirmación. Pero también de los románticos ha aceptado una idea fundamental sin la menor protesta, y la ha venido aplicando sin titubeos desde su primer escrito: la

Worringer establece una distinción parecida en *La esencia del estilo gótico*, páginas 171-172.

⁷⁴ I, 165.

⁷⁵ I, 166-167.

idea de que la sociedad se compone de una muchedumbre espontánea y una minoría reflexiva. Esta noción, que los románticos alemanes introdujeron en la filosofía, es piedra fundamental en todo el pensamiento histórico y sociológico de Ortega —y de algunos otros contemporáneos españoles, como Costa y Maeztu.

Ortega presenta, además, un reparo a la concepción romántica de la sociedad: el pueblo es una totalidad, es el conjunto de la masa espontánea y la minoría reflexiva; pero los románticos llaman pueblo propiamente a la primera. Nosotros sabemos, sin embargo, que el propio Ortega no ha sido fiel en sus escritos anteriores a esta crítica de 1911, y en otros pasajes coincide con los románticos en el empleo del concepto pueblo; por ejemplo en *Asamblea para el progreso de las ciencias*, que hemos estudiado en este mismo capítulo.

El mismo escrito contra Cejador se ocupa de otra cuestión terminológica. Refiriéndose a la obra del romanticismo Ortega escribe: "Los pueblos cobraron, gracias a este impulso, la conciencia de su personalidad diferencial, y en un supremo arranque se organizaron en nacionalidades políticas."⁷⁶ En estas palabras podemos notar que no coinciden totalmente el concepto de pueblo y el de nación o nacionalidad política; esta última es más bien el último grado a que un pueblo puede llegar en la toma de conciencia de su personalidad diferencial. Pero en muchas ocasiones es seguro que Ortega no cuida de guardar esta distinción y emplea los dos conceptos como equivalentes.

Algo parecido sucede en los artículos reunidos con el título de *Libros de andar y ver*. No solamente aparece el concepto de *pueblo* como sinónimo de *nación*, sino que ambos se emplean sin atender a la distinción que señalamos en el párrafo anterior. Y además, la expresión *pueblo* tiene el amplio sentido que comprende aquellas dos porciones integrantes de la sociedad: masa y minoría.⁷⁷

16) *Arte de este mundo y del otro*, la serie de artículos escritos bajo el influjo de Worringer, es la comparación de varios tipos de hombres, pero contemplados precisamente como "tipos culturales". Siguiendo al crítico alemán, Ortega distingue al hombre primitivo del hombre clásico, del oriental y del gótico, y establece las características de cada uno de ellos, deteniéndose sobre todo en el hombre gótico, en quien ve uno de los polos del hombre europeo. El otro polo es el mediterráneo o español, para quien el autor pide un puesto en la galería de los tipos culturales.⁷⁸ De las características de cada uno de estos tipos hemos hablado en otro lugar y no es necesario insistir en este capítulo. Pero es indispensable

⁷⁶ I, 167.

⁷⁷ I, 172, 182 y 183.

⁷⁸ I, 186 ss.

repetir que para Ortega la antropología sigue siendo filosofía de la cultura, y las distinciones entre los tipos humanos se siguen haciendo a base del estudio de los productos específicamente humanos: del arte en este caso.

Problemas culturales, otro ensayo fechado en 1911, contiene algunas frases de interés para nuestro tema. Ortega habla por primera vez de "opinión pública" y parece designar con este nombre a la opinión de la *masa* de la sociedad, de la que dice además que no suele hallarse dispuesta para tomar posiciones en ciertas disputas y, como no es la modestia su virtud, juzga insignificante aquello que no entiende.⁷⁹ Es a propósito de ciertos temas de educación que el escritor advierte a los sudamericanos y a los españoles el peligro de la influencia de Francia. La extrema caducidad, necesitada de renovación, de España, y la juventud de los pueblos americanos, exige que se sometan a otra influencia.⁸⁰

Además de esta observación sobre la juventud, grandeza y caducidad de las naciones, Ortega trata en este ensayo del hombre, y recuerda ideas que ya conocemos. Protesta contra quienes dicen que lo que vale más en el hombre es lo inexpresable y sostiene que precisamente esto no es cosa humana, porque es sólo vida orgánica e instintiva: las cosas verdaderamente humanas son claras, precisas, comunicables; es decir, el pensar, el sentir, el querer, sólo mediante la expresión alcanzan ese grado de madurez que llamamos cultura. Lo inexpresable, en cambio, es lo infrahumano.⁸¹

Sobre la juventud y la caducidad de las naciones vuelve a tratar Ortega en *Alemán, latín y griego* y en *Una respuesta a una pregunta*. No añade de nada de importancia, y sólo tenemos que anotar que en los dos ensayos emplea como conceptos equivalentes: *raza, pueblo y nación*.

El segundo escrito, *Una respuesta a una pregunta*, termina con unas frases sobre la teoría y la práctica, entre las cuales se encuentra la afirmación siguiente: no hay práctica sin teoría ni pueblos sin ideólogos.⁸² Lo cual tal vez no sea otra cosa que una manera distinta de decir que un pueblo se integra con una masa dirigida y una minoría directora.

17) Los últimos escritos que hemos de examinar son, desde el punto de vista de los temas de este capítulo, de escaso interés. Se trata de notas sobre arte o literatura que contienen alguna afirmación ocasional sobre el hombre o la sociedad, afirmaciones que realmente no añaden nada esencial a lo que llevamos visto, pero que, sin embargo, conviene retener.

⁷⁹ I, 539.

⁸⁰ I, 544.

⁸¹ I, 540-541.

⁸² I, 215.

En *La Gioconda*, Ortega nos dice algo de los fundamentos de la sociedad: el descontento es la emoción idealista, es lo que nos mueve de nuestro círculo de realidad hacia lo ideal, lo que nos hace aspirar a ser el prójimo, buscar a los demás. Merced al idealismo los hombres se buscan y viven fundidos en sociedad.⁸³ Estos pensamientos representan una transformación más o menos alejada de las ideas de Renán y de Natorp que el propio Ortega ha expuesto en ensayos anteriores, y que ahora expresa con cierta ligereza en una nota literaria.

La estética del "Enano Gregorio el Botero", otro ensayo de crítica artística, se refiere al problema de España y, por tanto, al pueblo español. El concepto de *pueblo*, como el de *raza* y el de *nación*, se emplean como equivalentes, pero se añaden algunas cosas al tratar de la conducta del pueblo español. Resulta que los pueblos tienen un cierto *carácter*, y que este carácter puede entrar en conflicto con el cambio progresivo de la cultura que en un momento dado lleva a una cierta universalidad, a un cierto internacionalismo que debe amputar las características nacionales. Entonces, pueden los pueblos consentir la amputación de su carácter y seguir el camino de la cultura, o no consentir y ocupar todas sus energías en combatir la cultura misma. Acontece entonces que el pueblo pierde la batalla. Tal es el caso de España: una raza que muere por instinto de conservación.⁸⁴ Ortega, por supuesto, no está de acuerdo con la conducta seguida por el pueblo español, aunque reconozca que tal actitud tiene grandeza.

La misma cuestión se plantea en *Tres cuadros del vino*. Cuando Ortega descubre en la *Bacanal* de Tiziano una intención característica del romanticismo, se refiere a Rousseau, que postulaba la vuelta del hombre a la naturaleza y la ruptura con la civilización. Actitud inadmisible, porque la civilización es, según Ortega, lo específicamente humano.⁸⁵

El último escrito de que hemos de ocuparnos es *Nuevo libro de Azorín*. Aquí encontramos nuevamente la idea expuesta en *Problemas culturales*: ahora se dice que las cosas no se dejan tratar sin delicadeza, que no pueden tratarse a grandes voces ante la muchedumbre triunfante, la de arriba, la de los ricos o simplemente soberbios, la que ocupa los altos oficios de la vida nacional, la que cree saber y no sabe en política, en ciencia, en arte.⁸⁶ De manera que quienes ocupan los altos oficios de la vida nacional son también muchedumbre, la muchedumbre "de arriba".

⁸³ I, 549.

⁸⁴ I, 536.

⁸⁵ II, 54.

⁸⁶ I, 239.

He aquí un antecedente, todo lo lejano que se quiera, del "hombre masa", concepto que Ortega desarrollará años más tarde.

Para que esto no resulte incomprensible, tenemos que admitir que la palabra muchedumbre no mienta tan sólo la cantidad, sino una cierta cualidad que se da en ciertos hombres: los muchos, los gobernados. Pero que puede darse también en quienes, sin autoridad auténtica, ocupan los puestos más altos de la vida nacional.

Las últimas líneas del ensayo presentan algunas opiniones de escritores españoles sobre la patria y el patriotismo, después de las cuales concluye Ortega con la propia, que revela una vez más, por las palabras que hemos subrayado, su pensamiento culturalista: "Por la mañana —escribe—, cuando nos levantamos, repasamos brevemente la serie de *ocupaciones más elevadas* en que vamos a emplear el día. Pues bien; para mí eso es patria: lo que por la mañana pensamos que tenemos que hacer por la tarde." ⁸⁷

IX. DIOS, LA RELIGIÓN Y LA FE

1. DEFENSA DEL MÍSTICO FRENTE AL TEÓLOGO

1) Los temas de este capítulo se encuentran con frecuencia en los escritos de "mocedades" y en ningún caso son tratados con indiferencia, sino que siempre aparecen como preocupaciones muy vivas en el autor. Seguramente son estos años juveniles —los inmediatamente anteriores a 1902—, los que comprenden los cambios más importantes de la vida religiosa de Ortega. Educado en escuelas de jesuítas, católico indudablemente en su niñez, cuando Ortega se inicia con la pluma, a los 19 años de edad, ya no es un creyente. En *Glosas*, su primer ensayo, se presenta como un escéptico, se burla de los hombres que se alimentan de "carnes indudables"; y al hablar de nuestro tiempo lo sitúa "después de la gran matanza de misterios".¹ El conflicto de ciencia y religión que los krausistas provocaron en España, el alarde de escepticismo de la generación del 98 y las lecturas de juventud —Nietzsche y Renán— cuya influencia se percibe en el primer ensayo, han contribuido al abandono de las creencias de la niñez.

En la primera *Carta a Unamuno* Ortega descubre en el ideario del maestro un pensamiento con el que se encuentra en desacuerdo: la confianza en que una capacidad formidable de intuición puede sustituir con ventaja el estudio, dicho más brevemente, "que no hace falta saber para pensar". Esto le parece a Ortega "misticismo español-clásico" y desde luego inaceptable.² Los afanes científicos del joven pensador, aún titubecantes, se oponen claramente a los de Unamuno que, sin embargo, protesta en el ensayo y sostiene que nunca ha condenado el estudio. Pero lo que más nos importa es que Ortega encuentra el misticismo unido de cierta manera a la tradición española.

Cuando dos meses más tarde, Ortega escribe *El poeta del misterio*, procura preparar al lector para que pueda gustar del teatro de Maeterlinck con algunas consideraciones sobre "el misterio" que pongan las almas a tono con las creaciones del poeta belga. Conviene no perder de vista la intención del ensayo y tener presente sus últimas palabras para no tomarlo muy al pie de la letra. Las últimas palabras, que muestran la influen-

¹ I, 13 y 16.

Por su hermano sabemos que las convicciones de Ortega "superaron desde niño la fe religiosa". Eduardo Ortega y Gasset: *Mi hermano José*, antes citado.

² Unamuno: *Almas de jóvenes*, págs. 12-13 del libro citado.

cia de Renán, son las siguientes: "Con esta preparación gustarán sus bellísimos diálogos, abiertos como claraboyas sobre lo desconocido. Pero una vez satisfecha esa curiosidad estética, conviene olvidarse de todos esos misterios, de todas esas vaguedades, sugerencias y formas imprecisas..."³

Sin embargo, lo que contribuye a facilitarnos la emoción estética del teatro de Maeterlinck —las consideraciones sobre el misterio—, está dicho de una manera tan afirmativa y segura que no se puede menos de pensar que quien recomienda olvidarlas las tiene presentes muchas más veces de lo que confiesa. Empieza Ortega por admitir la existencia del misterio, que se muestra y nos acosa a pesar de los esfuerzos de nuestra razón. Existen zonas de misterio en nuestras almas y en nuestro derredor, que no alcanzamos con la palabra, que acaso están más allá del pensamiento: el amor, el dolor, el misterio, la muerte, el porvenir, la fatalidad; todos aquellos vagos instintos inexpresables, las suposiciones imprecisas de que cerca de nosotros acaece algo que ignoramos y no podríamos conocer, las vagas esperas de advenimientos misteriosos...⁴ Esto, que constituye la materia de los dramas de Maeterlinck, ha sido tocado por la ciencia y designado con nombre desgarbados de acciones extrañas que se nos presentan en la vida como incomprensibles.⁵ Ni la razón, pues, ni el escepticismo nos libran del misterio. Y, sin embargo, hay una explicación: la vida subconsciente. Bajo la conciencia se realizan operaciones fisiológicas y psíquicas que constituyen una labor análoga a la intelectual, pero de la cual no percibimos más que los resultados.⁶

De todas maneras, a Ortega le parece que en la labor literaria de Maeterlinck hay misticismo. A propósito de lo cual advierte el parentesco del poeta con los místicos españoles. Del misticismo afirma Ortega que "es el pozo íntimo del alma española. Cuando en la lucha por la vida era éste una fuerza, fuimos los primeros; cuando fue inútil, nos paramos; cuando ha sido perjudicial, nos hemos dormido sin lograr arrancarlo de nosotros.

"Los místicos han estado durante todos los tiempos de pie en la frontera de lo desconocido: han sido los vigías de la humanidad que, izados en el ensueño o en el éxtasis, dan las voces de alerta al divisar las brumas rosadas que anuncian costa. Los sabios, con toda su impedimenta y sus andares de camellos cansados, llegan a las tierras prometidas siglos más

³ I, 32.

⁴ I, 29-30.

⁵ "La ciencia moderna habla de telepatía, de sugerencia, de fluido simpático, de fakirismo, de fenómenos histéricos... Todos esos son nombres desgarbados de fuerzas y de acciones extrañas que, a lo mejor, se muestran en la vida rodeadas de la incomprensibilidad del milagro." I, 28.

⁶ I, 30.

tarde que los videntes. Y esto es una amarga burla del hado, porque sabio podrá serlo quien quiera, y vidente sólo el que lo sea desde la eternidad.”⁷

Las dos partes del trozo acabado de citar presentan afirmaciones hasta cierto punto contradictorias, separadas apenas por el punto y aparte. Primero se acusa al misticismo no sólo de inactual e inútil, sino de perjudicial, y luego se hace de él un elogio y una comparación con la ciencia, es decir, con los “sabios”, que parece imposible que haya sido escrita por quien, años después, haría la *Defensa del teólogo frente al místico*.⁸ La contradicción resulta inexplicable: lo mismo que se condena con seguridad se elogia con entusiasmo. Pero recordemos que la misma intención del ensayo es ya bastante ambigua: sugerir algo que es condición para gozar estéticamente de una obra y, después, afirmar la conveniencia de olvidar lo sugerido.

La misma inclinación de franca simpatía hacia la mística se revela en otros escritos de 1904. En *El rostro maravillado* Ortega encuentra a la Condesa de Noailles “mística a un tiempo y brava”.⁹ Y en *Las ermitas de Córdoba* el joven visitante se emociona con la quietud de los campos, la soledad y la paz de las ermitas en que descubre “la crispación audaz que ha de hallarse en el rostro del místico a punto de saltar de la oración al éxtasis”.¹⁰ A pesar de que no dejan de parecerle extraños e inactuales los monjes, los “peregrinos de barbas abundosas”.

2) En 1906, cuando Ortega escribe *Ciencia romántica* para defender a la ciencia española de los europeizantes, caracteriza la ciencia que defiende de la manera que hemos visto en el capítulo IV, y no encuentra ninguna contradicción, sino tan sólo motivo de elogio en decir que la ciencia de su país es *mística*: “ciencia bárbara, mística y errabunda”.¹¹

Unos meses después, hallamos nuevamente lo español unido a lo místico en *Moralejas*, y en modo alguno visto como reprobable o indigno de atención, más bien lo contrario. El autor hace en la última parte del ensayo un diálogo con un personaje de su invención en busca de mayor lucimiento literario. Este personaje es “Rubín de Cendoya, místico español, un hombre oscuro, un hombre ferviente”. Este personaje, que por muchos detalles recuerda la figura de un *krausista español*, repite en su conversación ideas de Natorp, de Taine, de Maeterlinck y de Renán, que son las del propio Ortega. Al terminar el ensayo, el autor se siente unido

⁷ I, 31-32. Más adelante añade: “los místicos creen que fuerzas supremas juegan con nosotros y nos mueven. ¿Quién podrá sinceramente negar la existencia de estos poderes fatales?”

⁸ Fragmento de un *Curso* de 1929. V, 449.

⁹ I, 36.

¹⁰ I, 422.

¹¹ I, 42.

a su personaje hasta el grado de decir que en realidad los dos son místicos y celtíberos.¹²

Pero además de este detalle hay otras cosas en el ensayo. Ortega da una lección de estética a los poetas españoles, rechaza la literatura sin contenido humano y explica qué es lo que verdaderamente le interesa en cuestiones de arte con estas palabras: 'Nada que no sea viviente y orgánico puede interesarnos. Quédense para los sabios que, por otra parte veneramos, la mineralogía, las matemáticas, la teología, los acrósticos y las conchas irisadas de las almejas. Nosotros, menos sutiles, somos vivívoros, nos alimentamos de terrenas bestezuelas y de plantas y a un lugar teológico preferimos cualquier cosa orgánica, aunque sea una de esas agallas oscuras y feas que sobre un árbol formó la mística fecundidad de un cíñife...'.¹³

Entre las cosas que a Ortega no le interesan están las matemáticas y la teología, y a un lugar teológico prefiere algo orgánico nacido de alguna mística fecundidad. Los adjetivos no están puestos al acaso y lo místico resulta, por lo menos, algo cercano a la vida, dotado de fecundidad y realidad.

La poesía que el crítico exige a los poetas es en realidad una poesía de profundidad metafísica y, en último término, de carácter religioso. Les pide que se hundan en "las grandes corrientes del subsuelo que enlazan y animan todos los seres", en "las magnas angustias de la humanidad", en "las pasiones cardinales del vivir del universo", es decir, en "las realidades perennes" sobre las que se apoya nuestra vida diaria y de las cuales es el *Dolor* la realidad máxima.¹⁴

Se trata de imágenes sobre nuevas imágenes cuyo contenido exacto es difícil de aclarar, pero que a fin de cuentas es de orden religioso y específicamente panteísta. El hecho de que sea el *Dolor* la realidad suprema es lo que hace a Ortega decir que la poesía es la flor del dolor y que todo arte *tiene* que ser trágico. Y no se trata, desde luego, de los dolores individuales, sino de la suprema realidad que gravita sobre todos aquellos: "Porque sobre la totalidad de una vida, con su nacimiento y su muerte, gravita a la vez, forzosamente, en más remota esfera, el doliente corazón silencioso del Uno-Todo."¹⁵

¹² I, 57.

¹³ I, 45.

¹⁴ I, 51-52.

Las frases sobre el dolor recuerdan otras del parágrafo 57 del Libro IV de *El mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer que desarrolla la proposición: "En esencia toda vida es dolor" (pág. 289-295 de la edición citada).

¹⁵ I, 52.

El panteísmo ha llegado a Ortega probablemente a través de Renán y de sus *Dialogues et Fragments Philosophiques* (pág. 127 y 132 de la edición citada).

3) La misma simpatía por las cosas religiosas encontramos en *Canto a los muertos, a los deberes y a los ideales*, que Ortega publicó como homenaje a Navarro Ledesma. Aunque se trata solamente de frases aisladas de muy escasa importancia, conviene no tenerlas olvidadas. Ortega quiere justificar su homenaje al escritor muerto recientemente, y dice que con ello cumple un deber o, más exactamente, una "labor religiosa". Este deber está impuesto a quienes conocieron de cerca a los hombres muertos al comenzar su labor constructora; ellos deben contribuir a su inmortalidad y detener la injusticia de quienes van a juzgarlos sobre los escasos trabajos compuestos sin tiempo, sin esperanza y sin libertad. Hay en esta tarea alguna semejanza con las religiones de los grandes pueblos: Egipto, Grecia, Roma, se formaron en la religión de los difuntos y a ello dieron su energía.¹⁶

Al hablar del deber distingue Ortega el deber humilde del trabajo del bello Deber de conquistar un reino, de fundar una religión y de decir una verdad atrevida. Estos grandes deberes —afirma—, "son llamamientos unipersonales con que Dios regala a algunos hombres..."¹⁷ Pero no podríamos afirmar que esta intervención divina en el destino de los hombres sea otra cosa que una manera literaria de expresar un pensamiento sobre los hombres superiores, que hubiera podido ser dicho con otras palabras.

2. LA CIENCIA Y LA FE. LO RELIGIOSO

4) *Teoría del clasicismo*, publicado en 1907 es un par de cartas a Rubín de Cendoya. Este personaje literario no aparece en esta ocasión unido al adjetivo de místico, sino como el hombre que sabe afirmar a un tiempo, junto al clasicismo, el casticismo. Afirmación importante no solamente porque Ortega empieza a ver estos dos términos como contradictorios, sino porque el casticismo resulta unido al misticismo, como antes lo ha estado a la tradición española.¹⁸ Pero esto no pasa de una pequeña advertencia; Ortega no se propone aclarar sus ideas sobre asuntos religiosos hasta un ensayo de 1908 *Sobre "El Santo"*.

La novela de Antonio Fogazzaro cuya traducción española se publicó

¹⁶ I, 58-59.

¹⁷ I, 60.

En el mismo artículo señala Ortega como un ejemplo de ideal, el ideal de la tolerancia, que se opone a la realidad porque "los españoles somos fanáticos". Pero fuera de esta afirmación aislada que es la primera protesta contra el fanatismo español —en las cartas a Unamuno fue contra el misticismo—, no hay nada más en el ensayo.

¹⁸ I, 72.

ese año de 1908, obliga a Ortega a reflexionar sobre la religión, el catolicismo y el *modernismo*. El pensador deja a un lado las cuestiones estéticas y literarias para ocuparse con el problema que plantea la "obra simbólica del modernismo italiano", "un problema doliente del alma contemporánea". Y confiesa, además, que la novela le ha hecho sentir "lo que mucho tiempo hace no había podido gustar: la emoción católica. El hervor religioso que empuja por el mundo, temblando y ardiendo, el alma de Pedro Maironi, toda acongojada de misticismo, esponja empapada de caridad, ha reanimado algunas cenizas que acaso quedaban ocultas en las rendijas de mi hogar espiritual. No han llegado a dar fuego mis cenizas místicas; probablemente no lo darán nunca. Mas esta fórmula del futuro catolicismo, predicada en *El Santo*, nos hace pensar a los que vivimos apartados de toda Iglesia: si tal fuera el catolicismo, ¿no podríamos nosotros ser también algún día católicos?"¹⁹

Estas palabras aclaran muy bien la actitud de Ortega respecto del modernismo. Ortega no es de ninguna manera un modernista —como lo fueron otros intelectuales españoles—,²⁰ sino un hombre que ha llegado a la ruptura definitiva con la Iglesia y que vive apartado de ella, pero que por sus preocupaciones sociales y afanes científicos, puede sentir simpatía por el movimiento reformador a pesar de que no tenga grandes esperanzas en su triunfo y por ello mismo exprese la posibilidad de volver al catolicismo algún día. Las ideas de Fogazzaro eran conocidas por Ortega con anterioridad, según dice claramente, añadiendo que las páginas del novelista hacen esperar una nueva estética del catolicismo y están unidas a una fuerte corriente cultural: a la historiografía católica del abate Loisy y el P. Duchesne, a una nueva filología y a un conjunto de nuevas soluciones a problemas teológicos y filosóficos, pero sobre todo de sociología, ética y política.²¹ Este aspecto de la cuestión es el que le interesa principalmente al pensador español, el aspecto del progreso científico. Lo importante sería superar "la antinomia entre el dogmatismo teológico y la ciencia", para que ésta se desarrolle libremente. *

Las diferencias de Ortega para con la Iglesia no son, sin embargo, exclusivamente científicas, sino políticas, como los problemas mismos del modernismo según los encuentra expuestos en el libro de Fogazzaro. Según Ortega estas dos cuestiones no se dan separadas, sino que son

¹⁹ I, 425-426.

²⁰ Reformistas, por ejemplo, fueron los krausistas españoles. Católicos disidentes preocupados por el conflicto entre la religión y la ciencia, pero católicos al fin, aunque destinados a llegar a rupturas definitivas con la Iglesia. Recuérdense las polémicas de los krausistas con los católicos y véase el cap. V de la obra antes citada de Pierre Jobit, especialmente las págs. 229 a 231.

²¹ I, 432-433.

dos momentos de una fuerza única: origenismo y franciscanismo. Consiste el primero en el reconocimiento de que es indispensable que el viejo mundo de la fe y el nuevo mundo de la ciencia encajen perfectamente para formar la esfera del universo espiritual; así ejercitan los reformistas "la virtud moderna de la veracidad, el deber de la ciencia". Para esto es indispensable "Podar el árbol dogmático, demasiado frondoso para el clima intelectual moderno, dar mayor fluidez a la creencia, sutilizar la pesadumbre teológica..." El franciscanismo, en cambio, es una reforma de la práctica evangélica que puede ponerse como ejemplo de progreso social, volviendo a la vida evangélica de acuerdo con lo que constituye la esencia tradicional de la moralidad y de la razón humanas. Se trata de ejercitarse la otra virtud moderna: el socialismo.²²

Ciencia y socialismo son los dos motivos que acercan a Ortega al modernismo y que provocan su simpatía. Simpatía, por otra parte, que no deja de manifestarse con ironía, como era natural en un viejo discípulo de Renán.

Hasta aquí lo que Ortega nos dice de la Iglesia y del modernismo; vengamos ahora a lo que piensa sobre la religión. Éste es un asunto que considera demasiado grave para ser tratado ligeramente. Ortega confiesa su pesar por sentirse excluido de la participación en el mundo de lo religioso, porque según él, hay un sentido religioso, como hay un sentido del tacto, del olfato, de la visión; y así como merece compasión el individuo ciego y el que carece de sentido estético, la merece también el falto de sentido religioso. Cada sentido que falta es un mundo menos que posee la fantasía: el tacto, por ejemplo, crea el mundo de la corporeidad, de las superficies; la retina crea el mundo cambiante de los colores; el olfato el de los aromas; y el *sentido religioso crea*, al punto que entra en contacto con las cosas, esa otra vida de segundo plano que ellas tienen, su vida religiosa. "Porque es lo cierto que sublimando toda cosa hasta su última determinación, llega un instante en que la ciencia acaba sin acabar la cosa; este núcleo trascientífico de las cosas es su religiosidad."²³

Las palabras que hemos subrayado afirman el punto de vista subjetivista de Ortega. Pero lo más importante es la definición de la religiosidad de las cosas a que se llega sublimándolas hasta su última determina-

²² I, 427-429.

Ortega tiene tan pocas esperanzas en que el catolicismo se reforme por sí mismo como Renán. Véase *La Réforme intellectuelle et morale*, págs. 96-98 de la edición citada.

²³ I, 426.

Las ideas de Renán que inspiran estos párrafos de Ortega se pueden hallar en *L'Avenir de la Science*, págs. 1107-1108 del vol. citado.

ción, es decir, proyectándolas hacia su perfección ideal, como quería Renán.

La última parte del ensayo es una conversación sobre los temas de *El Santo*, en que se trata de "determinar de qué cosa hablamos cuando hablamos de religión". Rubín de Cendoya sostiene que nunca ha surgido nada del frívolo diletantismo y que los hombres son productivos solamente mientras son religiosos. La emoción religiosa es, por tanto, "el hogar de la cultura y probablemente lo será siempre". Esto no quiere decir que la emoción religiosa sea la cultura, sino solamente que es el hogar psicológico donde aquélla nace. En realidad, la emoción religiosa no es otra cosa que el "respeto", por eso no debe confundirse el ateísmo con la irreligiosidad: la verdadera irreligiosidad es la frivolidad, la falta de respeto hacia el mundo. Todo hombre que vea en el mundo un inmenso juguete, una diversión metafísica, es un hombre irreligioso. En cambio, el hombre que piensa: "la vida es una cosa seria", o más exactamente, "el mundo es un problema, una dolorosa incógnita obsesionante y opresora que es preciso resolver, o cuando menos aproximarse indefinidamente a su solución", es un hombre íntimamente religioso.²⁴

Este nuevo concepto de religiosidad, o mejor dicho, de emoción religiosa, no atañe a las cosas ni recuerda las ideas de Renán, sino que se refiere precisamente a los sujetos y parece muy cercano a la tradición idealista. No implica ningún sentimiento de dependencia o relación alguna con un ser superior, sino una actitud intelectual esencialmente problemática: la actitud del sujeto cognoscente que contempla el mundo como un problema y sabe, además, que la tarea de la ciencia es una tarea infinita. ¿Puede sorprender ahora la afirmación de que la cultura nace de la emoción religiosa? De esta curiosa manera han venido a unirse las ideas neokantianas de Ortega, con las sugerencias de Goethe y de Renán y la tradición del krausismo español.

Pero con esto, naturalmente, no se ha dado solución al problema central del ensayo: el conflicto, al parecer insoluble, de la ciencia y la religión. Si se admite la diferencia entre la religión y el sentimiento religioso hay que admitir que ciencia y religión son dos hermanas concebidas en aquella matriz del sentimiento religioso. Y entonces ¿cómo es posible que ciencia y religión sean enemigas? Tal es la pregunta que

²⁴ I, 430-432.

Con esta vaga pero respetuosa religiosidad se opone Ortega a la conciencia española que oscila "entre la fe del carbonero y un escepticismo también del carbonero". I, 433.

La idea de que la ciencia se origina en el mito es, claramente, una idea de Cohen. Igualmente proviene de Cohen la sospecha de que aquello que hay de mito en la religión, permanece como enemigo de la ciencia. Ver *Logik der Reinen Erkenntnis*, págs. 422-424 de la edición citada.

lanza Juan Esturión a su maestro Rubín de Cendoya. Pero la pregunta queda sin respuesta y Cendoya se contenta con señalar su interés y decir que la cuestión de las relaciones entre la fe y la ciencia es una "querella eterna y grave en que todos debemos tomar posiciones, porque anda en juego la suerte de la cultura".²⁵

Debemos tener en cuenta que aunque Ortega presente a veces los problemas en términos abstractos, nunca está lejos de las dificultades concretas que aquejan a su país; por eso mismo no puede contentarse con dejar sin solución la disputa de la fe y la ciencia o con esperar pacientemente una solución futura, sino que piensa que es un asunto en que se han de tomar posiciones para la lucha. En escritos posteriores encontraremos con toda claridad la oposición de la religión y la ciencia dentro de la política española.

5) Uno de los escritos polémicos contra Ramiro de Maeztu, *¿Hombres o ideas?*, toca ligeramente nuestro tema. Una sola frase nos revela que el joven Ortega ha elegido combatir de lado de la ciencia con tal ardor, que incluso puede hablar de *fe científica*.²⁶ Esta actitud casi religiosa frente a la ciencia y la cultura es la que hemos estudiado en capítulos anteriores.

El último artículo de la polémica con Maeztu es *Sobre una apología de la inexactitud*. Aquí también insiste Ortega en su defensa de la ciencia, pero sobre todo discute con el periodista vasco la manera de lograr que la mayoría de los españoles se conviertan a la moralidad y a la honradez. Tratándose de moral individual, es decir, de que éste o aquel amigo se convierta a la honradez, no admite Ortega la intervención de la religión y propone solamente "un poco de unción y de amor, tal vez unos ejercicios espirituales laicos".²⁷ En el caso de la sociedad tampoco cree Ortega —contra la opinión de Maeztu— que sea útil recurrir a la religión y dice que no tiene duda alguna sobre la inutilidad de la propaganda y difusión de la vida de fe, porque otra cosa equivale a suprimir por completo la historia. Los viejos pueblos asiáticos pudieron conmoverse con las fórmulas indecisas de los predicadores, pero con el pasar de los siglos han ido adquiriendo los espíritus precisión crítica y ahora las muchedumbres son más exigentes y difíciles de conmover. "Las religiones —concluye— como sustancias transferibles y expansivas, han fenecido para siempre. Los movimientos políticos del siglo XIX, en cambio, han nacido de representaciones científicas. Una propaganda de actos de fe es un anacronismo. Otra cosa sería una propaganda con fe de ideas

²⁵ I, 432.

²⁶ I, 436.

²⁷ I, 118.

científicas, o, por lo menos, precisas. Pero de esto último no se me ha ocurrido nunca dudar.”²⁸

Las frases citadas, que Ortega ha tomado de Renán, son una prueba más de que la simpatía por el movimiento modernista era bastante superficial y de que las esperanzas en su triunfo eran nulas. En realidad, está convencido, como su maestro francés, de que “la verdad no tiene otro camino que la ciencia: la fe sólo lleva a creer”.²⁹

Afirmaciones semejantes se encuentran en *Asamblea española para el progreso de las ciencias*. Al justificar la necesidad de las definiciones, nos dice Ortega que solamente los místicos y los mistificadores las temen, “porque una definición introducida en un libro místico produce el mismo efecto que el canto del gallo en un aqüelarre: todo se desvanece”.³⁰ Ciencia y misticismo son ahora dos términos contradictorios y no sería posible presentarlos unidos como en *Ciencia romántica*, porque todo el entusiasmo por la tradición mística española se ha convertido en desprecio y en asco.³¹

3. EL DIOS DE RENÁN. LA FUNCIÓN DE LAS RELIGIONES

6) Ya sabemos que *Renán*, el ensayo de 1909, no puede tomarse como una mera exposición de ideas orteguianas, porque está destinado a reconstruir la figura intelectual del pensador francés y, además, porque el autor advierte claramente que hace la descripción del espíritu de Renán, valiéndose de lecturas un poco lejanas, sin poder asegurar documentalmente la exactitud de cuanto le atribuye, *ni menos ha de pensarse que comparte sus convicciones*.³² La misma advertencia, sin embargo, ayuda a interpretar el ensayo de una manera fecunda para el conocimiento de Ortega, porque lo que hallamos en él son precisamente las ideas de

²⁸ I, 120-121.

Estos pensamientos también son de Renán. Véase la pág. 812 del vol. citado que contiene *L'Avenir de la Science*.

²⁹ I, 122.

Renán había rechazado otros caminos para la verdad que no fueran la crítica y la búsqueda racional en *L'Avenir de la Science* (Vol. III de *Oeuvres complètes*, páginas 762, 769, 789, por ejemplo).

³⁰ I, 100.

En todo esto no sólo se ve la influencia de Renán y de otros autores, por ejemplo de Kant (*Antropología en sentido pragmático*, pág. 24 de la edición citada), sino la violenta reacción de Ortega contra Unamuno, que defendía abiertamente las tesis contrarias.

³¹ I, 110.

³² I, 463.

Renán que han dejado más honda huella en el joven escritor —puesto que las recuerda sin documentos— y que, por otra parte, es probable que estén deformadas en el recuerdo y vueltas propias por adopción. Tendremos ocasión más adelante de anotar en escritos posteriores algunas de estas ideas apropiadas que se exponen sin ninguna referencia a Renán o simplemente se emplean para resolver cuestiones que atañen exclusivamente a Ortega.

La primera parte del ensayo llamada *Introducción metódica* no es todavía una exposición de Renán porque es la justificación del interés que su personalidad despierta en el autor, y en ella encontramos afirmaciones fundamentales sobre el tema de este capítulo. Ortega vuelve sobre asuntos tratados en la polémica de Maeztu y protesta —probablemente contra Unamuno— contra quienes aplican “promiscuamente” la palabra genio a Newton y a Santa Teresa. Piensa Ortega que genio quiere decir precisamente creador de realidades, descubridor de verdades objetivas y cosas originales. Por tanto, el prototipo de “originalidad es Dios, origen, padre y manadero de todas las cosas”. Y toda creación humana sólo puede entenderse con referencia a ese prototipo. Como se trata de crear cosas y verdades objetivas, deriva de aquí la consecuencia de que el individuo verdaderamente creador ha de ocuparse más de las cosas que de sí mismo, y ha de ir acumulando cada vez más cosas en su espíritu hasta que casi no quede en él lugar para lo íntimo, para lo genuino suyo. Sólo que el hombre no puede jamás llegar al máximo de objetividad y siempre habrá de mantener frente al universo ilimitado un pequeño recinto secreto: el yo. “Un espíritu cuyas operaciones todas crearan verdad objetiva carecería de subjetividad, de morada interior: sería idéntico a la naturaleza, y por corresponder a Dios esa absoluta veracidad, viose obligado Spinoza a identificarlo con aquélla y exclamar: *Natura sive Deus*: la Naturaleza o, lo que es lo mismo, Dios... De donde sacamos la grave enseñanza de que Dios es el ser sin intimidad.”³³

Dentro de aquella concepción de lo que significa *crear*, se puede llegar —sin grandes precauciones lógicas—, como lo hace Ortega, a la identificación que hace Spinoza y al panteísmo. *Dios es la objetividad absoluta*, donde nada hay secreto, todo es patente, todo es cosa. Pero Dios es, además, como absoluta objetividad, una meta para los hombres infinitamente remota, a la que pueden sólo aproximarse, sin toparla nunca. La humanidad es el camino que lleva hacia Dios, un camino firme y seguro no sujeto al error ni a la casualidad, pero también desconocido para los

³³ I, 440.

“En España —añade Ortega— solemos decir cuando algo es muy bueno: esto es una gran cosa. Tal vez en el dicho vulgar vaya incluida una profunda sospecha teológica, según la cual la Gran Cosa por excelencia sería Dios.” I, 442.

individuos que sólo pueden guiar sus pasos titubeantes por la imitación de otros sujetos.³⁴

Después de señalar que a Renán le caracteriza una fina sensibilidad poética para las realidades metafísicas, nos dice Ortega que la influencia de Spinoza vino a darle fecundidad. El influjo de Spinoza —de su personalidad y de su obra—, en la historia literaria es enorme, y ello se debe a su visión del universo, a la claridad geométrica con que nos dice que cada cosa, si sabemos orientarla hacia la eternidad, puede servir de fórmula para expresar el resto de las cosas. “Según Spinoza —expone Ortega—, cualquiera que sea el plano por el que cortemos la bola del mundo, obtendremos una sección que simboliza la realidad total. Por todas partes abre la sustancia divina su estuario de mansa y henchida corriente fluvial. Meditando una metafísica o poniendo ordenación en los datos de la geología hacéis una misma cosa: expresáis la vida divina que están rezumando las cosas.”³⁵

Pues bien, este panteísmo se resuelve, según Renán, en la exclusión de todo desdén o, mejor dicho, en la exclusión de toda exclusión. Y en el fondo, todas sus divagaciones proceden de esta convicción panteísta: cada cosa está impregnada de Dios, “cada cosa se brinda a servirnos de Eucaristía”. Es por el panteísmo por lo que Renán, después de haber examinado las religiones y estudiado todas las ciencias, viene a veces a buscar a Dios en las cosas humildes, más lejos en apariencia de la santidad. Sin embargo, nos dice Ortega, el panteísmo que da el tono del espíritu de Renán, que constituye “la manera renaniana de acercarse a las cosas”, es un panteísmo *sutilizado*, como era conveniente a un pensador del siglo XIX.³⁶ Como ha parecido también conveniente a Ortega en algunos escritos de juventud, por ejemplo, en *Sobre “El Santo”* que hemos estudiado más arriba.

Pero, además, Ortega hace en este ensayo otra afirmación que debe registrarse. Trata de explicar el sentido del concepto *vida* y corrige una frase de Spinoza diciendo que las cosas no sólo aspiran a perseverar en

³⁴ I, 442.

Renán expone estas ideas en los *Dialogues et Fragments Philosophiques*. Troisième Dialogue.

³⁵ I, 462-463.

³⁶ I, 462-463.

La manera orteguiana de acercarse a las cosas es muy semejante a la de Renán, como puede juzgar el lector comparando las páginas que ahora estudiamos con las que figuran como Introducción de las *Meditaciones del Quijote*, en las que no falta siquiera la cita de Spinoza (I, 311). Aunque las “salvaciones” y el llamado a “santificar” las cosas no se presenten precisamente como panteísmo.

Compárense también las frases de Renán sobre el espíritu filosófico, la filosofía y el estilo de *L’Avenir de la Science*, págs. 875, 853 y 850 del vol. citado.

su ser, sino que aspiran a ser todas las demás, a crecer ilimitadamente; sólo Dios persevera en su ser hasta el fin de los tiempos.³⁷ Esta afirmación, clara por sí misma, parece difícil de conciliar con las ideas panteísticas que dominan todo el ensayo.

Vengamos ahora a lo que Ortega piensa de las religiones. En primer lugar dice de ellas que son los lugares donde lo divino se acumula con suma densidad, son los establecimientos en que la humanidad a lo largo de la historia extracta y cosecha la quinta esencia de lo divino. Por eso Renán pudo dedicar a ellas su atención preferente. Pero el filósofo francés, educado en la disciplina del respeto, descubrió también —al decir de Ortega— la religiosidad del rito, el poder espiritual de la liturgia, aun en el caso de que falte la fe y el objeto del culto.³⁸ Este aspecto le entusiasmó verdaderamente a Ortega que tanto defiende la potencia del gesto y el valor de las fórmulas convencionales, porque le parece el ejemplo máximo del respeto por lo puramente convencional. Sin que, naturalmente, esto quiera decir que crea en el poder espiritual de la liturgia.

Pero lo más importante que sobre religión se dice en este ensayo es que la religión pertenece al mundo de "lo verosímil". Este mundo, zona intermedia entre la verdad y el error procura, sin embargo, acercarse constantemente a la verdad —"la religión pulimenta tenazmente sus mitos para ajustarlos a la ciencia"—, con tal que no se confunda jamás con ella. Esta característica de no identificación con la verdad es esencial a lo verosímil, a tal grado que lo verosímil deja de existir y pierde su encanto en cuanto se le toma como verdad. Es indispensable tratar las verosimilitudes como tales: "la fe del carbonero que cree en un Dios padre barbudo y cejijunto no pasa de ser un error; el creyente más cultivado no ve, en cambio, en esa imagen más que una imagen, un símbolo y se complace en su alegorismo". Ortega, sin embargo, reconoce otras virtudes en lo verosímil —y, por tanto, en la religión—. Es lo verosímil, por su volumen y por su fuerza, de una importancia capital en la historia del hombre y en el sustento de las civilizaciones. Lo verosímil forma la capa incombustible en que descansa la realidad nuestra de todos los días. Y es indudable que tamaña tarea corresponde, más que el arte, a las religiones, puesto que los dioses no son a la postre "sino las máximas condensaciones de verosimilitud".³⁹

No deja de sorprender que Ortega pueda escribir sin turbarse estos

³⁷ I, 450.

El texto de Spinoza se encuentra en la *Ética*, proposición VI, VII y VIII. *Obras Escogidas* de Spinoza, Editorial "El Ateneo", Buenos Aires, 1953.

³⁸ I, 448-449.

³⁹ I, 449.

párrafos que contradicen tan claramente las tesis defendidas en la polémica contra Maeztu. Porque ahora no sólo reconoce el poder de las religiones en la historia, sino que admite la vigencia de ese poder en "nuestra vida", si bien es verdad que no se refiere a ellas en términos exclusivos. Tal vez la cercanía al problema español y el ardor polémico, explican que Ortega no penetrara en los escritos contra Maeztu en los asuntos sútiles a que lo ha conducido el ensayo con que inicia una "imitación de Renán". De todas maneras, el joven escritor ha tocado un problema en cuyas dificultades no se introduce: el problema de las relaciones entre la religión —lo verosímil— y la ciencia.

Volviendo a nuestro asunto, es pertinente advertir que no cabe extrañarse de que Ortega conceda por una parte a lo verosímil el poder de sustentar nuestra vida toda y le niegue, por otra, su verdad. Porque en esto ha dejado bien claro que lo verosímil no es un grado menos de certidumbre con respecto a lo científicamente verdadero, sino un genero distinto de certeza y más precisamente, una certeza de *distinto origen*. La certeza de lo verosímil nace de una aquiescencia sentimental, es un mero dictado del sentimiento, es decir, "una revelación"; no es, por lo tanto, susceptible de análisis porque los elementos de nuestro ánimo son indescriptibles. Pero nada de esto resta firmeza, claridad y fuerza al conocimiento de lo verosímil. Por otra parte, la coincidencia de varios hombres al reconocer una verosimilitud, revela en ellos una misma constitución sentimental, un mismo régimen afectivo. De esta manera pueden los hombres comprobar su identidad radical. Tal es la significación metafísica de los mitos: enseñarnos la comunidad radical de los hombres. La verosimilitud es la pedagogía de la unidad humana.⁴⁰ Esta función metafísica la cumplen conjuntamente el arte y las religiones, aunque ya sabemos que estas últimas lo hacen de mejor manera.

La diferencia entre el arte y los mitos, y la manera en que cada uno de estos sectores de la cultura pueda cumplir las dos funciones estudiadas, la función de creencia —el firme apoyo de la realidad de todos los días—, y la función metafísica —la pedagogía de la unidad humana—, es algo que no toca la pluma de Ortega con suficiente detenimiento. Sin embargo, Ortega advierte en un pasaje que se trata de realidades diversas —arte y mitos—, en algún punto comparable a la ciencia. "Del arsenal de sensaciones, dolores y esperanzas humanas —dice Ortega—, extraen Newton y Leibniz el cálculo infinitesimal; Cervantes, la quinta esencia de su melancolía estética; Budha, una religión. Son tres mundos diversos. El material es el mismo en todos; sólo varía el método de elaboración. De la propia manera, el mundo de lo verosímil es el mismo de

⁴⁰ I, 453-454.

las cosas reales sometido a una interpretación peculiar: la metafórica.”⁴¹ Por el ejemplo propuesto puede verse que Ortega admite entre el arte y las religiones una diferencia radical que no desarrolla, pero que sabemos que no es de método. Esto último es lo que permite tratar en conjunto a las dos realidades como pertenecientes a un único mundo de verosimilitud. La última parte del párrafo citado agrega algo importante; arte, ciencia y religión son tres reacciones del hombre ante el universo o, más exactamente, tres elaboraciones subjetivas que lleva a cabo el sujeto utilizando un mismo material: el arsenal de sensaciones, dolores y esperanzas humanas. El mundo de los mitos es una interpretación de aquel material, pero el método de esta interpretación es totalmente contrario al de la ciencia, es el método de la metáfora, de la alegoría, de la comparación.

4. LA RELIGIÓN COMO PROBLEMA POLÍTICO. LA TEOLOGÍA SOCIAL

7) A partir de 1909 se ocupa Ortega, con alguna frecuencia, de las relaciones entre la religión y la ciencia. Pero, aunque no en todos los casos atiende al mismo lado del problema, insiste preferentemente en su aspecto histórico y político. Por ejemplo, en *Unamuno y Europa, fábula*, lo que interesa es la superioridad del conocimiento científico y la tesis de que, aun en asuntos religiosos, sólo es posible poner un poco de claridad gracias a la ciencia.⁴² En cambio, el aspecto político de la cuestión domina en la conferencia pronunciada en diciembre de 1909, con el título de *La ciencia y la religión como problemas políticos*, en la Casa del Partido Socialista. Es probable que una parte del contenido de este trabajo haya sido repetido más tarde en otra conferencia dictada en Bilbao, de que nos ocuparemos más adelante.

Nuevamente se acerca Ortega al problema en un artículo de febrero de 1910 titulado *Catecismo para la lectura de una carta*, en el que defiende la enseñanza laica argumentando que no se trata de una enseñanza irreligiosa: “Habría de gravitar sobre nosotros —escribe contra Menéndez y Pelayo— toda la pesadumbre de la filología castellana y no lograría convencernos de que la escuela laica quiere decir irreligiosa; jamás laico se opuso a religioso, sino a eclesiástico. Escuela laica es escuela sin Iglesia.”⁴³

⁴¹ I, 449. *Una fiesta de paz* presenta frases marginales de escaso valor teórico que, sin embargo, sólo cobran sentido en relación con las tesis de Renán sobre las funciones de las religiones (I, 126).

⁴² I, 129.

⁴³ Citado por Iriarte: *Ortega y Gasset. Su persona y su doctrina*, pág. 59. En la misma página el Padre Iriarte informa: “Menéndez Pelayo, invitado a tomar

La tesis principal del escrito es la siguiente: la pedagogía científica aconseja no excluir de la enseñanza al elemento religioso. Pero a un tiempo debe admitirse que sólo cabe dentro de la enseñanza aquella parte del elemento religioso que la pedagogía determine científicamente. A esta tesis se añaden dos cosas, en primer lugar, un argumento de autoridad en favor de la escuela laica: el fundador de la escuela laica —Pestalozzi— pesa él solo más en la historia de la Pedagogía que todos los pedagogos juntos; por tanto, dice Ortega, no puede admitirse que se pretenda declarar anticientífica la escuela laica. En segundo lugar, nos dice el escritor que para Pestalozzi Dios es solamente la emoción de la humana moralidad, no un ser, sino el mero sentimiento de la relación ética entre los hombres. Pues bien, la Teodicea de Pestalozzi está completamente de acuerdo con la pedagogía científica, como lo están todas las teodiceas modernas; si los oyentes del *meeting* quieren una pedagogía basada en la teodicea, ¿por qué no aceptan —pregunta Ortega— las teodiceas modernas? "Ábranse, pues, en cada barrio escuelas donde se preparen los nuevos corazones según la teodicea de Spinoza, Voltaire, Lessing, Rousseau, Kant, Hegel, Strauss (joven), Renán, etc., etc. ¿O es que estas gentes no crearon una teodicea? Acaso los oyentes del *meeting* no contarán con que las más sabias y nobles teodiceas modernas son Teodiceas sin Dios, como las más ciertas psicologías son psicologías sin alma." ⁴⁴

Fundado en todo el pensamiento moderno, Ortega se declara en realidad, aunque no lo diga textualmente, por una "religión dentro de los límites de la humanidad" que en su sector permite la más completa libertad de opiniones. La libertad deriva, en Ortega, por una parte de la escasa importancia que les concede a las cuestiones teológicas, preocupado tan sólo del peligro que representa para las ideas que defiende, la enseñanza católica en España; por eso dice expresamente que lo que debe ser excluido de la educación es la Iglesia católica. Pero por otra parte tiene un fundamento teórico que es la exigencia de la supresión de toda dogmática como primera condición establecida por Paul Natorp para lograr la transformación de la religión dentro de los límites de la humanidad.

parte en un mitin de los católicos madrileños contra las escuelas laicas que quería implantar el gobierno de Canalejas, en la imposibilidad de tomar parte en el acto como orador, escribió al señor Obispo de Madrid-Alcalá una carta de adhesión al mismo, en la que protestaba, en nombre de la religión y de la cultura, contra los proyectos laicizantes del Gobierno. La carta se leyó en el mitin (10 de enero de 1910) y se publicó en la Prensa. Al mes justo replicaba Ortega..."

La idea de Pestalozzi ha llegado a Ortega a través de Natorp. Sobre la influencia del neokantismo véase la nota 49 de este mismo capítulo.

⁴⁴ Iriarte, pág. 60.

Véase el cap. XXXIII del Libro III de la *Pedagogía social* de Natorp.

Toda la conducta de Ortega en este aspecto, desde su simpatía por el modernismo hasta su defensa de la enseñanza laica, tiene claros antecedentes krausistas. Sanz del Río propuso en 1854 la fundación de cátedras de *teología liberal*, que se encargarían de laicizar progresivamente el dogma y la moral, conservando de la enseñanza cristiana lo que pareciera razonablemente aceptable a un espíritu científico moderno.

8) Con el objeto de aclarar las frases finales sobre el panteísmo del ensayo sobre *Renán*, Ortega escribe, casi un año después, *La teología de Renán*. El asunto tiene también relación con la historia, porque para Renán la teología y la filosofía de la historia son la misma cosa. Según Ortega, Renán miraba todas las cosas bajo la especie de lo histórico y para él, lo histórico era lo divino, lo que tiene en sí mismo su valor y su perenne justificación. Al explicar esto, compara el panteísmo de Spinoza con el de Renán. El primero de los dos filósofos decía que todo es Dios, porque Dios es el Ser infinito, el Ser sin limitación, y el Ser infinito es la Naturaleza —materia o espíritu—. Cuanto existe es natural, luego cuanto existe es una limitación, una modificación de Dios. En este sentido —advierte Ortega—, no podía Renán ser panteísta: “el siglo XVIII, el siglo de Leibniz, Newton, Hume y Kant, ha hecho imposible el trato mano a mano con nada que, siendo real, pretenda ser ilimitado y absoluto. Hoy sólo pueden hacer esto los místicos que son, por decirlo así, apaches de la divina sustancia, gente que atraca en la soledad de un éxtasis al buen Dios transeúnte”.⁴⁵

El panteísmo de Renán no podía ser como el de Spinoza, tenía que ser un panteísmo “sutilizado como era conveniente a un pensador del siglo XIX” según afirmó Ortega en el ensayo de 1909. Mientras Spinoza ve a Dios en cada cosa, el pensador francés descubre en cada cosa la potencia de Dios, es decir, la posibilidad de llegar a una perfección e integridad divinas. Por eso *Dios es la categoría del ideal* o, lo que es lo mismo, toda cosa elevada al colmo de su perfección. Esto, que según Ortega está confirmando por la riquísima variedad de dogmas religiosos, puede expresarse de muchas maneras más o menos equivalentes: lo divino es como el lugar imaginario sobre el que el hombre proyecta cuanto considera de gran valor, cuanto encuentra en sí mismo que le aparta de la bestia dignificando sus instintos; Dios es el conjunto de las acciones mejores que han cumplido los hombres; Dios es lo mejor del hombre, lo que intensifica su energía espiritual, la herencia científica y moral acumulada en la historia; Dios es la categoría de la dignidad humana, es el hombre mismo padeciendo y esforzándose en servicio de lo ideal; en una palabra, *Dios es la cultura*.⁴⁶

⁴⁵ I, 134.

⁴⁶ I, 134-135. Los libros de Renán que emplea Ortega en este ensayo son prin-

Los ejemplos que ilustran las anteriores afirmaciones son muy numerosos y no vale la pena recordarlos. Algunos de ellos, sin embargo, tienen especial interés porque conducen nuevamente el tema de la historia. Cuando se dice que Dios es el hombre mismo esforzándose en servicio del ideal, se añade que las fuerzas interiores del espíritu humano —como la Justicia, la Verdad, el Bien—, son también Dios. Ahora bien, la Justicia no es más que la serie de actos justos realizados por los hombres; la Verdad se encuentra en la historia de las matemáticas; el Bien es el proceso de renunciamientos, de generosidades y de sacrificios por el cual ha venido a madurar la Constitución política de nuestra sociedad; Dios, por lo mismo, queda disuelto en la historia de la humanidad: *Dios es inmanente al hombre*. No podían tener los estudios históricos mejores fundamentos ni mayores motivos para interesar al hombre que los que señala Renán: "Las guerras y las emigraciones de los pueblos, los cambios de los imperios, las revoluciones, los azares de la humanidad al hilo del tiempo, representan las inquietudes de un Dios que se está haciendo. La historia es la embriogenia de Dios, y, por lo tanto, una especie de teología."⁴⁷ De aquí deriva, según dice Ortega, el respeto de Renán hacia el pasado, su afán de conservar lo pasado: "Para este gran pensador-poeta es el recuerdo una de las virtudes teológicas, la más honda, donde germina la fe y arranca a volar la esperanza."

No debemos olvidar que en este ensayo Ortega ha expuesto *la teología de Renán* y no la suya y que no podemos hacerlo responsable de todas las palabras de este escrito, que es un ejemplo excelente de "beatería de la cultura". Pero tampoco podemos dejar de advertir la simpatía del expositor hacia una materia que explica sin reparos. En otros lugares hemos encontrado pensamientos afines a los aquí expuestos, presentados como convicciones personales, y aún tendremos ocasión de ver otros en los escritos posteriores.

9) La conferencia de Bilbao, *La pedagogía social como programa político*, procura plantear en términos concretos los asuntos religiosos en España. La voluntad de laicismo de Ortega se reafirma nuevamente no sólo cuando se ocupa de la escuela laica, sino también en unos ejemplos incidentales. A propósito de mostrar la dificultad de la definición del hombre, se detiene Ortega en una estampa bíblica que le sirve de ejemplo, y luego se disculpa diciendo que no hay ninguna razón para que tales temas sean patrimonio exclusivo del púlpito, que ya Hegel con su

cipalmente los *Dialogues et Fragments Philosophiques* y *L'Avenir de la Science*. La definición de Dios como categoría del ideal se encuentra en la pág. 1108 del volumen III de *Obras Completas*.

⁴⁷ I, 136.

"cristología" ha dado pruebas de la fecundidad que puede derivar de la interpretación laica de los símbolos cristianos.⁴⁸ Con esto defiende no sólo el laicismo, sino las teologías personales, es decir, las de los filósofos ajenos a la Iglesia católica que nombró en el artículo contra Menéndez y Pelayo.

Al tratar de la escuela laica, Ortega insiste nuevamente en que el laicismo es una exigencia de la pedagogía científica. Y plantea un problema: aunque "la religión es una comunidad religiosa", no deja de ser discutible el considerarla como una idea social, porque la marcha de la historia obliga a reconocer grandes poderes de socialización en la idea religiosa y al mismo tiempo muestra muchas ocasiones en que ha sido causa de graves perturbaciones de la paz. Sin entrar en cuestiones de principio, como lo hubiera hecho Cohen, por ejemplo, Ortega deja pendiente el asunto de una manera expresa. Lo que no deja pendiente y resuelve siguiendo la línea de sus maestros neokantianos es la cuestión de la Iglesia, de "la religión particularista", que le parece sin ninguna duda antisocial. La escuela confesional frente a la laica es, en consecuencia, un principio de anarquía, porque es pedagogía disociadora.⁴⁹

Se trata de dos cuestiones distintas: la de la religión en general y la de la Iglesia. La primera cuestión no interesa a Ortega esta vez, porque le preocupa demasiado el problema concreto de la Iglesia española, a ella se dirige exclusivamente hasta cuando la señala como antisocial y perturbadora de la comunidad. Este sentido muy concreto tienen las palabras siguientes: "Partíamos del problema español: hoy se disputan el porvenir nacional dos poderes espirituales: la cultura y la religión. Yo he tratado de mostráros que aquélla es socialmente más fecunda que ésta y que todo lo que la religión puede dar lo da la cultura más enérgicamente."⁵⁰

⁴⁸ I, 501.

⁴⁹ I, 510.

Cohen plantea el problema de cuál de las dos fuerzas concurrentes, la religión o el Estado, es capaz de proporcionar la verdadera totalidad, y resuelve que el particularismo es inherente al concepto de religión, mientras la religión no abandone las cosas de la fe y se reduzca al ámbito de la moralidad, dentro de los límites de la ciencia humana. *Ethik des Reinen Willens*. Introducción (pág. 61). Pero quien ha desarrollado con mayor insistencia estas ideas es Natorp, que es quien las ha llevado al campo pedagógico, precisamente a propósito de la "escuela única". En un libro de 1894, *La religión dentro de los límites de la humanidad. Un capítulo para la fundamentación de la pedagogía social*, cuya segunda edición apareció en 1908, Natorp desarrolló estos temas que también se repiten en el *Curso de pedagogía*, págs. 35 ss; y en la *Pedagogía social*, caps. XXXIII y XXXIV del Libro III.

⁵⁰ I, 511.

Renán había escrito que la ciencia sola puede resolver al hombre los problemas

Si la religión, es decir, la Iglesia española, no interviniere en la disputa por el porvenir nacional, Ortega no se vería llevado a examinar sus pretensiones. Esto es lo decisivo, aunque en el discurso se empleen términos de alcance muy general.

La parte final de la conferencia tiene un pequeño apartado que se titula *Teología social*. Ortega, que critica a los "pensadores eclesiásticos" por olvidar que la idea de Dios encuentra el máximo de reverberaciones en su "interpretación social", intenta por propia cuenta esa interpretación que ya en España había tenido defensores. Dios es, según Ortega, el cemento último entre los hombres, el que los une en sociedad. Por su parte, el individuo como tal es sólo una caricatura, en cambio en la sociedad se eleva a un precio insuperable: "el individuo se diviniza en la colectividad". ¿Qué añade a mi riqueza —se pregunta Ortega— este dije de lo individual por bella orfebrería que lleve, si poseo la infinita herencia democrática de lo general humano? De este modo Jesús parece amonestarnos suavemente: no te contentes con que sea ancho, alto y profundo tu *yo*: busca la cuarta dimensión de tu *yo*, la cual es el prójimo, el *tú*, la comunidad.⁵¹

Aquí se nos propone una nueva definición de Dios. Ortega, atento al problema social de España y entusiasmado por el aspecto social de las relaciones humanas, ve en la comunidad bien integrada el remedio de todos los males; la comunidad se convierte así en el ideal máximo, en el *lugar* en que se diviniza el individuo, es decir, en Dios mismo: "el fondo armonioso del cuadro humano sobre el cual se dibujan las siluetas individuales".

Una nueva muestra de laicismo encontramos en *Pablo Iglesias*, la nota que celebra la elección del primer diputado socialista. El elogio de Iglesias y de sus partidarios se hace a base de comparaciones místicas y de palabras del vocabulario religioso. Y el mismo Ortega advierte las razones de esto: hoy consideramos como aspiración de la democracia *hacer laica* la virtud, por tanto, es indispensable destacar a los "santos laicos" de entre las multitudes. Pablo Iglesias, como Francisco Giner de los Ríos son hombres que ejercitan "la nueva santidad, la santidad enérgica, activa, constructora política, a que ha cedido el paso la antigua santidad quietista, contemplativa, metafísica y de interna edificación".⁵²

eternos. Véase *L'Avenir de la Science*, pág. 814 de la edición citada. Véanse también las afirmaciones de las págs. 746 y 757 sobre el mismo asunto.

⁵¹ I, 511-512.

En España Pi y Margall había sostenido que "el cristianismo llevaba implícito aunque confusamente el dogma de la unidad y solidaridad humanas". Esto afirma Menéndez Pelayo en el vol. VII, pág. 334 de su *Historia de los heterodoxos españoles*. Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1951.

⁵² Citado por Iriarte, págs. 60-61.

10) *Adán en el Paraíso*, el ensayo en que el joven Ortega se propone desarrollar una visión sistemática del universo, aunque sin intenciones de rigor y exactitud, no se ocupa de la religión, que al parecer no tiene para el autor otro aspecto de interés que el político. El ensayo contiene, sin embargo, dos pasajes sobre Dios y unas frases sobre la mística.

Cuando Ortega advierte que algo de lo que viene diciendo puede ser interpretado como místico, se detiene para hacer a un lado los peligros de tal interpretación en términos poco amables para el misticismo, que así resulta confundido con la más alocada fantasía.⁵³ De tal manera que lo místico aparece como lo más opuesto a los conocimientos científicos, de la misma manera que en el kantismo y en Renán.

De los pasajes del mismo ensayo en que se habla de Dios, debemos descontar uno que es solamente un mal recurso literario, una superficial comparación entre la creación del pintor con la creación divina. Pero el otro pasaje no parece una mera manera de expresarse con elegancia, sino una interpretación personal de algunas relaciones del hombre con Dios y de las características de Dios mismo. En cambio, debemos advertir que estas explicaciones teológicas de Ortega, comparables por muchos conceptos a las "teologías modernas" defendidas en el *Catecismo para la lectura de una carta*, se presentan con tal ligereza, con tal falta de gravedad, que no pueden ser consideradas como nacidas de una firme voluntad de verdad, ni como originadas en un auténtico problema religioso. Son más bien una lejana imitación de los mitos platónicos.

"Dios, con efecto —escribe Ortega—, no es sino el nombre que damos a la capacidad de hacerse cargo de las cosas. Si Dios, por tanto, creó al hombre a su semejanza, quiere decirse que creó en él la primera capacidad para darse cuenta que hasta entonces fuera de Dios existiera. Pero el texto venerable dice *a su imagen* solamente: luego la capacidad que fue donada al hombre no coincidía exactamente con la divina original, era una aproximación a la clarividencia de Dios, una sabiduría degradada y falta de peso, un *algo así como*. Entre la capacidad de Dios y la del hombre mediaba la misma distancia que entre darse cuenta de una cosa y darse cuenta de un problema, entre percibir y saber."⁵⁴ De este párrafo sólo nos interesa destacar una definición de Dios cuyos antecedentes encontramos en *Sobre "El Santo"*. Dios se define como la sabiduría y clarividencia en el grado más alto. Podríamos añadir, como el *sujeto* de conocimiento perfecto. Una vez más, Dios se presenta, según quería Renán, como el ideal.

Dios aparece en el pensamiento de Ortega —ahora como en la conferencia de Bilbao—, visto desde el ángulo especial a que obligan los temas

⁵³ I, 477.

⁵⁴ I, 476.

tratados, y visto siempre como la suma perfección. En aquella conferencia de Bilbao Dios era el lugar de reunión de los hombres: la comunidad; ahora que se trata de presentar al hombre como sujeto de conocimiento en el sentido de los neokantianos, Dios aparece como el sujeto por excelencia.

11) En *Planeta sitibundo* Ortega sostiene un diálogo con Rubín de Cendoya, el "místico español" con aspecto de krausista que ya hace tiempo había desaparecido de sus escritos. Ahora está preocupado Cendoya, como era natural, de cuestiones políticas, y al hablar de religión ya no conserva la solemnidad de la frase e incluso se expresa irónicamente al citar una conferencia de Melquiades Álvarez en que el líder asturiano ha querido mostrar que el mundo no puede vivir sin religión.⁵⁵

Otro escrito de fecha cercana —*Shylock*—, en que Ortega toca el problema judío, nos dice que este problema no es sólo racial, no se trata nada más del odio entre las razas, sino de "la enemistad entre los dioses". Es decir, de la lucha entre las religiones. Añade el autor, además de algunas frases de contenido puramente literario sobre el dios de los judíos, un ejemplo español de lucha religiosa: un proceso inquisitorial contra un judío.⁵⁶ Al lado de esto, Ortega recomienda las lecturas de autores clásicos y emplea una comparación que es una alusión expresa de simpatía hacia el protestantismo.

De la nota sobre Valera y Campoamor titulada *Una polémica*, debemos retener algo. Se ocupa Ortega del método de la ciencia histórica siguiendo la doctrina de Strauss y de Renán, y para ilustrar sus virtudes emplea un ejemplo de la historia del cristianismo, "que muestra lo que vale no haber visto las cosas y hallarse sometido a inventarlas, a pensarlas y *construirlas racionalmente*". San Pablo no conoció a Jesús, no vio a Jesús; de segunda y tercera mano recibió noticias de los actos de su existencia, de sus operaciones taumatúrgicas y de sus sencillas palabras. Cuando haciendo vía a Damasco un vuelco de su alma candente le trajo a la fe de Jesús, ¿qué podía hacer su espíritu poderoso desparramado por la serie de noticias que de él poseía? San Pablo necesitó recoger aquellos como miembros dispersos del divinal sujeto, y reconstruir con ellos la figura de Jesús. Como no lo había visto, necesitaba figurárselo. Los demás apóstoles con tornar los ojos a su propia memoria, les bastaba para ver al Jesús real que caminaba entre sus recuerdos benigno y dulcifluo. A San Pablo, por el contrario, no se le presentaba espontáneamente, tuvo él que hacérselo, tuvo que pensarla. De recordar a Jesús como San Pedro, a pensar a Jesús como San Pablo, va nada menos que la teología. San Pablo fue el primer teólogo; es decir, el primer hombre que del

⁵⁵ I, 152-153.

⁵⁶ I, 518.

Jesús real, concreto, individualizado, habitante de tal pueblo, con acento y costumbres genuinas, hizo un Jesús, posible, racional, apto, por tanto, para que los hombres todos, y no sólo los judíos, pudieran ingresar en la nueva fe. En términos filosóficos San Pablo *objetiva* a Jesús. Se me dirá que, en el camino de Damasco, Jesús se reveló a San Pablo. Ciento; camino de Damasco llegó a madurar la labor reconstructiva, que tiempo hacía ocupaba la mente del apóstol, y allá, cerca de Dáreya, a la hora de un mediodía, consiguió elevar los datos sueltos a la unidad de un carácter, y, súbitamente, se le reveló Jesús en la perfección de su ser. ¿Qué dignidad añade a la revelación el hecho físico de ver una luz entre dos cirrocúmulos?''⁵⁷

El ejemplo acabado de citar es una clara equiparación de los métodos del teólogo con los del historiador, que hemos estudiado en el capítulo VII. La tarea del teólogo es también una construcción racional, una objetivación, como dice Ortega en las palabras que hemos subrayado del texto. También la teología, como la Historia, no puede trabajar sobre los datos vividos o percibidos directamente por el teólogo, porque lo así obtenido conserva las cualidades de la percepción, la nota presente de lo intuido, lo cual, al parecer, es un estorbo grave para la operación mental de crear las cosas totalmente. Esta operación, consiste propiamente en reconstruir, o más bien, en hacer pasar una realidad concreta, un conjunto de datos genuinos e individualizados, a una unidad, a una realidad racional que es, en último término, una creación del objeto. Esta rigurosa actividad racional que es la teología es tan ajena a cualquiera realidad sobrenatural y a cualquier actitud mística como pueda serlo la ciencia histórica, aunque reciba el nombre de *revelación*, que tiene el significado "laico" que ya Renán le había dado en coyuntura parecida.

Frente a estas consideraciones sobre la teología, construcción rigurosamente racional, no pierde Ortega la ocasión que se presenta de hacer una despectiva alusión al "misticismo" de Campoamor; ni de protestar contra una opinión de Valera, que ejercitando una "crítica de rebajamiento" contra la metafísica, la considera tan sólo como "una religión más clarificada y un lujo que sólo conviene que gasten los ricos".⁵⁸

12) Otro pequeño ensayo de 1910 se ocupa de la Iglesia española. Se trata de *Al margen del libro A. M. D. G.*, un comentario a la novela de Ramón Pérez de Ayala que Ortega aprovecha para referir sus recuerdos

⁵⁷ I, 156-157.

Sobre Strauss y Renán, véase *El problema del conocimiento* de Cassirer, ya citado, pág. 426.

El libro de Renán a que se alude en el texto es *Essais de Morale de Critique*. Véase pág. 107 de la edición citada.

⁵⁸ I, 162.

infantiles en el colegio de jesuítas de Miraflores de Palo, y de paso enjuiciar duramente los procedimientos pedagógicos de los jesuítas que, nos dice, conducen a la desmoralización, inutilizan para la esperanza y llevan a una desconfianza original, a un desdén apriorístico ante los demás hombres que no se detiene siquiera ante la idea de la fraternidad humana. La acusación es grave, porque según el autor, los jesuítas han educado a los hijos de las familias españolas que viven en mayor holgura; de allí tenían que haber salido los hombres constructores de la cultura nacional y reformadores del ambiente público. Pero no han salido: "los jesuítas los han inutilizado *ad majorem Dei gloriam*". Por esto concluye Ortega que en el libro de Ayala, a pesar de ser, en todo lo importante "de una gran exactitud", hay un grave olvido: no haber hecho constar que el vicio radical de los jesuítas, y especialmente de los jesuítas españoles, es sencillamente la ignorancia. Esta razón meramente administrativa le hace decir que sería deseable la *supresión* de los colegios jesuíticos.⁵⁹

Ahora como en otras ocasiones, Ortega no hace generalizaciones, sino que se refiere con toda claridad a los jesuítas españoles y sitúa la cuestión en estrecha relación con los problemas de España señalando las consecuencias en la educación de las clases medias españolas.

Una alusión contra el místico se encuentra en *Vejámen del orador*. En esta nota defiende Ortega al orador, al hombre que se hace cargo de las circunstancias, porque lo contrario es, según él, característico de la locura: "El demente proyecta al exterior con violencia espasmódica su concepción alucinada, sin intentar previamente corregirla con la visión de las cosas que le rodean. El loco, o su hermano menor el místico, verdaderamente sólo se preocupa de hallarse concorde consigo mismo."⁶⁰

Otro pensamiento aislado sobre la fe, se encuentra en *Observaciones*, un ensayo de 1911. Ortega hace aquí el elogio del siglo XVIII, el siglo de la razón y del progreso, en el cual se alcanzó "la declaración del poder hegemónico de la ciencia, sublime a toda fe —la fe es el pensamiento oscuro; tal vez un mal pensamiento;—"⁶¹ Las palabras puestas entre comillas no necesitan comentarios, postulan con toda claridad la superioridad de la razón, lo cual no puede ser para nosotros ninguna sorpresa, y definen la fe con vocablos de sentido transparente en que tal vez importa más acentuar la inferioridad de la fe que encerrarla en una fórmula precisa.

⁵⁹ I, 527-528.

Debemos recordar que los ataques de Renán contra la enseñanza de los jesuítas no eran menos duros. Véase la pág. 97 de *La Réforme intellectuelle et morale*.

⁶⁰ I, 555.

⁶¹ I, 166.

5. LA RELIGIOSIDAD ESPAÑOLA. CIENCIA
Y MITO. ÚLTIMAS INDECISIONES

13) Los temas que estudiamos en este capítulo se van haciendo cada vez menos frecuentes en los escritos de estos años, y se encuentran siempre al margen de otros asuntos. Además, salvo en dos ocasiones, lo que hallaremos son solamente frases incidentales que nada nuevo añaden, afirmaciones para comparar temas completamente ajenos y otras cosas de escaso valor. Una de las dos ocasiones en que hallamos algo de mayor interés sobre nuestro tema, se presenta en el ensayo titulado *Arte de este mundo y del otro*.

Ya sabemos que en este ensayo Ortega expone a Worringer en muchos pasajes, aunque sin aceptar en todo caso sus opiniones. Sin embargo, presenta algunos pensamientos sin advertir su disentimiento y en forma que garantiza su adhesión. Así sucede cuando repite las ideas de Schmarsow —citadas a su vez por Worringer—, sobre arte y religión. Schmarsow considera que el arte es, como la religión y como la ciencia, una operación espiritual necesaria, una explicación habida entre el hombre y el mundo. Por eso la historia del arte debe transformarse en una historia del sentimiento cósmico y como tal convertirse en equivalente de la historia de la religión.⁶² La prueba de que el autor acepta esto es que un poco más adelante se propone buscar "la emoción española ante el mundo", para justificar la existencia de un nuevo tipo cultural: el hombre mediterráneo.

En esta búsqueda Ortega compara al español, hombre sin imaginación y con sensibilidad para las cosas reales, para lo concreto y material, con el hombre gótico y con su arte. De las catedrales góticas nos dice, por ejemplo, que tienen a la religión como un hecho sustantivo, que niega la vida y este mundo y construye sobre ellos otro universo que ella misma se imagina orgullosamente. Frente a esto, el escritor recuerda un viaje a Sigüenza y habla de la catedral haciendo una interpretación del espíritu con que fue edificada y comparándola al *Cantar del Mío Cid* con estas palabras: "Ambos son hijos de una misma espiritualidad atenida a lo que se ve y se palpa. Ambas, religión y poesía, son aquí grávidas, terrenas, afirmadoras de este mundo. El otro mundo se hace en ellas presente de una manera humilde y simple, como rayico de sol que baja a iluminar las cosas mismas de este mundo y las acaricia y las hermosea y pone en ellas iridiscencias y un poco de esplendor. Uno y otro, templo y cantar, se contentan circunscribiendo un trozo de vida. La religión y la poesía no pretende en ellas suplantar esa vida, sino que la sirven y

⁶² I, 191.

diaconizan. ¿No es esto discreto? La religión y la poesía son para la vida.”⁶³

Las diferencias de las catedrales revelan las diferencias más profundas de las dos formas de cultura, de las dos actitudes ante el universo. Naturalmente, Ortega se pone del lado de aquella actitud que hace a la religión grávida y terrena, afirmadora de este mundo y habla en nombre del Sur de Europa: “Prefiero la honrada pesadumbre románica, dice el hombre del Sur. Ese misticismo, esa suplantación de este mundo por otro me pone en sospechas. Unido a un gran respeto y a un fervor hacia la idea religiosa, hay en mí una suspicacia y una antipatía radicales hacia el misticismo, hacia el temperamento confusionario, que me impiden encontrarle justificación dondequiera que se presente. Siempre me parece descubrir en él la intervención de la chifladura o de la mistificación.”⁶⁴

La confesión sobre las propias simpatías no presenta ninguna novedad, pero nos da la oportunidad de recordar sus motivos. Si en la enemistad de Ortega para con la Iglesia pesan más los motivos políticos que los propiamente religiosos, en la antipatía hacia el misticismo podemos asegurar que actúan sobre todo convicciones filosóficas, que le llevan a preferir en todos los casos una religión sin trascendencia. En este mismo ensayo, el escritor que tan respetuoso se muestra de “la idea religiosa”, tropieza varias veces con los argumentos de Worringer sobre el misticismo gótico y el conocimiento “instintivo” y con la metafísica de Schopenhauer que da fundamento a lo anterior. Todo ese falso saber que es para Ortega una absurda pretensión, es misticismo, “porque eso es misticismo: suponer que podemos aproximarnos a la verdad por medios más perfectos que el conocimiento”.⁶⁵

Pensamientos semejantes se encuentran en otro ensayo de fecha cercana —*Problemas culturales*—, a propósito de los idiomas y de la expresión. Ortega previene al lector contra los que dicen que lo más valioso del hombre es inexpresable: “eso es una viejísima mentira de los místicos y los confusionarios enemigos del hombre”. No pierde ocasión de ejercitar sus armas contra el misticismo, en este caso, apoyado en una idea del hombre que ya hemos estudiado, llega al extremo de acusar de infrahumanas las actitudes religiosas que no siguen el camino de la

⁶³ I, 188-189.

Unos renglones antes ha hecho Ortega la descripción de la catedral que termina así: “Posee aquel terreno un relieve tan rico de planos, que, a la luz temblorosa del amanecer, tomaba una ondulación de mar potente, y la catedral, toda oliveña y rosa, me parecía una nave que sobre aquel mar castizo venía a traerme la tradición religiosa de mi raza condensada en el viril de su tabernáculo.”

⁶⁴ I, 189.

⁶⁵ I, 198-199.

teología, sino de la mística, porque dicen poder alcanzar una realidad inefable.⁶⁶

En *Una respuesta a una pregunta*, escribe Ortega contra "el fanatismo español", un aspecto del problema religioso que apenas había tocado hasta ahora. Al recordar el esfuerzo de los krausistas para acercar culturalmente España a Alemania, dice que tal esfuerzo no tuvo frutos porque "nuestro catolicismo" acertó a ver en él la declaración del fracaso de la cultura hispánica y, junto con el fanatismo casticista, se propuso mostrar la continuidad de la historia cultural española para impedir que se vieran la necesidad de ir a buscar fuera orientación y disciplina.⁶⁷ Por tanto, Ortega no se opone exclusivamente al fanatismo español —al religioso y al casticista—, sino que insinúa que son falsas las pretensiones del catolicismo como poder constructor de pueblos.

14) Siguiendo las ideas de Cohen, Ortega toca muy de paso el problema de la relación entre la ciencia y el mito en *Psicoanálisis, ciencia problemática*. No se trata propiamente de la religión, sino del mito en su más amplia significación, cuyas características coinciden en buena parte con las que definen al mundo de lo verosímil en el ensayo sobre *Renán*. Para Cohen, como para Ortega, la ciencia procede del mito, que es un elemento espiritual "intermedio", un resultado semi-informe de la conciencia, "que no se ha libertado suficientemente del empirismo sensitivo ni de la tonalidad afectiva y sentimental de todo lo que en nosotros es espontáneo".⁶⁸

Del mismo año de 1911 son dos pequeños escritos que fueron recogidos más tarde en "El espectador", *Tres cuadros del vino* y *Tierras de Castilla*. La intención del primero es descubrir en tres cuadros famosos, a través de la interpretación que hacen del tema del vino, cuál es la disposición radical del ánimo de cada una de las épocas en que fueron pintados. Y, naturalmente, Ortega no puede prescindir de la concepción de Dios en las respectivas épocas. Por eso se detiene a decirnos del hombre antiguo que: tenía ante sí el cosmos vivo, articulado y sin escisiones,

⁶⁶ I, 540.

⁶⁷ I, 212.

Otros escritos de fecha cercana contienen frases sin importancia: *Alemán, latín y griego*, por ejemplo, tiene una confesión de antipatía hacia "la patética protestante" de muy dudoso valor (I, 209). En *La Gioconda* (I, 550) y en *Del realismo en pintura* (I, 561), hay unas frases sobre Dios de valor puramente literario.

⁶⁸ I, 217-218.

De esto nos hemos ocupado más detenidamente en el núm. 12 del cap. IV. En el mismo ensayo dice Ortega: "ya veremos cómo no es la menor objeción que a la psicoanálisis puede hacerse considerarla como una justificación científica del confesionario" (I, 225). Pero la objeción no tiene desarrollo. La acusación queda sin que podamos saber la gravedad de la falta.

no distinguía lo material de lo espiritual y en todas partes veía poderes elementales y divinos. En aquel mundo de una sola pieza era el vino un dios.⁶⁹ Del Renacimiento dice que siente la incógnita de la existencia de manera diversa a la Edad Media, y niega la dualidad enemiga del cuerpo y el espíritu en busca de una nueva unidad: la materia puede alcanzar un ritmo, que es el espíritu. En la *Bacanal* de Tiziano los personajes de carne y hueso llegan, por mera intensificación de sus energías naturales, a la unión con el cosmos, a la intuición infinita, patrimonio de la divinidad.⁷⁰ Al hablar de la *Bacanal* de Poussin, Ortega se refiere a la Época Moderna y al Romanticismo y escribe: ha pasado el Renacimiento como pasa una bacanal humana, sus promesas optimistas no se cumplieron y los pueblos occidentales llevan una vida áspera y exenta de poesía que los conduce al misticismo y al racionalismo. Poussin es un romántico de la mitología clásica, pinta seres divinos dotados de una vida inextinguible, para quienes la bacanal no es una fiesta, sino la vida normal. Esta aproximación entre dios y la bestia tiene la intención melancólica característica del romanticismo, es una invitación equívoca y poco reconfortante; pero Poussin al menos asegura que hay dioses.⁷¹ Por fin, se ocupa Ortega de Velázquez, "nuestro pintor", el hombre que ha preparado el camino para "nuestra edad, exenta de dioses; edad administrativa en que, en vez de Dionysos, hablamos de alcoholismo". Con Velázquez la bacanal desciende a borrachera y se convierte en una negación y una burla de los dioses. El estado de espíritu que esto revela, la burla de toda mitología y el materialismo, aparece a lo largo de toda la obra de Velázquez. "Tiziano y Poussin son cada cual a su modo temperamentos religiosos, sienten lo que Goethe sentía: *devoción a la Naturaleza*. Velázquez es un gigante ateo, un colosal impío. Con su pincel arroja a los dioses como a escobazos. En su bacanal, no sólo no hay un Baco, sino que hay un sinvergüenza representando a Baco."⁷²

Hasta aquí la interpretación orteguiana de los tres cuadros del vino. Nos interesa ver en ella algo así como la historia de la idea de Dios, aunque trazada con inmensas lagunas, desde el hombre antiguo hasta nuestra edad materialista y atea. Aquí hay que advertir que Ortega no se doblega al gusto de la edad, no acepta ni al materialista ni al ateo y ve en ellos una limitación. Al preguntarse por la justificación del materialismo, responde con unas ideas —para nosotros ya conocidas—, que presentan la clara huella del pensamiento de Renán casi con la exactitud de una cita: "porque vengamos a cuentas —escribe Ortega—: ¿qué cosas

⁶⁹ II, 50.

⁷⁰ II, 53.

⁷¹ II, 54-55.

⁷² II, 55-56.

son los dioses? ¿Qué han simbolizado los hombres en los dioses? El tema es grave y difícil. Forzándolo podíamos decir: los dioses son el sentido superior que las cosas poseen si se les mira en conexión unas con otras. Así Marte es lo mejor de la guerra: la gallardía, la entereza, la reciedad del cuerpo. Así Venus es lo mejor de la expansión sexual: lo deseable, lo bello, lo suave y blando, el eterno femenino. Baco es lo mejor de la sobreexcitación fisiológica: el ímpetu, el amor a los campos y a los animales, la profunda hermandad de todos los seres vivos, los bienhadados placeres que a la misera humanidad ofrece la fantasía. Los dioses son lo mejor de nosotros mismos que, una vez aislados de lo vulgar y peor, toma una apariencia personal.

"Decir que no hay dioses es decir que las cosas no tienen, además de su constitución material, el aroma, el nimbo de una significación ideal, de un sentido. Es decir, que la vida no tiene sentido, que las cosas carecen de conexión."⁷³

La concepción de Dios como el ideal y la consideración de las cosas como potencia de Dios se presentan, como en Renán, con toda claridad. Ni siquiera falta la alusión a la *conexión* y unidad de las cosas que descubre el panteísmo. Esta teología de Ortega está muy alejada del materialismo ateo de Velázquez y, por supuesto, de la religiosidad primitiva y de la del romanticismo tal y como el propio Ortega las ha expuesto; pero está menos alejada de la visión renacentista del mundo que nos ha descrito a propósito del cuadro de Tiziano.

El otro escrito de este año es *Tierras de Castilla*, un conjunto de páginas sobre el paisaje español que firma Rubín de Cendoya, el "místico" que sirve a Ortega de escudo literario. Este personaje se detiene frente a la catedral de Sigüenza que, como la de Ávila es, a la vez que catedral, castillo guerrero que hace dudar sobre qué preocupaba más a sus constructores: si ganar el cielo o no perder la tierra. "Esta indecisión —confiesa Ortega a través de Cendoya— a que me invita el par de torres bárbaras que ahora veo coronar el municipio seguntino es muy de mi sabor. Vivimos entre antítesis: la religión se opone a la ciencia, la virtud al placer, la sensibilidad fina al buen vivir espontáneo, la idea a la mujer, el arte al pensamiento... ¡Prolongada, insistente tragedia! Sí, tragedia: porque preferir supone reconocer ambos términos sometidos a elección como bienes, como valores positivos. Y aunque elijamos lo que nos parece mejor, siempre dejamos en nuestra apetencia un hueco que debió llenarse con aquel otro bien pospuesto."⁷⁴

Pero ¿otra vez duda Ortega entre la religión y la ciencia? ¿Se pregunta en este caso por la ciencia y la religión como problemas políticos,

⁷³ II, 55-56.

⁷⁴ II, 43-44.

o se ocupa del conflicto entre el dogma y el saber científico? Mucho más probable parece que atiende a este conflicto entre el saber y el dogma, y evidentemente ve entre ellos una antítesis difícil de resolver. No obstante, declara que no debemos renunciar a nada, sino gozar de lo *uno y de lo otro*; que si hasta ahora no se han resuelto las antítesis, cada hombre debe pensar que él es el llamado a resolverlas.⁷⁵

El último ensayo de "mocedades" que trata los temas de este capítulo es este pequeño viaje por tierras españolas. En él nos confiesa Ortega sus indecisiones frente al problema de la religión que había venido tratando de una manera firme y resuelta. ¿Qué significa esta nueva indecisión y esa confianza en ser el llamado a resolver las antítesis? No lo sabemos. Aumenta la dificultad el hecho de que Ortega se exprese a través de un personaje ficticio, encargado en otras ocasiones de exponer sus opiniones menos seguras y sus ideas más discutibles.

X. EL SER. LA REALIDAD. LAS COSAS

1. PRIMERAS IMÁGENES METAFÍSICAS

1) Los temas de este capítulo encierran dificultades mucho mayores que las presentadas por los asuntos antes estudiados. Ahora se trata de temas de los cuales no es fácil ocuparse en artículos periodísticos o en ensayos de ocasión; las características de estos géneros obligan a plantear los problemas sin rigor y a resolverlos de modo incompleto. Sólo excepcionalmente Ortega se ha ocupado de verdad con estos problemas de filosofía en el sentido más estricto, en los escritos de "mocedades". Casi siempre encontraremos afirmaciones ocasionales que no son fáciles de disponer orgánicamente.¹

En el primer ensayo, *Glosas*, hallamos algunas afirmaciones sobre "las cosas". Ortega nos dice cómo debemos comportarnos frente a las cosas para conocerlas y juzgarlas, y nos dice también que las cosas y las ideas viven una vida de segunda potencia que se apoya en la vida de los hombres.² Todo se refiere muy claramente a *las cosas humanas*, a las realidades creadas por los hombres. Estas cosas se distinguen de los individuos que son sus creadores y de "los hechos", que son las puras acciones humanas.

Con mayor vaguedad emplea Ortega el mismo concepto en una de sus cartas a Unamuno dos años más tarde. También ahora dice cómo debemos comportarnos frente a las cosas y aboga por una actitud cautelosa y sabia, condenando la inocencia agresiva de Maeztu.³ Pero ahora no se trata de las cosas como creaciones humanas, sino, en el sentido más amplio, de *la realidad*.

Algo de mayor interés encontramos en un artículo de 1906 titulado *La ciencia romántica*. En este escrito Ortega expresa su opinión sobre las maneras de mirar las cosas y considera que el punto de vista nacional está fundado en algunas consideraciones que delatan la influencia de Natorp. "El individuo —afirma Ortega— no ha existido nunca: es una

¹ Como lo ha hecho, por ejemplo, García Bacca con los escritos orteguianos de los períodos de madurez, en la brillante exposición de la teoría ontológica de Ortega en su libro: *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*. Publicaciones del Ministerio de Educación Nacional de Venezuela, Imprenta Nacional, Caracas, 1947. Véase el ensayo sobre Ortega en el Volumen II, especialmente las páginas 75 ss.

² I, 13 y 16.

³ Citado por Unamuno. *Ensayos*, Vol. I, pág. 545.

abstracción. La humanidad no existe todavía: es un ideal. En tanto que vamos y venimos, la única realidad es la nación, nuestra nación.”⁴

Con estas palabras, Ortega distingue entre las falsas formas de existir, o más bien entre lo que no ha existido nunca y lo que no existe todavía, y la verdadera existencia que llama la “única realidad”. La palabra realidad tiene a su vez un sentido muy preciso, se refiere a una cierta realidad que, aunque se presente como la única, es más bien la realidad fundamental. Estos pensamientos no tienen, sin embargo, ningún desarrollo. Son empleados como una justificación dogmática de la tarea que ocupa efectivamente el centro del escrito. El ensayo concluye con unas palabras que suponen una cierta idea de lo que el español *es* y admiten la posibilidad de que sea cambiado.⁵ En otro lugar hemos recogido todas las afirmaciones acerca de este asunto y no será necesario volver sobre ellas. Baste recordar que esos ciertos modos de ser que Ortega considera como esencialmente españoles, no son otra cosa que rasgos del carácter del hombre español.

Las fuentecitas de Nuremberga, un pequeño ensayo de fecha muy cercana al anterior, contiene dos pasajes en que debemos detenernos. En el primero de ellos, Ortega recuerda los pensamientos de un naturalista francés —M. Quinton—, según el cual, en la lucha por la existencia no resulta vencedor el tipo mejor adaptado al medio, sino, por el contrario, el que puede perdurar tal y como es a través de los medios que se modifican. “De esta suerte —escribe Ortega—, el retablo maravilloso de la lucha por la existencia vendría a transformarse en el retablo maravilloso de la lucha por la consistencia.”⁶ Pero los términos empleados en el trozo citado no tienen realmente valor filosófico. La palabra *existencia* se emplea como sinónimo de vida en el sentido biológico y *consistencia*, en cambio, no quiere decir más que lo que significa en el lenguaje corriente: duración, estabilidad, solidez.

En el otro pasaje Ortega hace el elogio del ideal y del idealismo, y advierte que el idealismo que defiende no es hostil a lo real, sino lo contrario: “Idealismo es aquel amor tan ferviente a la realidad, que adentramos ésta en nosotros, y en lo más íntimo quilitificada nos da un humor de quintaesencia que al correr de arteria en arteria y vena en vena nos mueve a ver todo como divinamente adobado y nos hace sentir un aroma trascendente de las cosas.”⁷ Se trata simplemente de frases literarias y vagas que, sin embargo, no ocultan las ideas kantianas del joven autor

⁴ I, 39.

⁵ I, 43.

⁶ Ortega y Gasset: *Mocedades*, pág. 20.

⁷ *Mocedades*, pág. 24.

sobre la realidad, con todo y que no representan de ninguna manera su expresión cabal.

2) Un escrito importante para nuestro tema es *Moralejas*, el ensayo de crítica literaria destinado a pedir a los poetas españoles una poesía de contenido metafísico o, por lo menos, nacional. La petición se funda en algunas ideas de Schopenhauer, que ya hemos estudiado, que conceden al arte la capacidad de levantar al hombre hasta esa "conciencia mejor" en que dejamos de ser individuos y contemplamos sólo los amplios e inmutables estados del alma universal.⁸ Pero Ortega no se solidariza con las ideas de Schopenhauer que le parecen una equívoca concepción filosófica del arte, demasiado vaga y remota.

Rechazar las ideas de Schopenhauer es algo que parece muy prudente; y encontrar en la poesía una fuerza nacional, como lo hace Ortega, es perfectamente consecuente con aquellas ideas de *Ciencia romántica* sobre la "única realidad" que es la nación. Pero en la página siguiente, con frases no menos vagas y remotas —que tienen también su origen en Schopenhauer— el autor nos habla de: "las realidades perennes, es decir, las ansias, las pasiones cardinales del vivir del universo", o de otro modo: "las grandes corrientes de subsuelo que enlazan y animan todos los seres".⁹

Las últimas palabras dan a la concepción un toque de panteísmo que luego se declara abiertamente al tratar del Dolor, la suma realidad, que no es "el momentáneo y archiindividual, sino un dolor sobre el que gravita la vida toda del individuo. Porque sobre la totalidad de una vida, con su nacimiento y su muerte, gravita a la vez, forzosamente, en más remota esfera, el doliente corazón silencioso del Uno-Todo".¹⁰

Es la primera vez, aunque no la última, que en busca de fundamentos para explicar los problemas del arte, Ortega tiene que referirse a las cuestiones más radicales de la filosofía. Lo aquí expuesto es un conjunto de imágenes que en último término tienen un contenido religioso y específicamente panteísta, difícil de traducir a conceptos. Pero a pesar de ser todo lo vago y equívoco que se quiera, constituye un intento de explicación metafísica del arte, una metafísica de la vida.

La última parte del ensayo está a cargo de Rubín de Cendoya. Explica primero la imposibilidad de tener una relación íntima con la naturaleza, porque los hombres se han venido apartando de ella al humanizarla. El hombre primitivo podía poner nombres a las cosas y no había dado

⁸ I, 50.

Sobre esto debe verse el núm. 2 del cap. V y el núm. 2 del cap. IX, así como los textos de Schopenhauer y de Renán allí citados.

⁹ I, 51.

¹⁰ I, 52.

Véase el núm. 3 del cap. VI.

muerte a la naturaleza deformándola con su preocupación científica y embotando las místicas sugerencias de las cosas.¹¹

2. ¡SALVÉMONOS EN LAS COSAS! LOS OBJETOS. LAS DIVISIONES DE LA REALIDAD

3) Hasta el año de 1908 en *Sobre "El santo"*, no encontramos nada de los temas que vamos estudiando. Cuando Ortega compara "el sentido religioso" con los sentidos corporales, concede a los sujetos la capacidad de *crear* realidades: el tacto crea el mundo de los colores; el olfato el de los aromas; y el sentido religioso crea un mundo de "realidades religiosas". Y añade que sublimando toda cosa hasta su última determinación, llega un instante en que la ciencia acaba sin acabar la cosa: este "núcleo trascientífico de las cosas es su religiosidad".¹²

Lo que nos importa hacer destacar de estas afirmaciones, no es tanto aquello que queda del lado del sujeto, las facultades, los sentidos y su capacidad creadora, sino precisamente las realidades creadas. Resulta que la corporeidad, el color, la superficie, la belleza y la religiosidad... de las cosas, son literalmente creaciones del sujeto. Pero no se nos dice que el sujeto pueda crear las cosas mismas. Todo parece implicar una distinción fundamental entre las cosas mismas y sus determinaciones, ciertas realidades pertenecientes a las cosas. Esta distinción no tiene ningún desarrollo, ni siquiera es expresa en el ensayo que estudiamos, pero es conveniente anotarla. En cuanto a lo que Ortega nos dice sobre la religiosidad, ya sabemos que se trata de un pensamiento de Renán. Pero ahora encontramos que la perfección ideal de cada cosa constituye verdaderamente una realidad, "un mundo más allá de realidades religiosas".

En *El sobrehombre*, en que Ortega comenta un libro de Simmel, repite algunos pensamientos ya conocidos por nosotros por haber sido expuestos en un ensayo anterior. Uno de esos pensamientos se presenta ahora como ajeno, como una creación del siglo XIX, la noción cuantitativa de "humanidad" que se expresa así: "El individuo no existe realmente: es el punto imaginario donde se cruzan los hilos sociales. Los cuerpos se componen de átomos, pero los átomos son elementos hipotéticos, ficticios: en la realidad sólo hay cuerpos, es decir, compuestos; lo simple es sólo un pensamiento. Sólo es real la sociedad; el individuo es un fantasma como el átomo."¹³

Y no sólo se presenta lo anterior como una creación del siglo XIX, sino

¹¹ I, 56-57.

¹² I, 426.

¹³ I, 93.

que a continuación se expone la noción cualitativa e intensa de humanidad que Nietzsche sostuvo y que, al parecer, recibe la adhesión de Ortega. Lo que ahora se corrige con palabras de Nietzsche sirvió de justificación al ensayo *Ciencia romántica* que estudiamos en páginas anteriores.

Algo de mayor interés encontramos en *Asamblea para el progreso de las ciencias*. Ortega se propone hallar la definición de Europa, y una vez que establece que la realidad europea nace con Sócrates, se detiene a aclarar que no se trata del individuo cuya biografía nos es conocida, sino de algo más exacto: "la cosa, el objeto Sócrates". Cuando Ortega nos habla de la "realidad europea", sabemos que se refiere a un tipo de realidad humana, histórico-social. Y cuando habla de la "cosa" Sócrates, como lo opuesto a individuo descubrimos de inmediato que el concepto cosa está empleado como sinónimo de objeto. Lo individual es —según el autor— inasible, no puede ser conocido. Podremos presentirlo, suponerlo o adivinarlo, pero nunca conocerlo estrictamente. Frente al individuo, Ortega coloca el objeto como lo cognoscible por excelencia, y en este sentido es en el que recomienda a los españoles someterse a "la disciplina de los objetos", de "lo que se halla fuera de nosotros" y es por eso mismo más firme y seguro que lo que procede de nuestras cambiantes preocupaciones personales. La objetividad que puede corregir el ánimo de los españoles es la objetividad científica. Trabajar en la ciencia, eso quiere decir para Ortega: "*salvémonos en las cosas*".¹⁴

Algunas notas, uno de los escritos de la polémica contra Maeztu, contiene algo que debemos registrar. Las consideraciones sobre la cultura que se encuentran en este ensayo, permiten ver con claridad que con esta palabra se designa una cierta porción de objetos que se opone a otro mundo llamado del salvajismo.¹⁵ Sobre esta clasificación, que revela la influencia del idealismo, Ortega volverá más detenidamente en escritos posteriores. El tema de la cultura fue explorado en el capítulo. III y eso nos dispensará de hacer aquí repeticiones, sólo nos detendremos a registrar los casos en que se presenta como división de la realidad, como parte en una clasificación de objetos.

En el mismo ensayo se encuentran otras claras huellas del idealismo alemán: la identificación del universo con su verdad, del sistema del mundo con la realidad del cosmos; y el desprecio por "la ruda metafísica de las causas finales".¹⁶

4) La Introducción de Renán, el ensayo de 1909, repite observaciones que ya hemos encontrado: por ejemplo, la oposición entre sujeto y objeto, entre individuo y cosa. Ya sabemos que lo que efectivamente opone Or-

¹⁴ I, 101-102.

¹⁵ I, 112.

¹⁶ I, 114-115.

tega es lo objetivo, en el sentido de científicamente objetivo, con lo subjetivo, que aparece entonces como lo individual y caprichoso. Y en todas estas frases el joven autor emplea como sinónimos: subjetividad, persona e individuo, por una parte; y por otra identifica cosa con verdad científica, con objetividad, exactamente igual que en el escrito titulado *Asamblea para el progreso de las ciencias* en que recomendaba a los españoles salvarse en las cosas. Ahora insiste nuevamente resumiendo el asunto con estas palabras: "Lo objetivo es lo verdadero y ha de interesarnos antes que nada: los hombres que hayan logrado henchir más su espíritu de cosas, habrán de ser puestos en los lugares excelsos de la jerarquía humana. Ellos serán los genios, los clásicos, los modelos que nos empujen a salvarnos en las cosas, como en unas tablas, del naufragio íntimo. La modestia y la calma supremas, la gran paciencia que las cosas tienen nos ofrecen una disciplina incomparable que debemos seguir; hospedémoslas en nuestros aposentos espirituales, cerremos con ellas trato de profundidad amistosa. Abracémonos a las hermanas cosas, nuestras maestras: ellas son las virtuosas, las verdaderas, las eternas. Lo subjetivo e íntimo es, en cambio, perecedero, equívoco y, a la postre, sin valor."¹⁷

En las frases citadas se ve muy bien como lo que en Natorp es una afirmación puramente teórica, se convierte en manos de Ortega en un imperativo moral. Empleando pensamientos que sirven de fundamento a un sistema de pedagogía, se pide a los españoles una conducta: la imitación de las cosas.

Explica Ortega con ejemplos, que tampoco faltan en Natorp, el exacto significado de la palabra *cosa* diciendo: "cuando hablo de cosas, quiero decir ley, orden, prescripción superior a nosotros, que no somos legisladores, sino legislados. Pero entendámonos: esa ley no necesita ser físico-matemática; el gran poeta y el gran pintor son, asimismo, humildes y fervientes siervos de lo objetivo".¹⁸

La interpretación que hemos hecho del concepto *cosa* es, pues, bastante fiel, pero es indispensable ampliar su extensión a otras actividades humanas que no son la ciencia: la literatura y el arte. También en estos campos la objetividad existe y se impone al individuo.

Para justificar el exacto significado del concepto, Ortega recuerda el sentido vulgar de la palabra *cosa*. En España, nos dice, solemos decir

¹⁷ I, 440-441.

Estas ideas tienen su origen en Natorp. En la *Pedagogía social*, este autor distingue claramente los tres grados de la actividad de la voluntad y señala sus respectivos objetos como otros tantos grados de la representación empírica; lo mismo el instinto que la voluntad racional se entregan a objetos, ya sea la simple representación o la representación objetivada metódicamente y científicamente fundada. Véase especialmente el cap. VII del Libro I.

¹⁸ I, 441.

cuando algo es muy bueno: "esto es una gran cosa". Y agrega: "tal vez en el dicho vulgar vaya incluida una profunda sospecha teológica, según la cual la Gran Cosa por excelencia sería Dios. Pero la absoluta objetividad significa una meta infinitamente remota, a la que sólo podemos aproximarnos, sin toparla nunca".¹⁹

Las palabras citadas son bastante claras por sí mismas. Y no contradice en nada al imperativo de la objetividad, el reconocimiento de que el alcanzarla en un sentido absoluto implique —muy kantianamente—, una tarea infinita. Pero a pesar de la detenida aclaración sobre el significado del concepto *cosa*, Ortega no se cuida a lo largo del ensayo de emplearlo siempre en el mismo sentido, y muchas veces aparece la misma palabra en su acepción corriente, designando un grupo de objetos que también se llaman materiales o naturales, o simplemente designando cualquier objeto, cualquier "trozo de la realidad".

Uno de los pasajes del ensayo expone el panteísmo de Spinoza y lo presenta como una filosofía del ennoblecimiento de las cosas, que es capaz de transformar por la imaginación a las cosas escuetas y triviales y elevarlas a una vida más noble: la simbólica. Las cosas "tal y como son", no merecen aprecio, pero transformadas por el panteísmo se convierten en símbolos del espíritu.²⁰ Todo esto implica realmente una nueva división de la realidad en dos porciones que la agotan completamente: la materia —las cosas en sentido vulgar— y el espíritu.

Ya sabemos que estas ideas que Ortega expone a nombre de Spinoza y Renán, se convierten en buena medida en convicciones propias y reaparecen en sus trabajos más personales con más o menos modificaciones.

En la exposición de la "teoría de lo verosímil", emplea el escritor el concepto de mundo en varios sentidos. En el sentido de la totalidad organizada de la realidad, cuando escribe: "ningún sentido (sólo la vista), nos presenta los objetos tan desligados de nuestra propia actividad: abrimos los ojos y el mundo está ahí, ante nosotros, de un golpe, puesto por sí mismo".²¹ Pero más adelante, el mismo concepto es empleado en un nuevo sentido, para designar cada uno de los sectores de objetos, de los campos en que puede dividirse la realidad. Así, puede hablarse del mundo real, del mundo de la ilusión y del mundo de lo verosímil. Al parecer, estos sectores tienen realidad en grado muy diverso, como tienen diversos grados de verdad. Ortega entra con cierto detalle en el esclarecimiento de estas diferencias: "el mundo de lo real es el sometido a leyes conocidas, y la verdad de las cosas de ese mundo no consiste sino en el reconocimiento de su legalidad. Decimos de un acontecimiento que

¹⁹ I, 442.

²⁰ I, 459-460.

²¹ I, 444.

es natural cuando en él se cumple una ley prescrita. El mundo de los sueños y de las alucinaciones se diferencia solamente del de las realidades en que en éste ejercen su función policiaca las leyes de la física o de la fisiología".²² Ésta es la sola diferencia, aunque bastante para autorizar el que uno de esos mundos se pueda llamar real y verdadero, y el otro falso e ilusorio. Pero, además, hay otra realidad fuera de las leyes científicas, irreductible a conceptos, inexplicable e indócil a la sujeción de las palabras mismas: es el mundo de lo verosímil. Esta misteriosa realidad no es completamente falsa porque es "una existencia intermedia, semiverdad, semierror, que puebla un mundo infinitamente más amplio, más viejo y más rico que el de las realidades inequívocas".²³

Cualquier objeto que se nos ocurra pensar tiene cabida en uno de estos tres grandes sectores sobre cuya unidad y origen hablaremos. Antes conviene recoger una nota sobre el mundo de lo verosímil que la señala como una realidad que deja de serlo para quien en vez de contemplar las verosimilitudes como tales, las toma como verdad. En tal caso, la realidad de este mundo intermedio desaparece y se convierte en un puro error.²⁴ Todo hace suponer que el falso mundo o mundo de la ilusión no tiene ninguna realidad y se distingue tan sólo por esta nota negativa.

La confirmación de estas últimas palabras puede verse en otro pasaje del ensayo en que Ortega explica el origen de los mundos de que venimos hablando. "Del arsenal de sensaciones, dolores y esperanzas humanas —escribe el pensador—, extraen Newton y Leibniz el cálculo infinitesimal; Cervantes, la quinta esencia de su melancolía estética; Buddha, una religión. Son tres mundos diversos. El material es el mismo en todos; sólo varía el método de elaboración. De la propia manera el mundo de lo verosímil es el mismo de las cosas reales sometido a una interpretación peculiar: la metafórica."²⁵

El pensamiento expuesto es claro y, a primera vista, casi no merecería otro comentario que el histórico, pero es necesario hacer notar lo siguiente: a pesar de que Ortega habla de tres mundos, el ejemplo sólo se refiere a dos —el de la verdad y el de la verosimilitud— y no hace ninguna referencia al mundo de la ilusión. Esta omisión es lo que confirma lo antes dicho: el mundo de la ilusión no tiene ninguna realidad. Pero, además, hay otra cosa. En la última parte del trozo citado se dice que el mundo de lo verosímil es el mismo de las cosas reales, pero sometido a interpretación metafórica. Esto también es confuso, porque antes hemos

²² I, 447.

²³ I, 448.

²⁴ I, 449.

²⁵ I, 449.

Sobre el origen de estas ideas debe verse el núm. 7 del cap. IV, así como los textos de Cohen y de Natorp allí citados.

visto que lo sometido a las interpretaciones es precisamente el arsenal de sensaciones, dolores y esperanzas humanas; y no las *cosas* reales que ya son el producto de una primera interpretación: la de la ciencia. La única manera de evitar esta dificultad es aceptar que Ortega ha descuidado su terminología y ha caído en el empleo de expresiones corrientes nombrando "cosas reales" a lo que sólo son "sensaciones, dolores y esperanzas humanas".

También aparece en este ensayo el concepto *vida*. Ortega nos habla de las "cosas vivas", haciendo con esto una limitación a la totalidad de la realidad y empleando la palabra subrayada en su acepción vulgar y no como el término filosófico que designa una nueva categoría biológica, cuyo sentido ha explicado antes. La biología de que nos habla Ortega tiene muy amplias fronteras, los ejemplos que propone de expansión biológica traspasan completamente los límites estrictos de esa ciencia a tal punto que, por una parte abarcan los de la *naturaleza* toda y, por otra, las actividades humanas de carácter espiritual tan específicas como la ironía.²⁶

Todavía encontramos otros dos conceptos importantes que juntos designan la totalidad de la realidad: naturaleza y cultura. Aunque este tema fue estudiado en el capítulo III, no podemos dejar de registrar aquí el hecho de que en cierto modo estos dos conceptos corresponden a la otra pareja estudiada antes: naturaleza y espíritu; aunque Ortega no hace a este respecto una declaración expresa. Lo que sí encontramos muy claramente expuesto, es la indiscutible supremacía de la cultura sobre la naturaleza y del espíritu sobre la materia.²⁷

Ortega se ocupa, por último, de la unidad humana, la unidad fundamental que es una "sustancia colectiva, homogénea e idéntica" que se descubre tras las diferencias y limitaciones de los individuos. Más adelante, muestra que la existencia de esta sustancia, que también se llama "esencia colectiva", se prueba con la transubstanciación —comunión— que se da entre los hombres al contemplar una realidad del mundo de lo verosímil.²⁸ Pero el autor no se detiene a aclarar el alcance de estos conceptos: sustancia, esencia, unidad fundamental y transubstanciación. Y es muy probable que los haya empleado sin intención de precisar nada, buscando tan sólo dejar en el lector la impresión de su significado corriente, vago y general.

En resumen, en este largo ensayo sobre *Renán* se encuentran algunos conceptos importantes: cosa, mundo, vida, naturaleza, cultura, materia,

²⁶ I, 451.

Véase el núm. 6 del cap. VI.

²⁷ I, 455 y 459.

²⁸ I, 451 y 454.

espíritu y esencia colectiva o sustancia colectiva. Podemos decir también, que entre estos conceptos no establece Ortega —por lo menos expresamente— ninguna relación, ningún enlace sistemático, Salvo, naturalmente, la oposición y relación de superioridad que se da internamente en cada una de las dos parejas de conceptos estudiadas: naturaleza-cultura y materia-espíritu. Pero fuera de esta relación, el desorden y la falta de conexión de los conceptos, la total ausencia de precisión técnica, acusan en el autor la falta de una concepción clara y firme de la realidad, a pesar de que pueden descubrirse a lo largo del ensayo el vago idealismo de Renán, la presencia de la filosofía kantiana y otras influencias menores.

5) *Una fiesta de paz* es una nota de fecha cercana al ensayo anterior; en ella nos habla Ortega de la Universidad de Leipzig, pero además hace una clara distinción entre dos tipos de objetos: los reales y los ideales. Como ejemplo de los segundos se refiere a la paz y dice de ella que no existe ni existirá, que es sólo el nombre que damos al "tempo psíquico en que nos ocupamos de la justicia absoluta, de la verdad, de la belleza. Ahora bien, ninguna de estas cosas existirán nunca en la realidad. Por eso las llamamos ideales...".²⁹ Más adelante nombra Ortega otros objetos ideales: la naturaleza física, el pasado clásico y oriental, la teología, la jurisprudencia, la matemática y el arte; y añade que todos ellos son como barrios de la divina Jerusalén. "Y, sin embargo —continúa—, ¿está tan fuera de duda que la Jerusalén siriaca sea más real que la mística Jerusalén ideada por los profetas? ¿No es cierto que sobre nosotros mismos, que no hemos visitado jamás la ciudad de tierra, grava, tal vez hasta aplastarnos, la ciudad ideal judeo-cristiana? Vivimos una época de grosero materialismo, pero no tardará en llegar la hora en que parezca verdad de Pero Grullo sostener que las ideas son más reales que las piedras, ya que tocar las cosas no es al cabo sino una manera de pensarlas."³⁰

La distinción entre lo real existente y lo ideal que nunca existirá, resulta ser, en fin de cuentas, una distinción vulgar, errónea e inaceptable. Contra ella propone Ortega la necesidad de reconocer una mayor realidad en los objetos ideales que en las cosas sensibles. La frase final de nuestra cita es la justificación de lo que Ortega propone; en esa frase se compara no la cosa en cuanto tal con la idea pensada, sino el pensamiento de la cosa con el mero tocar la cosa, o sea el tomar contacto con ella por los sentidos. Puesta así la cuestión parece más claro que el pensamiento sea una forma superior de tomar contacto con las cosas que no la simple relación sensible.

²⁹ I, 126.

³⁰ I, 126-127.

Después de fundar su afirmación en esa sola frase, Ortega juega con el doble sentido de la palabra realidad para prestar un nuevo apoyo a su tesis.³¹ En su afán de convencer a los españoles del poder de los objetos ideales, no se conforma Ortega con el primer argumento ni con el ejemplo sobre la Jerusalén ideal, por eso insiste en que Alemania ha modificado su realidad económica y social mediante las ideas.

De *La teología de Renán*, el ensayo de 1910, hemos hablado antes —en el número 8 del capítulo IX—, pero ahora interesa insistir en algún aspecto relacionado con nuestro tema. Otras veces en que Ortega se ha ocupado del ser, o de la realidad y de las cosas, se ha ocupado también de Dios. En este ensayo, compara el panteísmo de Spinoza con el de Renán. Para el primero de los dos filósofos Dios es *el ser infinito*, el ser sin limitación, es decir, la Naturaleza —materia y espíritu—. En tal sentido no podía Renán ser panteísta porque sabía que es imposible el trato humano con algo que, siendo *real*, sea también ilimitado y absoluto. Pero para Renán Dios no es un objeto real, sino precisamente la “categoría del ideal”, es decir, toda cosa elevada al colmo de su perfección e integridad. Dios es, según el pensador francés “como el lugar imaginario sobre que el hombre proyecta cuanto halla en sí de gran valor”. Por eso se comprende, en definitiva, la identificación de Dios con la cultura.³²

De la teología de Spinoza a la de Renán, que está sumamente cerca de la de Ortega, hay una gran distancia, la distancia que va de considerar a Dios como un objeto real, como naturaleza, a considerarlo como *ideal*, como cultura. Así resulta posible el trato humano —tal vez científico— con Dios que es absoluto e ilimitado, pero no real.

Sobre las relaciones entre lo real y lo ideal vuelve Ortega en *España como posibilidad*, convencido de que es indispensable actuar sobre la realidad española con un punto de vista: una “altura ideal” formada por secreciones espirituales. Sólo así es posible transformar la realidad, ensancharla hasta el infinito, dotarla de valor y convertirla en símbolo humano.³³

³¹ “Ello es —escribe Ortega—, que la Universidad de Leipzig ha sido una de las matrices donde se ha engendrado la actual realidad de Alemania. De aquellas pacíficas meditaciones académicas proviene el ejército más fuerte de Europa: de aquellos físicos y químicos que vivían austeraamente, la enorme riqueza del “made in Germany”. Diríase que se repite el caso del sabio indio que, según cuenta Renán, después de haber sido arrojado del cielo de Indra, se creó por la fuerza de su pensamiento y la intensidad de sus méritos un nuevo Indra y nuevos cielos. Apartándose de la realidad, la corporación secular de Leipzig ha logrado, merced a su poder de idealizar, poner sobre el mundo una realidad nueva y más firme.” I, 127.

³² I, 134-135.

³³ I, 138.

La misma oposición entre realidad e idealidad se expresa en la conferencia. *La pedagogía social como programa político*, a propósito de la definición del hombre de que nos ocupamos en el capítulo VIII. Cada hombre es en realidad dos: el *individuo biológico*, y el *hombre interior* que participa en la ciencia, en la moral y en el arte. Estos dos conceptos funcionan como la pareja naturaleza-cultura y existe entre ellos la misma relación de subordinación: "cuando hablamos, por tanto, de educar a un hombre —escribe Ortega—, no nos referimos a esa imagen corpórea y discontinua del individuo biológico. La fisiología del antropoide es sólo un pretexto para que exista el hombre, como la rama nudosa del árbol es sólo un pretexto para que posado en ella dé el pájaro su canto".³⁴

Ortega habla además de *cuerpos* o *hechos físicos* y de *hechos metafísicos* y hace coincidir a estos nuevos conceptos con otros anteriores: naturaleza y cultura, por una parte, y realidad e idealidad por otra. El individuo biológico resulta, en este pasaje, un ejemplo de *cosa*, de *hecho físico*, de cosa *natural*; en tanto que la ciencia, la moral, el arte y aquella capacidad humana de crear estos productos que se llaman conciencia cultural, son ejemplos de hechos metafísicos, de sustancias ideales, es decir, no naturales, *no cosas*.³⁵

La palabra cosa, sin embargo, no guarda en toda la conferencia unidad de sentido. Más adelante, Ortega define la cultura como capacidad de producir *cosas* o, mejor dicho, *cosas humanas* —con lo que parece distinguir entre los productos culturales y las cosas naturales—; y luego repite a los españoles las frases que ya conocemos sobre la suprema pedagogía de las cosas.³⁶ En fin, Ortega considera que la adopción de esta suprema disciplina será la transformación del *ser radical* del español. Con estas graves palabras no designa otra cosa que un núcleo de rasgos del carácter de sus compatriotas que ha descrito en otros lugares.

3. EL SER DE LAS COSAS. SUSTANCIA Y RELACIÓN. LA METAFÍSICA DE LA VIDA

6) *Adán en el Paraíso*, el extenso ensayo de 1910, contiene novedades fundamentales para nuestro tema y reúne, por única vez en todas las "mo-

³⁴ I, 503.

Véase el núm. 11 del cap. VIII.

³⁵ I, 503.

³⁶ "Tenemos que ensayar la mejora de nuestro ser radical: nos hace falta, náufragos del personalismo, asirnos a cualquiera cosa que nos haga por sí misma flotar: esto es lo que otras veces he expresado con grito que me surgía de las entrañas doloridas de español: ¡salvémonos en las cosas!" I, 508.

cedades", afirmaciones sobre asuntos de la ontología con cierta trazón sistemática. Estas afirmaciones son, sin embargo, de muy diverso calibre, confunden muchos temas y se expresan sin un gran rigor terminológico.

Empieza Ortega por hablar de la pintura de Zuloaga y se refiere a las "cosas del mundo exterior"; a la "realidad" de España; al "mundo de unidades ideales" que constituye el cuadro y que no es una cosa, sino que es algo puramente "virtual", es tan sólo una unidad entre unos trozos de pintura, un "elemento irreal" al cual no puede buscarse en la "naturaleza" nada semejante.³⁷ Todos estos conceptos no parecen tener mayor precisión que la del lenguaje vulgar.

Pero un poco más adelante Ortega se propone explicar el concepto *cosa* y escribe: "Pero ¿qué es una cosa? Un pedazo de universo; nada hay señero, nada hay solitario ni estanco. Cada cosa es un pedazo de otra mayor, hace referencia a las demás cosas, es lo que es merced a las limitaciones y confines que éstas le imponen. Cada cosa es una relación entre varias. Pintar una cosa no será, pues, según antes suponíamos, tan sencilla labor como copiarla: es preciso averiguar de antemano la fórmula de su relación con las demás, es decir, su significado, su valor."³⁸

Cada cosa es una relación. La fórmula de la relación es el significado de la cosa, o sea su valor. He aquí dos afirmaciones fundamentales que aclaran el contenido de este nuevo concepto que no había sido usado al principio del ensayo con todas sus implicaciones. Ortega señala, además, la prueba de que efectivamente las cosas no son sino valores: tómese una cosa cualquiera, aplíquense a ella distintos sistemas de valoración, y se tendrán otras tantas cosas distintas en lugar de una sola. Esta prueba, que Ortega acompaña de un ejemplo, introduce la idea de punto de vista, que lleva a una afirmación muy importante sobre las cosas, o como él mismo dice en esta ocasión, sobre la realidad. Copiemos: "No existe, por lo tanto, esa supuesta realidad inmutable y única con quien poder comparar los contenidos de las obras artísticas: hay tantas realidades como puntos de vista. El punto de vista crea el panorama. Hay una realidad de todos los días formada por un sistema de relaciones laxas, aproximativas, vagas, que basta para los usos del vivir cotidiano. Hay una realidad científica forjada en un sistema de relaciones exactas, impuesto por la necesidad de exactitud."³⁹

Puede verse con claridad que no se trata de tomar una cosa cualquiera, como había dicho Ortega unos renglones atrás, y de aplicarle des-

³⁷ I, 470.

³⁸ I, 471.

³⁹ I, 471.

Sobre el punto de vista, véase el núm. 9 del cap. IV.

pués distintos sistemas de valoración. Porque al tomar una cosa, una realidad, ya ha sido aplicado un sistema de valoración, aunque sea el de la vida cotidiana. El punto de vista, es decir, la actividad del sujeto, es creadora de realidad, lo mismo si se trata de la actitud vulgar que del más severo conocimiento científico. Por eso mismo, hay tantas realidades como puntos de vista. Ahora podemos volver a aquellas fórmulas sobre las cosas: las cosas son relaciones; las cosas son valores. Las cosas se resuelven en puras relaciones con las demás cosas, *son* esas mismas relaciones, pero a su vez, toda relación es creada por la intervención del sujeto con un punto de vista. El cambio de punto de vista establece nuevas relaciones y, por tanto, nuevas cosas.

En un ensayo antes estudiado encontramos la distinción entre las cosas y sus determinaciones, distinción importante que allá quedó sin desarrollar, pero que resulta un antecedente de un nuevo concepto que implica la distinción entre las cosas y su ser. Pero el ser de las cosas recibe ahora un nuevo nombre, se llama *vida*. "Cada cosa —escribe Ortega—, una encrucijada: su vida, su ser es el conjunto de relaciones, de mutuas influencias en que se hallan todas las demás, Una piedra al borde de un camino necesita para existir el resto del universo."⁴⁰ De manera que la vida de una cosa es su ser, y su ser es la relación mutua con las otras cosas, por eso puede determinarse como se determina un punto en una cuadrícula. En una palabra, "la esencia de cada cosa se resuelve en puras relaciones". Tal es, según Ortega, el sentido de la evolución del pensamiento humano desde el Renacimiento: la disolución de la categoría de sustancia en la categoría de relación. "Y como la relación no es una *res*, sino una idea, la filosofía moderna se llama idealismo y la medieval, que empieza en Aristóteles, realismo."⁴¹

La ciencia no puede captar lo individual porque el individuo —cosa o persona—, es el resultado del resto total del mundo: es la totalidad de las relaciones. Cada cosa concreta está, según afirma Ortega, constituida por una serie infinita de relaciones y, como la infinitud de relaciones es inasequible, la ciencia prescinde de lo individual. La naturaleza "entendida así, como *naturaleza conocida* por nosotros", no nos presenta nada individual. Lo natural es lo que acaece conforme a las leyes físicas, que son generalizaciones, es decir, lo natural es el mundo que la ciencia produce. Así se entiende que pueda oponerse la naturaleza a la vida

⁴⁰ I, 470.

En cuanto al origen de estas ideas, Ortega mismo ha añadido a la edición de 1915 una nota que dice: "Este concepto leibniziano y kantiano del ser de las cosas me irrita ahora un poco." I, 478, nota. Véase también el núm. 7 del cap. VI, especialmente la nota 34.

⁴¹ I, 478.

que incluye todas las relaciones, incluso las individuales, inalcanzables para la ciencia.⁴²

Se ocupa Ortega también de la formación de los dos linajes de ciencias y, con ello, de la división de la realidad en naturaleza y espíritu que es una división científica. "La ciencia divide el problema de la vida en dos grandes provincias que no comunican entre sí: la naturaleza y el espíritu."⁴³

En cuanto al arte, ya sabemos que también busca reproducir la totalidad de relaciones que constituyen una cosa, pero como esto es imposible de un modo real porque las relaciones son infinitas, crea un mundo virtual, una totalidad ficticia. Ya que la materialidad de la vida, del ser de cada cosa no es alcanzable, se conforma el artista con poseer la *forma de la vida*. Y no opera sobre la realidad creada por la ciencia física, sino en un mundo ficticio en el que funde nuevamente las dos caras de la vida, espíritu y naturaleza, separadas antes por la ciencia.⁴⁴ Mas esto no impide que Ortega llame también *cosa* a la creación del artista, *realidad* a la realidad ficticia contenida en la obra de arte y *realización* a la actividad del artista creador. En todos estos casos no quiere decir que el arte alcance verdaderamente la totalidad de relaciones que constituyen el ser de una cosa, sino tan solo que alcanza la *forma* de esta totalidad en un mundo ficticio.

El vocablo *realidad* viene siendo usado en el ensayo en varios sentidos diferentes. En el sentido de "realidad ingenua" cuando se trata de la realidad sensible, de la presunta y contradictoria realidad que es la materia caótica para las creaciones del sujeto. Se emplea también *realidad* en el sentido de "realidad natural" cuando se trata de la naturaleza, de la realidad construida por la ciencia física. Se emplea, además, en el sentido de "realidad ficticia", de mundo virtual, cuando se trata de las realidades creadas por el arte. Estos dos últimos casos son, sin disputa, dos ejemplos de realidad superiores a la primera que representa una falsa realidad. Y aún podríamos hablar de una cuarta acepción del vocablo, la acepción metafísica en que se dice que la realidad de una cosa es la *totalidad* de sus relaciones con las demás.

⁴² I, 479-480.

"No se diga, pues —escribe Ortega—, que el arte copia a la naturaleza. ¿Dónde está esa naturaleza ejemplar fuera de los libros de física? Lo natural es lo que acaece conforme a las leyes físicas, que son generalizaciones, y el problema del arte es lo vital..." I, 480.

⁴³ En la misma página leemos: "En el espíritu se ve más claramente que en la materia cómo el *ser*, la vida, no es sino un conjunto de relaciones. En el espíritu no hay cosas, sino estados. Un estado de espíritu no es sino la relación entre un estado anterior y otro posterior." I, 479.

⁴⁴ I, 481.

Lo mismo podría decirse de la palabra *cosa*. También hay cosas sensibles, cosas físicas, cosas creadas por el arte y cosas en el sentido metafísico que ya sabemos, cuyo ser consiste en la totalidad de relaciones que las constituyen.

El *Ser* de las cosas, su vida, es ese mismo conjunto de relaciones con las demás cosas que la ciencia intenta establecer. Este concepto fundamental ya no es una sustancia, es una relación, a la que Ortega ha querido dar "fluidez estética" diciendo que consiste en convivir, en coexistir, en alimentarse mutuamente, en potenciarse y también "en cambio de sustancias".⁴⁵

También interesa la aclaración que hace Ortega del sentido de dos conceptos tradicionales en la historia del arte: realismo e idealismo. Es común pensar que el realismo es simplemente la copia o ficción de una *res*, de una cosa. A esto se opone Ortega francamente; dice que sabe a qué atenerse frente a esa presunta realidad de las cosas, sabe "que una cosa no es lo que vemos con los ojos" y ha mostrado, además, que para producir una cosa necesitamos de todas las demás. Copiar una cosa es copiar la totalidad de las cosas, y como esa totalidad no existe sino "como una idea en nuestra conciencia", el verdadero realista copia sólo una idea. No habría, pues, inconveniente en llamarlo idealista. Sin las ideas —que son los instrumentos para construir las cosas concretas—; las supuestas realidades sensibles no existirían para nosotros. El verdadero idealista no copia las ingenuas vaguedades que cruzan su cerebro, sino que busca un criterio para dominar el caos de las supuestas realidades sensibles y apoderarse así de las cosas que son su única preocupación. Por esto el idealismo debiera llamarse realismo.⁴⁶

Se ve con claridad que la realidad ingenua, el caos de sensaciones, es puro material para que el arte construya las realidades de su mundo ficticio, de la misma manera que la ciencia construye con los conceptos la verdadera realidad natural.

7) Otros artículos de fecha cercana repiten, sin ninguna precisión terminológica, asuntos ya conocidos. *Planeta sitibundo* insiste en la oposición de naturaleza y cultura, y confirma el poder de la segunda para transformar a la naturaleza toda.⁴⁷ *Una polémica* insiste en que la Física y la

⁴⁵ I, 488.

Una observación semejante puede hallarse en Renán: *L'Avenir de la Science*, páginas 873-874 del vol. citado de las *Obras Completas*. Lo que Renán propone como el sentido de la evolución del pensamiento moderno es la sustitución de la categoría de ser por la de devenir, de la inmovilidad por el movimiento.

⁴⁶ I, 482.

Véase el núm. 7 del cap. V.

⁴⁷ I, 148-150.

Biología son, al contrario de los objetos por ellas estudiados, "hechos metafísicos, sobrenaturales".⁴⁸

En *Una primera vista sobre Baroja*, Ortega nos habla de los términos técnicos que la ciencia emplea, términos capaces de toda precisión y libres de caprichos subjetivos, que por ser tan inequívocos son ellos mismos "como cosas". El lenguaje técnico es una forma extrema de lenguaje que expresa un máximo de idea por un mínimo de emoción. El otro extremo bien puede representarlo el lenguaje infantil que expresa un máximo de afectividad por un mínimo de idea. Esto sucede porque los niños apenas si distinguen unas cosas de otras. "Las cosas —dice Ortega citando a Goethe— son diferencias que nosotros ponemos." Los niños no han tenido tiempo de poner muchas, y las que han puesto son poco profundas. Los niños apenas tienen conceptos de las cosas, y lo que llaman cosas son más bien las siluetas fugitivas que van dibujando en sus pasiones.⁴⁹

Otra vez, las *cosas* son para Ortega elaboraciones científicas, son objetos científicos. Y la lucha contra el subjetivismo no es otra cosa que el ciencismo de Marburgo en contra de los puntos de vista afectivos o simplemente poco técnicos. Tal es, según lo hemos dicho antes, el sentido de la expresión: ¡salvémonos en las cosas!

Algo semejante se encuentra en el escrito titulado *Observaciones*, en que Ortega acusa a Julio Cejador de "falta de altruismo intelectual". Este defecto consiste en la falta de objetividad en los juicios, en la falta de atención a las *cosas* y al prójimo que es también, en un sentido muy amplio y poco preciso, *cosa*.⁵⁰

Las aclaraciones sobre el sentido de los conceptos clásicos, realismo e idealismo, que Ortega escribió en *Adán en el Paraíso*, no reaparecen en *Arte de este mundo y del otro*, y el autor emplea los vocablos con su significación más conocida cuando se refiere al realismo español. El hombre español es un hombre sin imaginación para quien sólo lo finito existe, es un materialista que ama las cosas en su pureza natural, tal y como son. El otro extremo está representado por el hombre gótico para quien la forma estática no cuenta, sino sólo lo dinámico, lo expresivo, lo trascendente, lo infinito.⁵¹

⁴⁸ I, 161.

En esta nota Ortega se refiere a la polémica de Valera y Campoamor sobre *La metafísica y la poesía* y contradice alarmado el "positivismo igualador e infecundo" de Valera que discute la utilidad de la metafísica.

Constituyen la "polémica" una serie de artículos de más o menos buen humor que han sido recogidos en las *Obras Completas* de Juan Valera: *Estudios críticos sobre filosofía y religión* (1883-1889). Vol. XXXVI, Madrid, 1913.

⁴⁹ II, 104.

⁵⁰ I, 165.

⁵¹ I, 186-188.

Lo que ahora llama Ortega la realidad, lo natural, lo finito, las cosas tal y como son, etc., no es otra cosa que la realidad sensible en sentido vulgar, y no tiene nada que ver con las afirmaciones hechas en otros escritos. La caracterización que hace el autor, en las páginas siguientes, del hombre mediterráneo, confirma totalmente lo dicho. Como lo confirman también las frases sobre "la emoción española ante el mundo" que se distingue por su amor a lo trivial, a lo *vulgar*.⁵² Y todo esto, está escrito por Ortega en la Introducción del ensayo y en el apartado VII en los que no cabe ninguna duda de que habla en su nombre porque expone sus objeciones a los libros de Worringer que se resumen en los otros apartados. En la exposición de Worringer también emplea Ortega algunos conceptos importantes: cosas, en el sentido corriente; *mundo*, como equivalente de realidad natural; *naturaleza*, como la porción del caos sometida a fijeza y regularidad por la ciencia natural; *vida*, en los sentidos estudiados en el capítulo VI; y *objeto*, en el sentido más amplio de lo que está frente a nosotros como realidad objetiva.

La nota sobre *La Gioconda* emplea la expresión *realidad* en su sentido corriente, aunque no en todos los pasajes. A veces no se contenta Ortega con llamar realidad a las cosas sensibles y habla de nuestro "círculo de realidad", que comprende más bien realidades psicológicas, históricas y sociales como el carácter, el oficio, la familia, la nación, etc.⁵³ Esta idea no tiene en el ensayo ningún desarrollo, pero parece tener relación con la idea de circunstancia.

8) En *La estética del "Enano Gregorio el Botero"*, vuelve Ortega a emplear expresiones de valor filosófico que ya conocemos, pero no siempre con tal significado. Por ejemplo, el pasaje sobre pintura contemporánea parece arrancado de *Adán en el Paraíso*, precisamente del discurso sobre la vida de las cosas: "La pintura contemporánea realizando un teorema de Leonardo, aspira a resolver cada cosa en las demás. Una mano, *verbi gratia*, es para el impresionista un lugar donde se reflejan las cosas en derredor existentes: pintar una mano es, pues, pintar las cosas en esa mano, y así sucesivamente. En realidad el impresionismo es la aplicación a la pintura del principio físico de Newton. Cada cosa es el lugar de cita para las demás."⁵⁴

Este trozo, que parece arrancado del ensayo de estética de 1910, contiene, sin embargo, un cambio fundamental. En *Adán en el Paraíso* las reglas del arte encontraban apoyo en una doctrina sobre el ser de las cosas, ahora en cambio, tienen como único apoyo el principio físico de Newton, y las frases sobre las relaciones entre las cosas son de contenido

⁵² I, 200.

⁵³ I, 549.

⁵⁴ I, 532.

puramente físico, no metafísico. Ortega se ocupa del dibujo de Zuloaga y lo compara con lo que los físicos llaman "fuerza viva". Para esto aclara que en las cosas hay una *aspiración a ser más* que materia, a ser lo que los físicos llaman fuerza viva; pero tal aspiración suele ser vencida por la materia, y a las cosas derrotadas y vencidas es a lo que llamamos *realidad de las cosas*. Lo que hace Zuloaga con su dibujo es desarticular las formas materializadas y dotarlas de emoción.⁵⁵

Como hemos dicho, nada de esto traspasa los límites de la física, por una parte, y los de la crítica de arte, por otra. Ni siquiera la expresión "realidad de las cosas" significa algo más que la materialidad misma, vencedora de las aspiraciones de las cosas. Las otras expresiones con que el joven autor ilustra sus ideas sobre la pintura de Zuloaga —sujeto, objeto, existencia, realidad, materia, etc.—, deben entenderse siempre en su sentido corriente.

Algo distinto acontece en *Psicoanálisis, ciencia problemática*. Aquí se refiere Ortega al "ser de la ciencia", a la "ciencia esencial" y a la "ciencia real", dando a estas expresiones un significado preciso. "Ciencia real" no es una realidad unívoca y fácil de limitar, es la ciencia de cada época, el conjunto de conocimientos sobre ciertas materias de cada una de las amplias agrupaciones humanas. "Ciencia esencial" o "ser de la ciencia", es la definición misma de ciencia que no pierde su vigor aunque cambien las afirmaciones científicas con el lugar y el tiempo, porque la definición alude a ciertas características de valor permanente.⁵⁶

Pero a pesar de que las citadas expresiones tienen un significado preciso, las palabras que tradicionalmente tienen valor en ontología no detienen la atención de Ortega.

Otro ensayo de 1911, *Tres cuadros del vino*, también ilustra cuestiones artísticas con afirmaciones sobre el mundo y las cosas que no pretenden ningún valor filosófico. Cuando Ortega hace su interpretación de la *Bacanal* del Tiziano, suelta algunas frases llenas de un entusiasmo panteísta sobre la armonía, la razón y el ritmo que gobiernan el mundo, que debemos tomar, sin embargo, solamente como recursos con que el crítico quiere revivir el sentido del famoso cuadro que considera una expresión de la filosofía del Renacimiento. Esta filosofía se resume, según Ortega, así: "el mundo es uno: no es sólo materia grosera, ni sólo imaginaria espiritualidad. Lo que llamáis materia puede alcanzar una vibración rítmica —y esto es lo que llamamos espíritu".⁵⁷ Pero ésta no es la opinión personal del autor, sino la visión propia del Renacimiento. Las opiniones

⁵⁵ I, 533.

⁵⁶ I, 216-217.

Sobre este asunto debe verse el núm. 12 del cap. IV.

⁵⁷ II, 53.

personales del autor las hallamos en la primera parte del ensayo, donde nos dice que los hombres hemos matado la naturaleza originaria, la hemos desarticulado, y hemos repartido las esquirlas de la realidad en pequeños compartimientos, tal vez arbitrarios, que llamamos las ciencias.⁵⁸

Bajo estas imágenes se puede reconocer algo de la concepción kantiana de la ciencia, que opera sobre lo que Ortega llama "la naturaleza originaria" estableciendo el orden verdadero de la realidad. Estas sí son convicciones propias del autor, como aquellas que encontramos al final del ensayo sobre los dioses. Los dioses son, según aquí se afirma, el sentido superior que las cosas poseen si se les mira en conexión unas con otras, Las cosas tienen, "además de su constitución material, el aroma, el nimbo de una significación ideal, de un sentido".⁵⁹

De estas palabras nos hemos ocupado en otro lugar, pero aquí conviene insistir en lo que representan para las cosas mismas. El panteísmo al estilo de Renán que Ortega defiende, le lleva a estas afirmaciones de las cosas que tienen un alcance metafísico indudable. Las únicas palabras de alcance metafísico que hemos podido hallar desde *Adán en el Paraíso*.

En *Tierras de Castilla*, Ortega escribe lo siguiente: "El valor que damos a muchas de las realidades presentes no lo merecen por sí mismas; si nos ocupamos de ellas es porque existen, porque están ahí, delante de nosotros, ofendiéndonos o sirviéndonos. Su existencia, no ellas, tiene valor. Por el contrario, de lo que ha sido nos interesa su calidad íntima y propia. De modo que las cosas, al penetrar en el ámbito de lo pretérito, quedan despojadas de toda adherencia utilitaria, de toda jerarquía fundada en los servicios que como existentes nos prestaron, y así, en puras carnes, es cuando comienzan a vivir su vigor esencial."⁶⁰

El idealismo del joven Ortega y su enemistad hacia el pragmatismo, se manifiestan aún en esta superficial clasificación de las cosas o realidades en presentes o existentes y cosas pasadas. Las cosas pasadas son, justo por eso, más interesantes y estimables.

El realismo en pintura y *Nuevo libro de Azorín*, dos ensayos de 1912, contienen, como los escritos anteriores, pasajes en que Ortega emplea algunos de los conceptos que venimos estudiando, en su sentido corriente. El artificio literario que emplea Azorín para el espacio real,⁶¹ la alusión a las actitudes de los pintores frente a la naturaleza y al realismo español,⁶² dan ocasión para esto. La nota sobre pintura tiene, además, la distinción entre las cosas naturales —sometidas a la gravitación univer-

⁵⁸ II, 49-50.

⁵⁹ II, 56.

Véase el núm. 14 del cap. IX.

⁶⁰ II, 41.

⁶¹ I, 240.

⁶² I, 558-560.

sal—, y la realidad artística, la realidad del cuadro —de formas liberadas de la existencia—.

En todos los escritos posteriores a *Adán en el Paraíso* que hasta ahora hemos examinado, han desaparecido prácticamente como temas los asuntos que estudiamos en este capítulo, y solamente hemos hallado, salvo alguna distinción superficial, frases accidentales, casi siempre en pasajes literarios, y conceptos importantes empleados en sus acepciones más corrientes.

4. EL DESCUBRIMIENTO DE LA FENOMENOLOGÍA

9) El último escrito en que debemos detenernos tiene singular importancia. Se trata de una larga nota sobre un libro de Heinrich Hoffmann, publicada en 1913 y titulada *Sobre el concepto de sensación*. Lo que aquí encontramos, en primer lugar, es la cita que hace el propio Ortega de unas "conferencias populares" dadas por él en el Ateneo de Madrid el año de 1912. No sabemos el título ni la fecha exacta de las conferencias, pero sabemos que el tema tratado hubiera podido titularse *El renacimiento de la necesidad metafísica del hombre*.

En la nota sobre Hoffmann Ortega no trata aquel tema de las conferencias, pero escribe estas palabras: "Asistimos a un renacimiento de lo que Schopenhauer llamaba la 'necesidad metafísica' del hombre. Para las gentes educadas en pleno siglo XIX, que es tal vez con el siglo X la época en que ha llegado a la mínima la presión filosófica en Europa, es acaso incomprendible este retoñar novísimo y pujante. Sin embargo, quiérase o no, el fenómeno se presenta con caracteres indubitables."⁶³

Es interesante, y debemos llamar la atención sobre esto, que Ortega nos hable con tanto entusiasmo del renacimiento de la metafísica en el primer párrafo de un escrito sobre fenomenología. El propósito de la nota es presentar al lector español la disertación de Hoffmann, y queda resumido de esta manera: "La disertación a que nos referimos es un grato producto de cierta novísima tendencia que tiene en Gotinga su centro. Y merece la pena de que expongamos y discutamos su método y conclusiones reuniendo bajo un comentario de cierta amplitud todo un grupo de obras recientes nacidas del mismo o parecido espíritu. Quede, pues, intacto, el tema original de Hoffmann, que podríamos titular así: concepto fenomenológico de sensación."⁶⁴ Se trata, por tanto, de la feno-

⁶³ I, 245.

⁶⁴ I, 248.

En un paréntesis de la exposición de Hoffmann, Ortega escribe: "(Es curioso, no obstante, que el defensor más extremo de la psicología puramente descriptiva —Natorp— se acogiera a un concepto parecido de sensación en su *Introducción*

menología, movimiento por el cual Ortega muestra adhesión a lo largo de toda la nota, incluso en contra de Paul Natorp, por lo que se refiere al concepto de sensación de la psicología descriptiva.

El primer apartado del escrito que estudiamos resume en unas cuantas páginas la parte crítica del libro de Hoffmann; las partes siguientes se ocupan propiamente del método fenomenológico y de algunas de las conclusiones del libro sobre la percepción. En otro lugar —en el capítulo IV—, nos detuvimos en los pasajes sobre el método, que es asunto que no tocaremos ahora para buscar solamente las afirmaciones fundamentales o secundarias que Ortega escribe al exponer el método de Husserl y las conclusiones de su discípulo Hoffmann, sobre las cosas, la conciencia y los objetos. Los asuntos propiamente psicológicos quedan fuera de los límites de nuestro tema. Pero lo que nos interesa hemos de tomarlo tan sólo como exposición de un pensamiento ajeno, aunque hagamos notar la adhesión de Ortega a veces manifiesta.

He aquí el resumen de aquella parte de la exposición de Ortega que más nos interesa: frente al acto predicativo, los actos presentativos —percepción, imaginación y fantasía— tienen una nota común que los distingue: la función de presentar inmediata y simplemente los objetos. La predicación, el juicio, es un acto de segundo grado que supone y se funda en los actos presentativos o de primer grado. Los actos fundantes se realizan siempre, aunque la conciencia —que consiste en una dinámica entre una zona de atención y una zona de desatención—, mientras atiende al acto superior no se dé cuenta de que realiza también un acto de primer grado. Ya se ve la importancia del análisis fenomenológico de la percepción, el acto presentativo más importante.⁶⁵

La percepción, como los otros actos presentativos, es la capacidad de darse cuenta de estados objetivos individuales. Por ella nos es dado un objeto individual, es decir, un objeto presente en un instante del tiempo y en un lugar del espacio. En todo objeto individual hay dos elementos: el primero, lo que el objeto *es*, con sus características; el segundo, la nota de su existencia, aquí y ahora. Este segundo elemento es el que hace de un objeto un hecho. El hecho arrastra al objeto con el pasar del tiempo y el cambio de las relaciones espaciales, y por eso se dice que sólo se dan ante nosotros, con inmediatez, cosas absolutamente fugaces en incesante cambio. Pero esto último es un error, pues siempre es posible, en toda intuición individual, abstraer el objeto, y hacerlo quedar

a la psicología de 1888. Yo espero que la nueva edición, cuyo segundo tomo aún no ha aparecido, ofrezca en cierto modo una rectificación.)" I, 246.

⁶⁵ I, 249-250.

Las consideraciones de Ortega sobre la fenomenología como método han sido recogidas en el núm. 13 del cap. IV.

invariable y eterno, separándolo de las relaciones tempo-espaciales que lo individualizan. El acto de visión de un objeto transcurre y la cosa vista se corrompe, pero el objeto "mesa que yo he visto ahora", es incorruptible y exento de vicisitudes. Es un objeto puro e idéntico a sí mismo que ya no es un objeto individual, sino una *esencia*. La intuición individual puede convertirse siempre en intuición esencial. Y enseguida pasa Ortega a explicar cómo es que esto puede acontecer, aclarando de paso el sentido de algunos conceptos para el idealismo fenomenológico, como fenómeno y conciencia.⁶⁶

Pone Ortega el acento en el plano de objetividad primaria que es la conciencia, en el cual todo agota su *ser* en su *apariencia*, aclara con un ejemplo esta distinción y resume su exposición diciendo: "Los objetos son, antes que reales o ideales, objetos, es decir, presencias inmediatas ante la conciencia. Lo que hace de la fenomenología una novedad consiste en elevar a método científico la detención dentro de ese plano de lo inmediato y patente en cuanto tal de lo *vivido*. El error a evitar radica en que siendo la pura conciencia el plano de las *vivencias*, la objetividad primaria y envolvente, se la quiera luego circunscribir dentro de una clase parcial de objetos como la realidad. La realidad es 'conciencia' de la realidad; mal puede, a su vez, ser la conciencia una realidad."⁶⁷

Termina Ortega la noticia sobre Husserl y comienza propiamente la exposición de Hoffmann. Esta exposición alcanza escasamente cuatro páginas del ensayo, pero nos interesa, porque el propósito del filósofo alemán consiste, según nos dice Ortega, en delimitar las distintas formas

⁶⁶ I, 252-253.

"Y no significa aquí fenómeno —escribe Ortega—, lo que en Kant, por ejemplo, algo que sugiere otro algo sustancial trás él. Fenómeno es aquí simplemente el carácter virtual que adquiere todo cuando de su valor ejecutivo natural se pasa a contemplarlo en una postura espectacular y descriptiva, sin darle carácter definitivo." I, 254.

De la conciencia escribe: "Con efecto, por conciencia entendemos aquella instancia definitiva en que de una u otra manera se constituye el *ser* de los objetos. Si nuestro interés, como acontece en todo linaje de positivismo, al hablar de "conciencia humana" consiste en limitar estrictamente la calidad del *ser* y del *no ser*, reduciéndolos a perfectas relatividades, necesitamos que por lo menos el objeto limitante, aquél en que envolvemos todos los demás para mediatizarlos, no sea a su vez un *ser* relativo y de calidad limitada. De modo que el más extremo relativismo y antropologismo exige un sentido del término conciencia, ilimitado y absoluto —prueba de la contradicción misma en que viven aquéllas—, dentro del cual se constituya, como un objeto entre otros, el objeto 'conciencia humana'.

"Este sentido es el que tiene el término conciencia en la expresión 'conciencia de': 'conciencia de' lo blanco, de la figura, de la existencia, etc.".

⁶⁷ I, 257.

de "conciencia de" una *cosa* —en sentido corriente—, que constituyen la percepción real. Es decir, señalar cuáles son los elementos que tienen que darse ante un sujeto, para que éste perciba una cosa.

Hoffmann distingue entre lo que llama *cosa* el físico y lo que llamamos *cosa* cotidianamente. La cosa del físico es una abstracción, un ente racional; porque es un compuesto de átomos dotado de cualidades y tanto éstas como aquéllos escapan a la percepción. Por el contrario, lo que ordinariamente llamamos cosa es algo corpóreo que llena el espacio (aparente, no el geométrico), que tiene un sitio frente a las otras cosas, que posee un color, a lo que atribuimos también cierta aspereza, resistencia, etcétera. Esta "cosa sensible" es el contenido de la percepción plena. Aquí se impone una nueva distinción: en el acto de percepción plena *percibimos* las cosas como *llenas*, no constituidas por meras superficies. Y, sin embargo, los sentidos manifiestan en cada momento sólo superficies. La percepción es ya una síntesis de dos formas de conciencia, aquélla en que se nos da la cosa superficial y aquélla en que mentamos el interior de la cosa. Hoffmann abandona el problema de cómo se presenta ante nosotros el interior de las cosas para limitarse a la cuestión de sus propiedades superficiales, y aún esto lo reduce a la percepción visual.

La "cosa visual", correlato de la percepción visual, consiste en una serie de vistas, literalmente infinitas tomadas sobre la cosa con una cierta continuidad que garantiza la permanencia de un idéntico objeto. Pero no es posible agotar los puntos de vista desde los cuales cabe ver una cosa. Se trata, por tanto, de un concepto límite, o como diría Kant, una idea. De manera que si restamos de todo lo que en la percepción declaramos como presente, aquello que en verdad no lo es, tendremos una serie de visiones efectivas que no nos darán adecuadamente la cosa real, pero sí lo que corrientemente tomamos como cosa real y que Hoffmann designa como "cosa visual", precisamente para distinguirla de la cosa real. Todo lo que no es cosa visual de la cosa real, pertenece al factor ideal de la percepción.⁶⁸

Hasta aquí la exposición que hace Ortega de los logros de Hoffmann, exposición que representa una serie de notas, más o menos dispersas, sobre los objetos, la realidad, "las cosas". Es muy probable que este ensayo inicie un período de influencia de Husserl sobre Ortega, pero esta influencia es difícil de medir en una exposición en que el autor no se compromete a tomar posición personal frente a los aspectos fundamentales de las ideas expuestas, si bien esto mismo puede tomarse como síntoma de adhesión.

Los últimos escritos del período que hemos podido consultar, no pre-

⁶⁸ I, 258-260.

sentan nada de importancia en relación a nuestros temas. Pero el cambio indiscutible en el pensamiento del autor, que se muestra en el primer libro publicado en 1914, seguramente no es ajeno a algunas doctrinas de los filósofos alemanes comentados en esta nota *Sobre el concepto de sensación*.⁶⁹

⁶⁹ *Meditaciones del Quijote* es un libro que espera un estudio detenido. Quizá ese estudio pueda descubrir más de un pasaje sugerido por la lectura de los primeros capítulos de las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. (Trad. esp. del Fondo de Cultura Económica, México, 1949.) La obra posterior de Ortega muestra una huella más patente de Husserl. Véase, por ejemplo, el cap. III de *El hombre y la gente*. Revista de Occidente, Madrid, 1957.

XI. CONSIDERACIONES FINALES

1) Al terminar las "biografías" de los nueve temas capitales de los escritos orteguianos de juventud, es indispensable hacer algunas consideraciones finales sobre los resultados obtenidos.

Recordemos los propósitos que nos llevaron a emprender semejante tarea. Se trataba, en primer lugar, de aclarar los textos de Ortega explicando cuantas veces pareciera necesario el sentido de sus conceptos en cada uno de los pasajes en que se encuentran. Este recorrido constituye una prueba irrecusable de la multivocidad de los conceptos orteguianos, lo cual impide jugar con ellos libremente destrabándolos de los contextos en que están insertos; y confirma, por otra parte, lo que dejamos dicho en páginas anteriores: que la mejor manera de acercarse al pensador español es intentar seguirlo en su constante acción frente a la circunstancia, en su permanente fluidez, sin paralizar injustificadamente su desarrollo. La *explicación* de Ortega "por sí mismo", primer propósito de nuestro trabajo, ha quedado cumplida a lo largo de cada uno de los análisis realizados en los capítulos precedentes. Tales análisis han puesto las bases más firmes para dar cumplimiento a las otras finalidades de la investigación.

El estudio de los temas nos ha dado la evolución de cada uno de ellos, pero el haberlos separado impide ver con claridad la evolución total de la obra que va por encima de los temas y los abarca a todos. Ahora es necesario dibujar las líneas generales de esta evolución y, además, señalar la presencia de los maestros de Ortega en ella, es decir, marcar también el cambio de los intereses orteguianos a través de sus lecturas y la influencia de éstas en aquéllos. Este dibujo debe completarse con alguna consideración final sobre los temas de mocedades y sobre los géneros y el estilo con que su autor los presenta, de tal manera que se hagan resaltar algunas características importantes de la obra del primer período de Ortega, tanto por su materia como por su forma. Y, por último, habremos de señalar las relaciones que guardan los escritos estudiados con la situación española, o mejor dicho, con algunos de los acontecimientos históricos a que hemos hecho relación en el Apéndice.

Pero es indispensable insistir en esto: nuestras conclusiones se derivan únicamente de los análisis de los escritos orteguianos de juventud. Por eso mismo, nuestras afirmaciones sobre el pensador español no deben extenderse, en ningún caso, más allá de este período de su vida intelectual, ni de la obra entonces publicada.

2) Los temas estudiados individualmente aíslan y rompen la unidad

de la obra. Esto hace indispensable contemplar en conjunto el período entero de "mocedades" en busca de las líneas generales de la evolución. Pero estas consideraciones no pueden convertirse en una repetición, con un orden nuevo, de los análisis de los capítulos anteriores, ni tampoco en un nuevo resumen que deje perder en la brevedad la riqueza y vivacidad del detalle. Debemos conformarnos con señalar ciertos rasgos muy generales, ciertas actitudes fundamentales del joven Ortega que se manifiestan en todos los temas tratados.

Por sus primeros escritos, podemos decir de Ortega que se inició en 1902, a los diez y nueve años de edad, como crítico de literatura y que en aquellos años manifiesta alguna indecisión en todos los temas y expone ideas poco arraigadas en él. La preocupación por el problema de España —preocupación fundamental de Ortega desde esos años—, se reserva para la correspondencia privada con el pretexto de que la falta de madurez en las propias ideas le impide ocuparse públicamente de esas cuestiones. Ortega cumple su decisión de no escribir nada sobre el problema de España, hasta el año de 1906. Todo lo publicado antes de ese año —con excepción de la tesis de grado—, son ensayos literarios de escaso contenido de ideas que —salvo el primero— se contentan con divagar sobre los temas y el estilo de los autores tratados, y en el fondo, tienen seguramente la intención de conseguir para el autor cierto prestigio en el mundo de las letras, de ahí el cuidado esmerado de la prosa y el interés por mostrar la abundancia de las lecturas.

Los años 1905, 1906 y 1907, son los años de estudio de Ortega en Alemania. A partir del segundo de esos años, se registran cambios notables en todos los temas capitales de su obra. Para 1906, la actitud frente al problema español ha cambiado claramente, y Ortega publica los primeros escritos polémicos sobre el asunto. La comparación de la vida universitaria de Francia y, sobre todo, de Alemania, con la vida española, ha impresionado fuertemente al estudiante, y el convencimiento de que los problemas españoles más urgentes no caen dentro del marco de estudios de los países europeos, le hace reaccionar en el sentido de afirmar y de defender las peculiaridades propias. Mas esta actitud de intransigente *casticismo* y de defensa de lo nacional, no dura mucho tiempo y pronto se convierte en lo contrario.

En 1907 se inicia la transformación del crítico de arte y casticista en *europeizante* y decidido defensor de la ciencia. Entre esta fecha y 1910 Ortega no hace crítica literaria. Las cuestiones estéticas desaparecen de los primeros planos de la obra y sólo importan, a veces, como síntomas de la situación española. El tema de España domina toda la producción, y precisamente en 1908 se aclara en la mente del joven publicista la visión del problema. Los años de Alemania le han hecho cambiar la pri-

mera opinión, y a partir de 1908 las páginas de Ortega son una incansable amonestación a los españoles, en nombre de la cultura y de la ciencia, sobre la necesidad de sujetar su pensamiento a los buenos métodos, a la objetividad científica.

La idea de la ciencia de Hermann Cohen —que no se expone realmente hasta 1911—, domina desde 1908 todas las preocupaciones orteguianas como un poderoso imperativo. Esto da a todos sus escritos una gran seguridad y explica en el joven autor cierta atrevida actitud de suficiencia frente a sus maestros y a sus enemigos polémicos. Las disputas periodísticas con Unamuno, Maeztu, Menéndez Pelayo, Maura Gamazo y Julio Cejador, y el alejamiento o rectificación frente a escritores ya desaparecidos y antiguos maestros como Ganivet, Costa, Taine y Renán, se fundan casi siempre en cuestiones de método.

Los otros temas sufren cambios paralelos. Así como se pasa de la defensa de la ciencia romántica española a la defensa de la ciencia europea moderna, se abandona la crítica personal a cambio de una crítica objetiva y un sistema de estética; la admiración por el héroe se transforma en una preocupación por las realidades nacionales y por el socialismo en contra de cualquier especie de individualismo; la visión directa de la realidad histórica se convierte en una preocupación por la construcción racional de la ruta de la historia y por las condiciones de la historia como ciencia; el aprecio por las virtudes de la mística desaparece por completo, y se hace fuerte la confianza en el conocimiento racional; por último, una doctrina del ser de las cosas fundada en la filosofía y en la ciencia moderna, sustituye a las vagas imágenes metafísicas de los primeros escritos.

Al lado de estos cambios de actitud frente a los temas fundamentales, debemos anotar lo siguiente: el año de 1910 constituye el centro de la etapa de "mocedades". En esta fecha se publican los ensayos más extensos y meditados del período, verdaderos escritos "síntesis" en los que Ortega reúne todas o casi todas sus preocupaciones del momento, para darles un tratamiento congruente. Un año antes y un año después también publica el joven autor trabajos de cierta extensión, pero ninguno tan personal ni tan importante como *Adán en el Paraíso* o la *Pedagogía social como programa político*, escritos en 1910. Han pasado los años de mayor actividad polémica de Ortega, también los de mayor actividad política de todas las "mocedades", y se encuentra entregado a su nueva cátedra de la Universidad Central. Los escritos nombrados y algún otro de la misma fecha —*Una primera vista sobre Baroja*—, representan de hecho las primeras "salvaciones" salidas de la pluma de Ortega, aunque todavía no las designe así. En esos escritos se parte de un tema español y meditando sobre él se le pone en relación inmediata con las corrientes

fundamentalés del espíritu. La idea de la nacionalización de la cultura europea, de la necesidad de ver a España con ojos europeos, que será fundamento de las salvaciones; y la convicción de que se trata de una misión personal, se empiezan a expresar tímidamente. Por otra parte, las ideas fundamentales expuestas en estos escritos de 1910 no modifican radicalmente las de los años inmediatamente anteriores, sino que representan, de una manera general, su culminación. En muchos casos permiten infinidad de cambios menores, pero en otros llevan a fórmulas más precisas sobre los mismos asuntos.

Los años posteriores a 1910 son, en buena medida, una simple prolongación. La batalla por la europeización se convierte en lucha por la *germanización* de España, como si el joven escritor hubiera vencido ya en su primera empresa y se dispusiera a cumplir otra más específica. Los temas más estrictamente filosóficos —cuando no se reducen a exposición de doctrinas ajenas— quedan completamente abandonados e incluso se contradicen con ligereza algunas de las tesis; solamente sobrevive inmutable la idea de la ciencia y la confianza en el progreso científico. Predominan nuevamente los escritos sobre literatura y arte, y aparecen con más frecuencia que nunca las confesiones personales y las observaciones sobre la vida cotidiana. En los asuntos de arte, sobre todo, se notan ideas divergentes y hasta contrarias, sin evolución constante en una dirección. Se trata de ocurrencias ocasionales cuya congruencia con escritos anteriores más meditados no importa al autor. Pero todo esto revela nuevas indecisiones y titubeos que anuncian la proximidad de cambios futuros, la terminación del período de "mocedades".

3) Si recorremos nuevamente las notas puestas al pie de cada uno de los capítulos anteriores, en busca de las menciones bibliográficas, nos será fácil reconocer cambios parejos a los acabados de mencionar, atendiendo a la índole de las lecturas. Los primeros libros que Ortega maneja son, preponderantemente, libros de historia, de literatura y, sobre todo, libros que tienen relación con la situación política de España. Más tarde, los libros de filosofía en el sentido más estricto van desplazando a las otras lecturas e influyen decisivamente en la manera de considerar los temas capitales, pero no llegan a hacer cambiar estos mismos: las nuevas doctrinas son nuevos instrumentos intelectuales para operar sobre las mismas preocupaciones permanentes. Aún las afirmaciones de más pura teoría prestan esta utilidad, y al pasar a los escritos de Ortega cobran cierta importancia "nacional" en cuanto que el problema de España consiste en falta de ciencia, en privación de teoría. En este sentido podemos decir que las influencias que Ortega sufre en estos años son influencias dominadas, es decir, influencias conscientemente elegidas en atención a una previa preocupación personal, aunque alguna de ellas sea tan pode-

rosa —como la de la filosofía de Marburgo— que acabe por llevar al escritor a un cambio completo en la concepción del problema español.

Los autores que primero contribuyen a la formación de Ortega, sus primeros maestros, son los escritores españoles de mayor relevancia en los comienzos de nuestro siglo: Unamuno, Menéndez y Pelayo, Ganivet, Costa, Cossío y los krausistas, Azorín y los demás miembros del 98. Otros menos relevantes, tienen, sin embargo, trato directo con el joven pensador: Navarro Ledesma, Maeztu, Cejador, Alcántara y, sobre todo, su padre, el escritor Ortega Munilla. Pero de todos los autores españoles, quienes tienen más parte en la formación de Ortega son Unamuno y Costa. Por sus escritos, por su trato directo, Unamuno influye decisivamente en los primeros escritos de "mocedades", pero cuando Ortega encuentra motivos suficientes para contradecir las opiniones del Rector de Salamanca y quedar a salvo de su formidable atracción, se aleja de él y, sin dejar de estar atento a sus escritos, mantiene a través de los propios un diálogo permanente, que no siempre resulta claro para el lector que carece de antecedentes.¹

Al lado de los escritores españoles, Ortega, como otros compatriotas suyos, frecuenta a Schopenhauer y a Nietzsche, lee a los autores franceses, a los historiadores y a los literatos, pero sobre todo a Taine y a Renán. Precisamente en Renán encuentra Ortega preocupaciones políticas y sociales que pueden aplicarse a la situación de España; además de que el positivismo de Renán, lleno de nostalgias espiritualistas y religiosas y dado a una exaltación romántica de la ciencia, se acomoda bien al joven que se ha formado en el ambiente de los krausistas pero que no comparte con ellos el problema religioso. Los krausistas y Renán fueron los que introdujeron a Ortega en el idealismo alemán y, probablemente, la labor de Perojo contribuyó a que buscara en Alemania precisamente lo actual.

Cuando Ortega llega a Alemania encuentra, por una parte, un grupo de filósofos que, sin constituir escuela ni nada parecido, empiezan a ser conocidos como filósofos de la vida. El estudiante español apenas se interesa por ellos, porque siguen la línea de Nietzsche y de Goethe, dos

¹ El tema de las relaciones entre Unamuno y Ortega ha llamado la atención de los críticos más de una vez y no siempre con el detenimiento que merece. Se han ocupado de ellas, Guillermo de Torre en *Triptico del sacrificio*. Editorial Losada, Buenos Aires, 1948; Agustín Basave en *Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset, un bosquejo valorativo*. Editorial Jus, México, 1950; Hugo Rodríguez Alcalá en *Un aspecto del antagonismo de Unamuno y Ortega*, aparecido en la Revista de la Universidad de Buenos Aires, año II, núm. 2, abril-junio de 1957, páginas 267-280; y principalmente Emilio Salcedo en su magnífica conferencia *Unamuno y Ortega y Gasset, diálogo entre dos españoles*, publicada en el Vol. VII de los Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, editados por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Salamanca, Salamanca, 1956. Págs. 97-130.

autores predilectos; se interesa por ejemplo en Simmel, que es también de inspiración neokantiana, y más tarde en un discípulo suyo, Worringer. Pero el grueso de la filosofía alemana en aquellos años se orienta hacia la ciencia y se preocupa preferentemente por cuestiones lógicas o gnoseológicas; recoge las ideas más cercanas a la tradición alemana del pensamiento especulativo y defiende una especie de socialismo liberal, una interpretación ética del socialismo. Entre este grupo se distingue, como una escuela más unificada y nutrida con nombres de prestigio, la de los neokantianos de Marburgo. A ellos acude Ortega y a sus doctrinas se entrega durante los años de su juventud, procurando reducir el volumen de sus lecturas propiamente filosóficas a la obra de sus maestros —Cohen y Natorp— y a los clásicos del idealismo. Su curiosidad se mantiene abierta para las otras ramas de la cultura: la política, la historia, la crítica de arte, los hallazgos de Freud, pero deja pasar grandes acontecimientos filosóficos. El neokantismo le permite descubrir a Husserl, que está en la misma línea de sus preocupaciones, pero le impide ver a Dilthey y medir la estatura de Bergson.²

4) Las primeras indecisiones de Ortega, sus comienzos como crítico literario que no desea ocuparse de temas políticos, las reacciones precipitadas frente a estos temas y después su rectificación apoyada en firmes ideas filosóficas, la culminación misma de esta firmeza que se expresa en las "salvaciones" de 1910, y luego la prolongación de esta tarea seguida de las nuevas indecisiones que revelan la proximidad de cambios futuros, todo esto constituye el más rápido dibujo que podemos trazar sobre las huellas de la vida intelectual del joven pensador, cuyo mejor resumen se encuentra en los epígrafes de cada una de las partes en que están divididos los capítulos anteriores. Pues bien, lo que presta unidad a estas huellas deriva, en primer lugar, del hombre que puesto en una situación determinada las va creando con su acción y coloreando de cierto carácter personal. Pero la unidad de la obra orteguiana, pese a todas las rectificaciones y contradicciones, no se funda tan sólo en la unidad del esfuerzo creador, en la unidad de la tarea cumplida por un hombre en un período de su vida, sino que, más bien, radica en la obra misma.

Aparentemente los temas son heterogéneos, la obra encierra una con-

² El propio Ortega se ha visto obligado a explicar esta ceguera suya para descubrir a Dilthey y para tomar contacto con su obra en los años de su juventud (VI, 165 ss.). Las anécdotas exageradas que ha tenido que contar, así como su explicación, hasta cierto punto paradójica, pueden servir para confirmar lo que ahora decimos. En cuanto a Bergson, debemos añadir que, además del neokantismo, actúa en Ortega su desdén por la cultura francesa.

La inclinación de Ortega en su juventud por las ciencias naturales podría quedar ilustrada con la nómina de cursos que eligió en la Universidad de Leipzig. Véase el núm. 9 de la *Introducción*.

fusa mezcla de preocupaciones políticas, de estímulos literarios y filosóficos. Pero esta impresión superficial se desvanece en cuanto se observa su orden verdadero, su jerarquía, los distintos planos en que se encuentran respecto de la atención del autor. Desde este punto de vista resulta que el orden de los temas es nada menos que el mismo orden de la realidad, más exactamente: de la circunstancia española en los primeros años del siglo, desde la perspectiva de Ortega. Lo primero, la cuestión capital para el joven Ortega, es el problema de España, su decadencia histórica; lo segundo, las actividades humanas que pueden entrar en relación con él —la cultura, la ciencia, el arte—; lo tercero, la historia, la sociedad y el hombre; lo último, la religión, Dios y el problema del ser. Y todos los segundos y terceros planos sólo justifican su derecho a la atención del autor en cuanto son indispensables como puntos de apoyo para las soluciones propuestas a los problemas de los planos más inmediatos. El tema de Ortega es el que le impone la tradición española, la generación inmediatamente anterior —la del 98—, la suya propia: el problema de España. Los otros temas son los que Ortega busca por sí mismo para enfrentarse con el problema impuesto, en virtud de que ha elegido hacerlo precisamente por el camino de la filosofía. Pero aún es inexacto lo anterior —por incompleto—, porque es una representación estática de la circunstancia, que es mutable por esencia y cuyos cambios obligan también a hacer variaciones en el planteamiento de los problemas, obligan a cambiar los puntos de vista y hasta los conceptos.

En su actitud más espontánea, el pensar filosófico, al encontrarse frente a los problemas de la realidad no avanza sistemáticamente, es decir, no progresá en una sola dirección hacia el completamiento de un firme edificio construido de una vez para siempre, sino que reacciona contra cada aspecto de la realidad concreta y persigue sus formas fundamentalmente variables, preocupado tan sólo por la coherencia del discurso que elabora en ese momento, porque su cuidado es la fidelidad a la realidad, no la fidelidad a un determinado sistema. Por eso prefiere Ortega para expresarse las formas orales o el ensayo, que es el género más cercano a la literatura y cuya estructura cerrada le permite cierta independencia respecto de otras piezas. Mas sobre este punto volveremos adelante.

Ahora conviene insistir en lo siguiente: el joven autor tiene un modo de pensar circunstancial, en el sentido más amplio de la palabra. Su pensamiento surge de la circunstancia, pero, además, atiende a ella como su tema fundamental y, según el asunto y, sobre todo, según el interlocutor, pone el acento en un aspecto o en otro del problema tratado, hace resaltar un ángulo y olvida los demás según su momentáneo interés; en rigor, habla de cosas distintas o de distintos aspectos de una misma cosa. Por lo mismo, hay muchos cambios de ideas en sus escritos que no impli-

can verdaderas contradicciones formales. En este punto vale para Ortega aquello que decía Unamuno: "...en un pensador sano y sincero la consecuencia se reduce a la continuidad en el pensar..."³

Cuando —ignorando la variedad de formas del pensar filosófico— se quiere ver la obra orteguiana como un sistema de filosofía a la manera tradicional, estrujando los escritos para encontrar un cuerpo bien trabado de principios firmes sobre las cuestiones cumbres de la filosofía, se deja de lado su verdadero sentido. Todo el movimiento de zig-zag, de fluctuación sin término, toda la búsqueda y la acción apasionada, no se pueden reducir a una mera suma de principios y doctrinas particulares. Porque no consisten tanto en los principios que sustentan, como en la forma misma de la exposición y en la función que desempeñan más allá de los límites de la pura teoría. Esta última característica es muy importante y debe ponerse en relación con otra que no solamente alcanza a Ortega, sino a toda una manera filosófica de pensar. Nos referimos a la falta de capacidad para crear nuevos motivos intelectuales, profundos conceptos metafísicos, falta compensada por una gran aptitud para desarrollar, aclarar y dar un nuevo sentido a ideas filosóficas y motivos culturales ajenos, principalmente en el terreno moral.

En Ortega es muy claro el cambio de sentido que imprime a las ideas tomadas de sus maestros alemanes, al convertir, por ejemplo, la *Pedagogía social* de Natorp en "programa político". Lo que le importa de las ideas es su función pedagógica y política dentro de la sociedad española, y de puras estructuras estáticas, de meros resultados teóricos las convierte en fuerzas activas. Tratándose de creación de grandes ideas filosóficas en sentido estricto, podemos decir que el joven Ortega no tiene ninguna originalidad; y tratándose del desarrollo o prolongación en el plano teórico de ideas ajenas, aunque fuera en calidad de mero discípulo, se puede asegurar que el autor español o expone con pura intención informativa sin añadir una sola palabra propia porque no está interesado realmente en la materia misma que expone, o como sucede la mayor parte de las veces, reacciona frente a la materia expuesta transformando su sentido tal como hemos dicho y convirtiéndose probablemente en el más infiel de los discípulos. Aunque, ya sabemos, lo que visto así es una infidelidad a la doctrina expuesta, desde otro aspecto representa la fidelidad a la circunstancia. Y ésta es la significación propiamente creadora del pensamiento orteguiano.

Pero de originalidad puede hablarse desde otro ángulo. Si atendemos otra vez a la disposición de los temas, al orden que Ortega les confiere desde su perspectiva personal, nos parecerá que esto equivale realmente a una manera de contemplar el espectáculo de la realidad —desde la

³ Unamuno: *Ensayos*, Vol. I, pág. 856.

propia *circunstancia*—. Y tal visión de las cosas no puede no ser una visión original. La noción de circunstancia —intuición fundamental de Ortega— es el mejor instrumento para poner orden en la aparente confusión que presenta a la primera mirada la gran riqueza temática de la obra orteguiana. A pesar de haber surgido en la lectura de obras ajenas, aquel concepto fue utilizado por el pensador para coyunturas totalmente diferentes; pero sobre todo, ningún concepto fue vivido por el joven autor con más radical sinceridad, ni ganó, tras de varios intentos, mayor claridad de sentido.

5) En relación con lo anterior podemos señalar otra nota característica del pensamiento orteguiano: la tendencia a expresarse en imágenes, en prosa literaria, haciendo a un lado los conceptos abstractos y la terminología filosófica más rigurosa. No se trata sólo de que los conceptos estén tomados en sus acepciones más circunstanciales y sean por eso inseparables de ellas resultando a la postre que su uso no guarda unidad de sentido; se trata de que ni siquiera son conceptos, sino imágenes que no son los instrumentos intelectualmente eficaces para apoderarse de la realidad, pero sí aquellos que nos acercan más a la realidad y nos la muestran de una manera cálida y tangible. Por muy verdadero que sea un discurso lógico metódicamente desarrollado con conceptos técnicos, no despierta en el ánimo del lector las emociones que despiertan las imágenes correlativas, ni tiene las mismas virtudes para fijarse en la memoria. La intención política y pedagógica de los escritos orteguianos de juventud —intenciones tan unidas en la actitud de quien se siente un pedagogo de su pueblo hasta el grado de reducir el problema político de España a problema pedagógico—, obliga claramente a la exposición del pensamiento por medio de imágenes, es decir, obliga a una expresión estética; en el triple sentido de la elección del género en que se expone el pensamiento, de la calidad misma de la prosa que reduce las fórmulas técnicas a imágenes, y en último término a la actitud misma del pensador. Este es el sentido último de la expresión de los ensayos orteguianos y no el mero capricho literario ni la superficial concesión a un público impreparado. Sólo así resulta comprensible que mientras Ortega defiende la ciencia y afirma que el rigor técnico es el criterio de la veracidad, exponga sus mejores ideas con tan escaso rigor.

Entre los escritos estudiados hay un ejemplo que ilustra muy bien lo anterior: *Adán en el Paraíso*. Las huellas de la filosofía de Marburgo son completamente claras en el ensayo, pero se encuentran modificadas en su expresión. Los conceptos abstractos han sido cambiados por otros más realistas, individualizados y concretos o por imágenes. A la intención pedagógica del ensayo —justificación teórica de la peculiaridad artística de los españoles, lo llama el autor— se agrega una inequívoca

actitud estética, un afán de realidades concretas y tangibles, una tendencia espontánea a hablar de "personas, obras, cosas". Hasta en sus años de idealista convencido, puede decirse que Ortega fue un idealista torpe, no sólo por las intenciones que guiaban su obra, sino por impedimentos de su temperamento, de su persona, de la tradición intelectual española en que se encontraba inmerso, o, como él hubiera dicho con una sola palabra: de su raza.

Sobre el Ortega de la primera época pesa toda la disciplina escolar del neokantismo, de una filosofía aprendida y defendida por convicción, pero ineficaz por su expresión técnica y sistemática para llevar a cabo en España una tarea política y pedagógica de largo alcance y, sobre todo, ajena a la personalidad misma del joven autor. Esto se percibe no sólo en el estilo que descubre torpemente, por debajo de la expresión literaria, los conceptos y los procesos abstractos, sino que aparece planteado como problema teórico, como conflicto personal. El evidente desajuste del estilo, semejante al que Borges ha creído descubrir en los escritos de madurez,⁴ revela la presión de una filosofía de la que Ortega comenzó a librarse precisamente a partir de 1914. Xavier Zubiri ha señalado justamente el comienzo de la filosofía de Ortega, de su pensamiento personal en los períodos de madurez, como una reacción frente al doble imperio del idealismo y de la razón científica en su forma físico-matemática.⁵

Pero durante las mocedades, una de las convicciones más firmes es la necesidad del rigor metódico, la pasión por la objetividad de la ciencia, la creencia en que la verdad sólo se da bajo la forma del sistema. En un hombre que, años después, dio muestras de ser la encarnación misma de ese estilo de filosofar que es la entrega total a las circunstancias, voluptuosa acción de dominio y de contemplación "estética" de las realidades del mundo en torno, aquella convicción sobre la verdad tenía que occasionar un conflicto muy grave. El conflicto es patente en los escritos de juventud, y es clara la lucha entre la espontaneidad de la actitud estética y el ideal de verdad de la filosofía clásica.⁶

⁴ Jorge Luis Borges: *Otras inquisiciones* (1937-1952). Sur, Buenos Aires, 2^a edición, 1952, pág. 63. Del mismo Borges véase la *Nota de un mal lector*, publicada en enero de 1956 en la revista "Ciclón" de La Habana, Cuba, núm. 1, volumen 2, pág. 28.

⁵ Xavier Zubiri: *Ortega en el "ABC"*, Edición Semanal Aérea de Información General, Madrid, 20 de octubre de 1955.

⁶ Otros autores han llamado la atención sobre este conflicto, aunque sin referencia especial a la época de Mocedades. Alfonso Reyes, por ejemplo, lo señaló desde 1916. Véase el Vol. II de *Simpatías y diferencias*. Editorial Porrúa, México, 1945, pág. 32. Recientemente ha insistido en esto con toda precisión José Gaos en la *Salvación de Ortega* en el núm. 1 (enero-febrero) de 1956, de *Cuadernos Americanos*, págs. 68-85.

Los artículos que Ortega publicaba en los diarios eran, según hemos dicho, "ocasionales", pero surgidos dentro de cierto ocio y libertad y nunca por causa de la presión de las empresas periodísticas. Trataba de aprovechar las ocasiones para adoctrinar y dirigir a un determinado público, pero también para dar salida a una actitud intelectual no sistemática, que hemos señalado más arriba como actitud estética. Esta actitud intelectual —no exclusivamente literaria— es la característica esencial, la que expresa el carácter mismo de Ortega, la que lucha con el rigor de los conceptos para dar paso al tono elocuente y al poder persuasivo de la imagen. En este punto coinciden la vocación filosófica y los deberes del patriotismo —porque estos mismos deberes llevan a un constante ocuparse con los problemas de la realidad política, pero también con los temas del arte, de la filosofía y de la ciencia que de ningún modo son ajenos a esta realidad; convicción que nace claramente de la satisfacción incomparable que encuentra el autor en discurrir interminablemente sobre lo observado. De ahí el deseo de hablar de todo, de lo divino y de lo humano, en los folletos de las rotativas que "más que petulancia —escribe Ortega— es la alegría de ejercitar la operación intelectual —la alegría del músculo sano cuando camina elástico por el caminito largo, entre frondas".⁷

No se opuso Ortega a la propia profesión para poder cumplir con los deberes de la patria, sino para dar salida a su natural y espontánea actitud intelectual. Al acudir repetidas veces a la justificación de su actitud política y pedagógica no lo hace tan sólo para defender ante los otros la conducta de un "profesor de filosofía *in partibus infidelium*",⁸ sino para justificar ante sí mismo su apartamiento de la ciencia rigurosa, de la filosofía escolar que tenía como ideal personal. Es verdad que España no era en aquellos años un lugar propicio para desarrollar con plenitud una estricta vocación filosófica, dedicada por entero al cultivo de una filosofía metódica y sistemática a la manera clásica, pero también es verdad que Ortega no era el hombre para intentar hazaña semejante.

Y la entrega total a los problemas españoles es lo que explica una última característica notable del pensamiento orteguiano de juventud. Es un pensamiento que no distingue claramente sus límites —los límites de la filosofía— y maneja violentamente los conocimientos tomados de otras ciencias particulares: la sociología, la psicología, la historia, la ciencia

⁷ III, 539.

⁸ Ortega comienza las *Meditaciones del Quijote* con estas palabras: "Bajo el título de *Meditaciones* anuncia este primer volumen unos ensayos de varia lección que va a publicar un profesor de Filosofía *in partibus infidelium*. Versan unos —como esta serie de *Meditaciones del Quijote*— sobre temas de alto rumbo; otros sobre temas más modestos; algunos sobre temas humildes; todos, directa o indirectamente, acaban por referirse a las circunstancias españolas." I, 311.

del arte... Como agobiado por la gravedad de las cuestiones, el pensamiento se conduce como un elemento omnicomprensivo en que todas las formas del saber tienen cabida, en que se organizan las soluciones y se ordenan todos los principios sin que ninguna cosa importe más que los problemas mismos.

6) Ortega pudo haber elegido para su obra el público de la filosofía europea, y permanecer ajeno a las cuestiones de la política española. Pero prefirió dirigirse a la gente que le rodeaba y cambió el afán peligroso "del loco y del místico" —así lo dijo en 1911—, por la actitud generosa y razonable "del creador", es decir, del político que se entrega a las circunstancias —con tal que no se olvide de ninguna—.

El público de Ortega, el lector con que el joven autor cuenta de hecho para sus ensayos, no es un público indeterminado, ni siquiera muy amplio, sino tan sólo un pequeño sector de la sociedad española: las clases medias de la capital y de las provincias. A estos lectores se dirige Ortega para tratar de unificar su pensamiento y su acción mediante una labor pedagógica insistente y hacer que salga de ellos la minoría capacitada para gobernar políticamente a España.

De la situación de las clases medias dentro de la sociedad española de principios de siglo, nos ocupamos con algún detenimiento en el Apéndice. La característica más destacada de estos grupos sociales en aquellos años es, como lo señaló en escritos posteriores el propio Ortega, su "relativa inexistencia" o, por lo menos, su anormal debilidad en relación con las otras clases españolas. España había confiado sus destinos a la oligarquía territorial, a los propietarios de la tierra y al capital heredable, a ella se habían unido los militares que ocupaban los altos puestos del ejército y los liberales moderados, que eran una pequeña porción de las desorganizadas clases medias. Por otra parte, comenzaba a organizarse el proletariado con aspiraciones propias y, desde luego, distintas a las de las clases medias. Estas últimas, compuestas por grupos sumamente heterogéneos, participan de una actitud de hostilidad frente a la oligarquía dominante, pero su hostilidad no llega a confundirse con las demandas de los obreros organizados, sino que permanece en una zona intermedia que se resiste a reconocer las situaciones reales nacidas de la división de clases y expresa su carácter inestable en el apego a esquemas políticos generales y a vagos ideales de tradición y de grandeza nacional. Pero como carecen de una base objetiva para dar unidad a su organización y para orientar su conducta política, actúan de una manera aislada y, naturalmente, ineficaz.

A Ortega le tocó presenciar el desarrollo de algunos esforzados movimientos de las clases medias para organizarse. Dos nacieron de estímulos externos —como el catalanismo y la intervención del proletariado—, pero

hubo otro no menos importante que surgió con la intervención de Joaquín Costa. Costa, que fue el verdadero caudillo de las clases medias, se propuso muy claramente su unificación en un partido nacional, para llevar a cabo la revolución contra la oligarquía. Pero ante la gravedad de la situación la empresa no dio frutos, a pesar de que Costa tenía una visión acertada de los problemas y presentaba en su programa una serie de reformas sociales de aplicación inmediata que indudablemente hubieran contribuido al fortalecimiento de lo que él llamaba las "clases neutras". En esa misma empresa se empeñó Ortega unos años después, pero, por desgracia, llevando en su bandera uno solo de los aspectos del programa de Costa que era muy complejo: el aspecto educativo.

En este punto, se acogía Ortega a una vigorosa tradición de la inteligencia española que vino a culminar con la labor de los krausistas. Pero a ella añadió una limitación más: el problema es, en realidad, de educación superior, la tarea educativa debe reducirse de inmediato a la preparación científica de una minoría directora. Se trata de un ejemplo claro de lo que Ortega mismo hubiera llamado en sus años de lector de Nietzsche: un "pecado de universitarismo". Dado el carácter de Ortega, dada sobre todo su juventud, no es difícil comprender que apostara todo a una sola carta. Principalmente si se tiene en cuenta la urgencia de intervenir en los problemas que sentían los intelectuales españoles desde el desastre de 1898. La literatura misma de la generación del 98 obligaba a los más jóvenes a tomar posiciones más claras y precisas.

Ortega nació en la región castellana, que al decir de Ramos Oliveira poseía "un clima económico templado", es decir, de escasos conflictos de clases; allí creció en el ambiente intelectual de una familia de escritores, periodistas y políticos de la clase media. Sus experiencias de juventud no fueron, al parecer, mucho más allá de las aulas universitarias y acaso de alguna que otra reunión política organizada también por intelectuales para hacer crítica del régimen de la Restauración. Ya sabemos que la visita a Alemania impresionó fuertemente a Ortega, y la superficial observación de la vida social y política le permitió volver a su patria con la convicción de que había visitado un país socialmente bien organizado, en el que todo era estable y seguro. Pudo ver, además, a una próspera burguesía unificada, por obra de una fuerte tradición cultural, en torno a la idea de la cultura y a la confianza en el progreso. En la filosofía de Marburgo encontró el joven profesor los instrumentos necesarios para luchar por la unificación de las clases medias españolas, al mismo tiempo que se entregaba a la defensa de la cultura y de la ciencia.

De esta manera debe interpretarse la labor política de Ortega en los años de su juventud. Aunque nada de esto se propuso de una manera explícita en los escritos estudiados, ni hubiera podido hacerlo sin caer

en contradicción con su concepto de la sociedad y de la vida política. Consideraba a la sociedad como una pluralidad de círculos concéntricos escalonados —familia, ciudad, nación, etc.—, que alcanzan verdadera unidad en la noción suprema de humanidad; y explicaba siempre las relaciones de dominio por la distinción entre masa y minoría. Con estos esquemas era imposible dar cuenta de lo que realmente acontecía en la política española.

La verdadera preocupación de Ortega era la España entera, pero en esa preocupación manifestaba las condiciones de su clase. Se dirigía a todos los españoles, pero sólo era oído por los grupos reducidos de las clases medias de Madrid y de las provincias. Describía acongojado la vida española —su egoísmo, su falta de disciplina, su incapacidad para la colaboración— y en realidad daba expresión a la desorganización y a las limitaciones de su propia clase. Las vacilaciones de su doctrina política y la defensa de los intereses nacionales no son otra cosa que expresiones en contra de la oligarquía gobernante que, sin embargo, no quieren identificarse con las protestas de los obreros. Y lo mismo acontece con el entusiasmo por el socialismo, que no es la doctrina del movimiento obrero, sino una especie de socialismo liberal, un socialismo de la educación que transforma la tarea política en una aristocrática labor educativa de un grupo reducido que dirige la propagación de la cultura.

El pensamiento orteguiano es inseparable de las condiciones históricas en que surgió, es una respuesta de su autor a estas condiciones, y de ellas depende. Como su autor, el hombre Ortega no puede ser separado de la historia de España. Y en este punto son verdad sus sinceras palabras: "Mi mocedad no ha sido mía, ha sido de mi raza. Mi juventud se ha quemado entera, como la retama mosaica, al borde del camino que España lleva por la historia. Hoy puedo decirlo con orgullo y con verdad. Esos mis diez años jóvenes son místicas trojes henchidas sólo de angustias y esperanzas españolas."⁹

APÉNDICE

NOTA SOBRE LA SITUACIÓN DE ESPAÑA

1. LA VIDA ECONÓMICA Y SOCIAL

1) Las mocedades de Ortega y Gasset transcurren en los primeros años del siglo nuestro. Pero las notas que hemos de reunir sobre la situación de España no deben reducirse a esos años que sólo pueden ser vistos con alguna claridad si se sitúan dentro de la crisis contemporánea española. Pues bien, según un reputado historiador, la crisis contemporánea de España arranca de la Restauración o, por mejor decir, del momento en que nace la nueva oligarquía.¹

En los primeros años del siglo XIX, España ofrece un contraste tremendo con los demás países europeos. Estos países han realizado ya, de una manera completa, los cambios decisivos en la vida económica, en la organización social y en los intereses del espíritu que constituyen la edad moderna; cambios ocasionados por la irrupción del trabajo de las clases burguesas en la industria y en el comercio, que dio al traste con las organizaciones del antiguo régimen. En España, en cambio, la debilidad de las clases burguesas es manifiesta.² La escasa población de la península se encuentra repartida en decenas de ciudades pequeñas, en miles de villas, aldeas y granjas. Con excepción de Cataluña y Valencia y, en menor grado, de Asturias y Bilbao, que tienen alguna actividad industrial y mercantil, las demás regiones españolas no cuentan con otro elemento de riqueza que la agricultura y la ganadería. Los ganaderos eran los que su-

¹ Antonio Ramos-Oliveira: *Historia de España*. (3 vols.) Cía. General de Ediciones, S. A., México, 1952, pág. 367 del Vol. II.

Cuando no se mencionen otras fuentes, se entiende que los datos y aún sus interpretaciones están tomados de esta obra.

² Ortega ha llamado la atención muy claramente sobre este hecho, en una conferencia de 1931: "¡Como si no consistiera la máxima peculiaridad de nuestra historia en la relativa inexistencia, por lo menos en la anormal debilidad de la burguesía en esta península! Cualquiera diría que se trata de una simple anécdota, cuando es el hecho básico causante de la decadencia que ha padecido España durante toda la Edad Moderna. Porque una edad, una época, es un clima moral que vive del predominio de ciertos principios disueltos en el aire; la época moderna vivió impulsada por el racionalismo y el capitalismo, dos principios emanados de cierto tipo de hombre, que ya en el siglo XV se llamaba 'el burgués'. Y si España se apagó al entrar en ese clima como una bujía se apaga por sí misma al ser sumergida en el aire denso de una cueva, fue sencillamente porque ese tipo de hombre era en nuestra raza escaso y endeble, y el alma nacional se ahogaba en la atmósfera de aquellos principios." Págs. 146-147 del libro *Rectificación de la República*, artículos y discursos. Revista de Occidente, Madrid, 1931.

peraban en fuerza social a cualesquiera de los grupos dedicados a otras actividades económicas. La agricultura se encontraba poco desarrollada en estos años: un gran proletariado campesino labraba la tierra que pertenecía de modo predominante a las comunidades religiosas, a la nobleza y a los municipios. Al comenzar el siglo pasado, la ciudad española es —con excepción de Barcelona—, una invertebrada y débil comunidad compuesta por un número excesivo de nobles y eclesiásticos, que unidos constituyen mayoría frente a las personas dedicadas a la industria y al comercio; una reducida clase media burocrática, militar y agraria, con espíritu caballeresco y sin ilustración ninguna; y una buena porción de extranjeros en cuyas manos quedaba el escaso comercio y la industria más escasa aún. Un reducido sector de esta población es verdaderamente ilustrado y forma una *élite* afrancesada, sin liga alguna con el pueblo y sin influencia en él.

En el seno de esta sociedad inician los diputados de Cádiz —con el franco apoyo de Barcelona—, la revolución liberal. Un movimiento que no nacía de una clase social, ni siquiera de un partido poderoso, porque la débil burguesía española era incapaz de tales empresas. La reforma liberal era movida por una minoría, por una secta sin arraigo popular, que se sentía arrastrada por una filosofía extraña al medio español de esa época.³

Por su alcance económico, puede decirse que la revolución liberal concluye en los primeros años de la segunda mitad del siglo XIX. Las clases populares, en general enemigas del liberalismo, aceptan la desamortización, y en esto coinciden con las clases mejor acomodadas que se encuentran con la ocasión de adquirir fácilmente las tierras de los ayuntamientos y de la Iglesia. Pero poner en circulación esta riqueza y abolir los privilegios feudales y eclesiásticos, era solamente la primera parte del programa liberal. La segunda parte de ese programa —que no se

³ Ortega hace referencia al hecho de la entrada de las ideas liberales en España en un escrito de juventud, para mostrar el efecto benéfico de las ideas, y apoya su observación en una cita de Oliveira Martins. Véase I, 215.

Ramos-Oliveira en la pág. 226 del Vol. II, se apoya en las mismas palabras de Oliveira Martins haciendo una cita más amplia: "Aquello fue el despertar aturdido de una nación adormilada al rudo choque de una guerra terrible. Acumulábanse las impresiones, las ideas se agitaban locamente en los cerebros debilitados por siglos de atrofia. Por eso causó espanto, y hoy nos parece natural y lógico que en cuanto el rey volvió de su destierro y fue restablecido luego en su trono por la reacción victoriosa en Francia, esas Cortes fantásticas e ingenuas desaparecieron pulverizadas y como un incidente sin precedentes ni efectos en el seno de la atomía y de la adoración devota del pueblo, al que se restituían sus antiguos y queridos símbolos. Entre un sueño y otro sueño, la Península, sacudida, se desperezó, y medio dormida expulsó a los franceses y esparció la semilla de las revoluciones futuras."

cumplió por múltiples motivos—, consistía en la parcelación y venta a largo plazo de las tierras, en beneficio de las clases populares. La consecuencia de esto no fue solamente que las tierras fueran a aumentar la riqueza de las clases acomodadas, sino que, al desaparecer las propiedades de los municipios, que eran indirectamente propiedad de los campesinos pobres, la economía popular sufrió un grave quebranto nada pasajero, y no se pudo reconstruir sobre las nuevas bases proyectadas la economía del campo.

Con la reforma, pues, la estructura de la sociedad española no cambió básicamente, ni desaparecieron, de hecho, los privilegios feudales, ni se creó, como parecía conveniente, una clase media campesina. Lo que sucedió fue que se acentuó el desequilibrio en la propiedad rústica y, por lo tanto, en toda la sociedad española que —con las excepciones mencionadas—, no contaba con otro elemento de riqueza que la agricultura y la ganadería.

Durante toda la primera mitad del siglo, la nación sufre constantemente las guerras civiles, que son esfuerzos inútiles para constituirse como nación moderna. Al terminar la revolución liberal se ha provocado tan sólo la afirmación de una clase social, que va a dirigir la vida española en la segunda mitad del siglo XIX y el primer tercio del XX. Esta nueva clase está formada por los viejos propietarios de la tierra —la aristocracia de sangre—, y los propietarios nuevos que han consolidado sus posiciones con la desamortización. A ellos se han unido los militares que ocupan los más altos puestos del ejército y los liberales moderados que, desengañados por la conducta del pueblo que a sus ojos resulta contradictoria, le han vuelto la espalda para buscar el apoyo de las clases superiores.⁴

En 1860 inauguran el mando de este nuevo período histórico, un soldado: Leopoldo O'Donnell; y un historiador: Antonio Cánovas del Castillo. Ambos dispuestos a defender a toda costa la paz interior del país, que es el ideal de la nueva oligarquía. Es el primer ensayo del linaje de gobierno que tendrá España desde 1874 hasta 1923.

2) Al perder su fuerza el poder civil en la primera mitad del siglo pasado, la Iglesia española —que era poderosa en el orden económico y gobernaba al pueblo políticamente—, reclama la confirmación oficial de ese poder efectivo, pretende gobernar la monarquía y busca un rey que se someta a ella: así nace el carlismo. Es verdad que este movimiento social no era solamente expresión de las pretensiones de la Iglesia, era también la lucha del campo contra la ciudad, contra los nuevos burgueses

⁴ Véase *El liberalismo español hasta mediados del siglo XIX*, por José Miranda en la Revista "Historia Mexicana". Vol. VI, núm. 2, octubre-diciembre de 1956, págs. 161-199.

que empiezan a aparecer en las regiones industriales, y sobre todo, contra las ideas liberales.

Pero el carlismo fracasó en el terreno de las armas y prefirió, cambiando de táctica, infiltrarse en la corte de Isabel II para conseguir sus propósitos, hasta llegar a constituir un verdadero gabinete extraoficial. Esta fue la causa de la insurrección de 1868, conjura que tuvo carácter nacional pero que estaba encabezada por progresistas y radicales, es decir, por las clases medias del país que privaron durante la regencia de Serrano y el reinado de Amadeo de Saboya. Los grupos avanzados de las clases medias eran, sin embargo, una pequeña fracción, una secta dentro de toda la clase media española que era a su vez una minoría carente de poder político dentro de la nación. El régimen de Amadeo de Saboya se vino abajo a la primera división del grupo que lo sostenía. Entonces nació la República de 1873.

La grande debilidad de la República se hace patente en cuanto se recuerda la estructura de la sociedad española. El proletariado campesino había crecido considerablemente en el transcurso del siglo, por la desaparición del sistema de bienes comunales y por la concentración de la propiedad territorial; además de que en este tiempo la población registra un notable aumento. En tales condiciones, se convierte en un serio problema para cualquier gobierno. La situación del campo —sobre todo en Castilla, Extremadura y Andalucía—, era insostenible, los disturbios permanentes, frecuentes las rebeliones campesinas y el bandolerismo. Esta situación había dado origen a la creación de la Guardia Civil, verdadero ejército de ocupación del campo. Y, por otra parte, a que una buena porción de la población campesina acudiera a las ciudades a vender su trabajo a bajo precio. Sobre esta muchedumbre expropiada y sobre la naciente clase media, débil y mal organizada, se encuentra una minoría acaudalada, insignificante por su número pero temible por su poder económico: la oligarquía territorial.

Los republicanos no representaban siquiera a la clase media, y, además, tenían tal desconocimiento de la realidad política de España, y había entre ellos tal disparidad de tendencias, que no pudieron sostenerse en el poder.

3) Con el golpe de Estado de Sagunto —el 29 de diciembre de 1874—, empieza el período histórico comprendido con el nombre de Restauración. Se alude con este nombre a la restauración de la monarquía, pero se trata en realidad de la vuelta al poder de la oligarquía territorial de 1860.

Hasta 1874 hubiera sido posible rehacer la economía española quebrantada en los primeros años del siglo, pero ahora estaba en el poder una clase fuerte que venía a detener cualquier cambio. Una clase que intentaba, en nombre de la paz interior del país, reajustar el estado y la sociedad,

pero sin tocar el régimen de la propiedad, sin tolerar la más pequeña reforma.

Para completar la imagen de estos años y la de uno de sus personajes políticos más sobresalientes, podemos acudir a *Vieja y nueva política*, la famosa conferencia que Ortega y Gasset pronunció en 1914. En ella dice claramente que *la Restauración significa la detención de la vida nacional*. Y señala algunas de las más salientes características de la época: el amor a la ficción jurídica, a la pomosidad; el hablar de tradición; el fomento de la incompetencia; y la corrupción organizada sobre el turno de los partidos.⁵ No son, desde luego, los únicos rasgos de los gobiernos de la Restauración —y están trazados, además, con la violencia polémica que conviene a una conferencia política—, pero nos detenemos en ellos porque revelan el punto de vista de la generación de Ortega en fecha bastante cercana a los acontecimientos políticos de que se trata. Lo cual no quiere decir que no existan opiniones contrarias.⁶

La Restauración logró establecer efectivamente un régimen de legalidad. Todo estaba arreglado para que "constitucionalmente" se guardara la paz, aun suprimiendo la libertad. No se podían hacer concesiones a la libertad, porque apenas se dejaba de sentir la fuerza del poder, aparecían los disturbios de los campesinos y los triunfos electorales de los republicanos. Esto último ocurrió claramente cuando se aplicaron las reformas electorales de Antonio Maura, en 1903, que de haberse cumplido habrían puesto en aprietos a la oligarquía.

La segunda característica señalada por Ortega está en relación con la anterior. El llamado a la tradición se hace para amparar todas las instituciones establecidas —desde la monarquía hasta el régimen de la propiedad— y preservarlas de cualquier intento de reforma.

Así como Maura fracasó en la reforma política, fracasó también en sus proyectos sobre las colonias. Lo mismo aconteció a Canales con la reforma agraria, a Silvela en la política, a Camacho en la financiera y a

⁵ I, 282-283.

En la pág. 280 del mismo volumen leemos: "La Restauración significa la detención de la vida nacional. No había habido en los españoles, durante los primeros cincuenta años del siglo XIX, complejidad, reflexión, plenitud de intelecto, pero había habido coraje, esfuerzo, dinamismo..

"Hacia el año de 1854 —que es cuando en lo soterraño se inicia la Restauración— comienzan a apagarse sobre este haz triste de España los esplendores de ese incendio de energía; los dinamismos van viniendo luego a tierra como proyectiles que han cumplido su parábola; la vida española se pliega sobre sí misma. Este vivir el hueco de la propia vida fue la Restauración."

⁶ Francamente opuesta es la opinión de Gregorio Marañón, cuya nostalgia liberal le hace considerar como una de las grandes épocas del genio español la que nace con la Restauración. Véanse los dos últimos escritos de su libro *Ensayos liberales*. Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1946. Especialmente págs. 128 y 143.

Manuel Cassola con la reforma del ejército. No era posible realizar ningún cambio en contra de los intereses de la oligarquía. "Y para que no se altere el orden público —nos dice Ortega—, se renuncia a atacar ninguno de los problemas vitales de España, porque, naturalmente, si se ataca un problema visceral, la raza, si no está muerta del todo, responde dando una embestida, levantando sus dos brazos, su derecha y su izquierda, en fuerte contienda saludable."⁷

Más adelante nos recuerda "aquel movimiento de generales que van y vienen y se suceden, de Comisiones que se reúnen y se desunen sin haber resuelto nada, de temas que se suscitan y a los cuales no piensa nadie dar cima ni llegar a la fórmula más elemental de su solución, de todo este fondo no os quedaran, sin embargo, como lo más característico, flotando en la memoria, grandes crímenes constitucionales, ni, tal vez, demasiado grandes y súbitos descubrimientos de defraudaciones al Erario; pero lo que sí emana de todos esos años oscuros y terribles es una omnímoda, horrible, densísima incompetencia".⁸

Por último, señala Ortega la corrupción organizada y el turno de los partidos como llave de ese sistema. En esto supo percibir con toda agudeza el significado que tuvieron los partidos en aquellos años: eran en realidad dos agrupaciones pero un sólo movimiento político. Entre los partidos de Cánovas y Sagasta que gobernaron España durante la Restauración y la Regencia, no había diferencias fundamentales. Las únicas diferencias entre los líderes y los miembros de los partidos eran francamente livianas, y en un tiempo fueron más o menos las mismas que existían entre la constitución de 1869 defendida por Sagasta y la de 1876 que defendía Cánovas. Esto no impedía que a veces el jefe liberal encontrara apoyo en la mayoría conservadora, o al revés, que los liberales apoyaran al jefe conservador. Como tampoco impedía que en los momentos difíciles para la monarquía, los dos líderes de los partidos adoptaran un mismo plan para defender el Trono y uno de ellos cediera entonces el poder al otro.⁹

⁷ I, 281.

⁸ I, 283.

⁹ El Conde de Romanones refiere la entrevista de Cánovas y Sagasta en el palacete de la Moncloa la víspera de la muerte de Alfonso XII, es decir, poco antes de iniciarse la regencia de María Cristina: "Ambos hombres de Estado coincidieron en el plan adecuado para defender el Trono de los peligros que le amenazaban, y este plan lo anunció Cánovas a doña María Cristina apenas pudo hablarla de nuevo: 'V. M. debe entrar en Madrid con un cambio liberal, esto es hoy lo popular.' Por eso no existió pacto alguno, sino la voluntad de dos hombres puesto el pensamiento en los más altos intereses de la patria.

"La reina aceptó la solución que se le proponía, iniciando con ella la nota preponderante que la política siguió durante la Regencia, de la que Sagasta fue el hombre, como Cánovas lo había sido de la Restauración."

En esta maniobra política convencional, Ortega descubre una suprema convención, encargada de dar seguridad a todas las demás: la lealtad monárquica. "Se hace del monarquismo un dogma sobrenatural, indiscutible, rígido. Y eso, eso es lo único que antepone Cánovas al orden público y que identifica con España. Sus palabras fueron: 'Sobre la paz está la Monarquía'. Frase verdaderamente sospechosa para quien sobre todo, incluso sobre la vitalidad nacional, estaba la paz." Y con esto se desencadenó la corrupción: "Porque esa frase 'sobre la paz está la Monarquía' produjo el efecto de convertir a su vez en dogma rígido, esquemático, inflexible, ineficaz, extranacional, a la idea republicana. La frase de Cánovas fue al punto contestada por la extrema izquierda de este modo: 'Para nosotros, sobre la paz está la República'. Y he aquí dos esquemas simplistas, Monarquía y República, puestos sobre todas las cosas nacionales, y he aquí España girando sobre dos polos, que son dos duros vocablos. Medio país ocupado en garantizar el orden público en nombre de la Monarquía y el otro medio país ocupado en subvertirle en nombre de la República. Y como el orden público se pedía en beneficio de una palabra y no de nada sustancial, y como la revolución se demandaba en servicio de algo bien poco inminente y positivo, no había sino una ficción y cáscara de orden, no había más que revoluciones oratorias. De este modo se embotó el sistema nervioso de las clases acomodadas, acostumbrándolas a la ineficacia y a la desconfianza, y los republicanos enruedaron todavía más a las muchedumbres con sus simplismos. Los hombres que entonces quisieron iniciar en España el movimiento socialista, que era una política mucho más compleja, mucho más sabia y mucho más real, saben muy bien cómo fue para ellos una muralla granítica el republicanismo restaurador."¹⁰

Aquí también ha visto el autor con certeza el alcance corruptor de los gobiernos de la Restauración, aunque no perciba claramente sus causas más profundas ni la verdadera situación de los partidos de oposición.

Los gobiernos de la oligarquía consiguieron efectivamente contagiar algunos vicios políticos a los partidos enemigos —vicios políticos, no morales—. Planteada la lucha en un cierto terreno por la clase en el poder, los opositores, que pertenecían a la clase media intelectual y burocrática, no pudieron escapar al empleo de los mismos métodos. El partido republicano, por ejemplo, fue también invadido por el "caciquismo", por gentes dispuestas a sacrificar los principios del partido y los intereses de la nación, a cambio de una victoria personal. Se aclimató en toda la vida pública un vicio que crece en los países políticamente

Conde de Romanones: *Doña María Cristina de Habsburgo y Lorena. La discreta regente de España*. Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1947. Pág. 53.

¹⁰ I, 281-282.

corrompidos: no importaban tanto las ideas defendidas, sino los hombres que estaban con ellas, no se atacaba ni se defendía a las instituciones, sino a las personas. La autoridad y la fuerza social de un hombre público no derivaba tanto de su actitud política, ni de su saber o su categoría moral, ni siquiera de su riqueza, sino de su influencia. Este fenómeno no era nuevo en España; Larra lo había señalado desde 1837,¹¹ pero en los años de la Restauración se hizo más grave y entonces fue objeto de disputas entre los escritores de la época. Joaquín Costa llamó a este fenómeno "caciquismo" y combatió ardientemente contra él;¹² Unamuno, en cambio, lo defendió y lo justificó teóricamente bajo el nombre de "fulanismo" en unos artículos famosos.¹³ Ramiro de Maeztu escribió contra ese defecto en 1898,¹⁴ y Benito Pérez Galdós denunció en 1910 el éxito que tenía entre los republicanos.¹⁵

Pero la oligarquía había llegado a más. Al ocuparse de los partidos políticos, dice Ortega en su conferencia de 1914: "... esos partidos tienen a su clientela en los altos puestos administrativos y gubernativos, seudotécnicos, inundando los consejos de Administración de todas las grandes compañías, usufructuando todo lo que en España hay de instrumento de Estado. Todavía más; esos partidos encuentran en la mejor Prensa los más amplios y más fieles resonadores. ¿Qué les falta? Todo

¹¹ Larra se refiere a esto en un artículo de *El español*, 16 de enero de 1837. Citado por Ramos-Oliveira en el Vol. II, pág. 413 de su obra citada.

¹² Véase el volumen *Oligarquía y caciquismo como la forma actual de gobierno en España: urgencia y modo de cambiarla*. Informe-resumen en la Información del Ateneo de Madrid sobre dicho tema. Establecimiento Tipográfico de Fortanet, Madrid, 1901.

¹³ En *La selección de los Fulánez* y principalmente en *Sobre el fulanismo*, dos artículos de 1903 recogidos en *Ensayos*, Vol. I, Ed. Aguilar, Madrid, 1951. Páginas 455 y 487.

¹⁴ "Pero en nuestra España despoblada —escribe Maeztu—, atrasada e ignorante, en nuestra nación envilecida por el sistema de la recomendación y del compadrazgo, que ha disuelto las más justas ambiciones y anulado los estímulos más nobles, así en la política como en la ciencia y en las artes, así en el comercio como en la producción industrial y agrícola." De un artículo de 1898 titulado "Lo que nos queda", recogido en el volumen *España y Europa*. Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1947, pág. 41.

¹⁵ "Este partido —escribía Galdós refiriéndose a la Unión Republicana—, está pudriéndose por la inmensa gusanera de caciques y caciquillos. Tiene más que los monárquicos... Para hacer la revolución, lo primero, lo indispensable, sería degollarlos a todos. Si éstos trajeran la República estaríamos peor que ahora. Sería cosa de emigrar. Suerte que no hay miedo a que la traigan. ¡Hay cada revolucionario que tiene un miedo feroz a la revolución! Voy a irme con Pablo Iglesias. Él y su partido son lo único serio, disciplinado, admirable, que hay en la España política."

En un artículo de junio de 1910 publicado en la revista *Por esos mundos*, citado por Ramos-Oliveira. Pág. 411 del Vol. II.

lo que en España hay de propiamente público, de estructura social, está en sus manos..." Y en el mismo lugar escribe: "Lo mismo podría decirse de todas las demás estructuras sociales que conviven con esos partidos: de los periódicos, de las Academias, de los Ministerios, de las Universidades, etc., etc."¹⁶

4) ¿Qué había sucedido? ¿Cómo pudo llegar a esta situación? Simplemente de esta manera: el régimen de la Restauración había gobernado en provecho de la clase cuyos intereses representaba, la oligarquía territorial.

Esta situación es la que Cánovas defendió con todas las armas y desde todos los puntos de vista, incluso el teórico. Del caudillo conservador de la Restauración citamos unos párrafos que hablan por sí solos: "La propiedad no puede existir sin que la autoridad la ampare bajo sus alas, y de eso a cada paso tenemos patentes pruebas; la autoridad, y esto es menos claro, pero tanto y más cierto si cabe, no puede fundarse sólidamente sino en la propiedad." Y más adelante, después de decir que el principio fundamental del conservadurismo es la continuidad, señala "la tierra como base de continuidad; la propiedad como guardadora y garantía del orden social". Y a esto añade: "Porque es inútil desconocerlo; donde quiera que no tenga éste (el orden social) confiada su conservación y dirección a la propiedad de la tierra y al capital heredable, es decir, a la riqueza, en sus condiciones de hoy, la pendiente natural de los hechos, lógicamente, llevará al socialismo..."¹⁷

España, pues, había confiado sus destinos a los propietarios de la tierra y al capital heredable. Todas las actividades que caen fuera del marco de la agricultura son desatendidas e incluso combatidas cuando chocan con los intereses de la oligarquía. Pero para afirmar su poder y lograr la paz interior del país, los gobiernos tuvieron que tratar antes con los enemigos de la paz en la primera mitad del siglo XIX, el carlismo, la Iglesia y el ejército.

Contra el carlismo, la oligarquía empleó muy variadas armas. El primer golpe político contra este movimiento lo llevó a cabo el gobierno al celebrar con la Iglesia un convenio (el 25 de agosto de 1859), en uno de cuyos puntos se reconocía el derecho de los clérigos a adquirir y a retener toda clase de bienes y valores. A partir de este momento se inició el acercamiento de la Iglesia a los gobiernos de la Restauración, acercamiento que se robusteció con el reconocimiento de Alfonso XII por el Vaticano y se consumó completamente más tarde con la adhesión de los

¹⁶ I, 274.

¹⁷ Citado por Unamuno en el ensayo "La humanidad y los vivos", recogido en el libro *De esto y de aquello*, tomo I. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1950. Páginas 290 ss.

prelados españoles a la Regencia. Pero, además, el carlismo fue vencido como fuerza militar, no sólo en las guerras anteriores a Isabel II, sino que, al volver a las armas después de la caída de esta reina, fue nuevamente derrotado, perdiendo en 1876 su última batalla militar. A partir de este momento, el movimiento perdió su fuerza, se dividió en grupos hostiles entre sí, y en los años de la Regencia ya no era un perturbador de la paz.

En cuanto a la Iglesia, había limitado sus aspiraciones y pretendía tan sólo que la constitución de 1876 reprodujera la fórmula de la de 1845 en que se declaraba como única religión para España la católica. Pero retroceder en esto no era fácil cuando ya en 1869 se había autorizado constitucionalmente la libertad de cultos, y fue necesario hallar una distinta solución, que Cánovas sostuvo a pesar de las protestas de la Iglesia: el artículo 11 de la constitución de 1876 declaraba la libertad de cultos dentro del territorio español, "salvo el debido respeto a la moral cristiana"; y señalaba como religión del Estado a la católica, cuyo culto se mantendría con fondos de la nación. De esta manera, Cánovas quedaba a cubierto de la opinión anticlerical y, por otra parte, se comprometía en privado y con el disimulo necesario a procurar que el precepto constitucional no se aplicara en perjuicio de la Iglesia, suprimiendo hasta donde fuera posible la tolerancia y concediendo otro beneficios.

El otro obstáculo para la paz era el ejército. La intervención constante del ejército en la vida política española, se originó en la debilidad misma del poder civil. Para hacer la revolución, acudieron al ejército los liberales porque constituyan una minoría sin poder social, y, también acudieron a él para hacer la contrarrevolución los enemigos del liberalismo, porque sostenían una monarquía igualmente débil.

Para resolver el problema, los gobiernos de la oligarquía prepararon a los militares aventuras en el exterior. Con el pretexto de la *tradición* y la obediencia a los mandatos de la historia se abrieron las rutas de África a las armas españolas. De esta manera se aguardaba la paz interior que el ejército amenazaba con su poder y sus pretensiones políticas. De paso se lograba también distraer la atención del pueblo de los problemas internos y fomentar con las glorias militares su apego a la patria, a la tradición imperial y su apoyo al gobierno.

Así se inició la guerra de Marruecos, a pesar del peligro que representaba para el presupuesto nacional. La campaña la inició O'Donnell y culminó con la victoria española de 1860. España perdió mucho en hombres y en dinero, y no puede decirse que abriera el camino a la colonización, sino más bien lo contrario. España había entrado en un nuevo problema que había de causarle daño, casi sin interrupción, hasta el siglo xx. En 1909, la desafortunada actuación del ejército español en

Marruecos, por los sucesos que se conocen con el nombre de "desastre del Barranco del Lobo", puso en situación difícil a la monarquía. La guerra resurgía provocada por el rey y por el ejército, a pesar de la abierta oposición del pueblo, que vio en la empresa la mano de los capitalistas interesados en las minas del Rif. Acaudilló la protesta Pablo Iglesias, director del partido socialista, y los desórdenes contra el gobierno fueron numerosos, principalmente en Barcelona.

Además de Marruecos, se presentaron al ejército español otras aventuras militares en el siglo XIX. De menor importancia fueron la de Santo Domingo, y la de México en 1862, que no llegó a realizarse. Pero las dificultades más graves para el ejército español estaban en la isla de Cuba, contra los defensores de la autonomía. Desde la caída de Isabel II hasta 1878 hubo en la isla frecuentes combates entre los guerrilleros cubanos y el ejército de la metrópoli; después, se lograron algunos años de paz con falsas promesas o con triunfos militares, pero los disturbios volvían. En 1893 elaboró unas bases para la organización descentralizada de las colonias el Ministro de Ultramar Antonio Maura, pero la oligarquía detuvo el proyecto y Maura renunció. Dos años después, las Cortes aprobaron una ley para Cuba que hubiera sido suficiente para calmar a los partidos de la isla que buscaban una solución pacífica, pero la ley aprobada no llegó a la Gaceta Oficial, primero, por la lentitud de los trámites administrativos, después, porque se estimó inútil, ya que los cubanos se levantaron en armas otra vez en febrero de 1895 y el gobierno español decidió someterlos por las armas.

Es harto conocida la historia del conflicto cubano y la intervención de los Estados Unidos que culminó con el desastre de 1898, para que tengamos que decir algo aquí. España no sólo perdió con esto los restos de su grande imperio, sino que perdió soldados y agravó su situación económica con los gastos de la guerra.

Los resultados de la guerra sorprendieron a todas las clases sociales españolas, y a ellós sucedió una saludable agitación muy notable sobre todo en la clase media, en donde se provocó lo que Unamuno llamaba "examen de conciencia nacional".¹⁸ Muchas gentes distraídas hasta entonces de cuanto afectase a la vida política, empezaron a discurrir sobre los negocios públicos. Pero todas estas reacciones que ocasionaban la formación de nuevas agrupaciones políticas y la discusión de los problemas del día, no representaban un verdadero peligro para el gobierno.

5) Toda la Restauración es un pacto entre la oligarquía territorial y gran parte de la clase media. Este pacto, tácito primero, pero después franco, se afirmó con la insurrección del proletariado contra la propiedad.

¹⁸ En un ensayo escrito en 1900 y recogido en el libro acabado de citar, páginas 177 a 180.

Nada de esto quiere decir que las clases medias interviniieran de una manera directa en el gobierno, ni siquiera que presentaran adhesión total a los mandatos del régimen; quiere decir solamente que su protesta, no obstante ser continua, era pacífica y no representaba nunca un peligro serio para la paz. De un modo sistemático sólo se coloca frente al régimen la clase media avanzada, representada en política por el grupo impotente de los republicanos, de quienes Ortega decía en su conferencia: "En España, señores, mientras no hubo republicanos hubo revoluciones; desde que hay republicanos no hay revoluciones."¹⁹

Las causas de esta situación eran muy complejas. En primer lugar la anormal debilidad de la clase media española en el siglo XIX, de que ya hemos hablado. Pero, además, pasada la hora de la revolución liberal —aunque tal revolución no se consumara—, el proletariado comenzaba a organizarse como clase independiente y con aspiraciones, naturalmente, distintas a las de la burguesía. Ante esto las clases medias pusieron fin a sus actividades revolucionarias e iniciaron su acercamiento a la oligarquía. El acercamiento se realizó en los días del reinado de Amadeo de Saboya, y para la caída de la primera república ya las clases medias eran conservadoras y buscaban la paz. Además, esta clase débil y mal organizada había luchado por la revolución liberal a lo largo del siglo XIX; al llegar al último tercio del siglo no podía continuar un esfuerzo parejo y tuvo que pactar con la oligarquía.²⁰

Los republicanos estaban solos, y, además, divididos en cuatro agrupaciones. Una de ellas, la capitaneada por Castelar, desapareció al terminar el siglo fundiéndose con uno de los partidos tradicionales, el partido liberal que dirigía Sagasta.

Pi y Margall representaba un grupo republicano preocupado de la cuestión social y de la organización de las provincias. Según él, que era en el fondo un patriota catalán, ambas cuestiones no estaban separadas, el federalismo desintegrador, inspirado en Proudhon, representaba en realidad una revuelta contra el Estado. Este grupo era el de mayor éxito entre el proletariado, pero perdió toda su fuerza cuando empezó a organizarse el movimiento obrero.

Otro sector republicano era dirigido por Ruiz Zorrilla, un romántico conspirador que soñaba desde París derrocar a la monarquía con un golpe militar.

El grupo de mayor prestigio era el dirigido por Nicolás Salmerón, profesor de Metafísica en la Universidad Central de Madrid y abogado no-

¹⁹ I, 291.

²⁰ El mismo Ortega no quiere decir otra cosa cuando afirma, en 1908, que "en España no hay más que pueblo" (I, 105). Lo que hace es describir el fenómeno de repliegue que la clase media realizaba, su renuncia a mandar en España.

table. A su lado estaban Manuel Pedregal, Gumersindo de Azcárate y, en una época, Joaquín Costa. Este grupo confiaba ciegamente en una lenta evolución cultural del pueblo español, en un progreso civil que había de lograrse con la educación.

En esas condiciones, ni los republicanos ni las clases medias, o "clases neutras" como las llamaba Costa, representaban un peligro para el régimen. El carlismo mucho menos, pues ahora proclamaba una oposición que no debía apartarse de la legalidad. Y el movimiento obrero no pasaba de ser una protesta más. Sin embargo, al empezar el siglo nuestro, las cosas cambiarían un poco.

Las relaciones económicas entre la oligarquía territorial y la burguesía, eran francamente difíciles. Desde 1874, la oligarquía había orientado la economía española en beneficio de la agricultura, y aun dentro de la agricultura privaban los intereses de algún grupo —de quienes cultivaban los cereales y el olivo. Desde que se inicia la Restauración son claras las diferencias entre los campos diversos de la economía española: los terratenientes están siempre en conflicto con los comerciantes, con los industriales y con los obreros. Y no porque las clases medias sean revolucionarias, sino porque el gobierno lleva la política económica que interesa a los agricultores, en contra del comercio y la industria.

El problema catalán, tal como aparece a fines del siglo XIX y a pesar de la complejidad de sus orígenes, es, en gran medida, la disputa entre una forma de producción progresiva que difícilmente podía convivir en el terreno económico y en el político con la forma de producción estancada de Castilla y Andalucía. Pero sobre esto nos detendremos un poco: el problema catalán es uno de los tres motivos que logran hacer reaccionar a las clases neutras españolas en los fines del siglo pasado y los principios del presente, y les hacen comprender la necesidad de agruparse en torno a los republicanos. Los otros dos motivos —de que también nos ocuparemos—, son la intervención organizada del proletariado, y la presencia en la vida política de una gran personalidad: Joaquín Costa.

6) El problema de Cataluña reaparece efectivamente con características nuevas derivadas de la situación económica, de tal manera que, aunque se presente revestido de tradición histórica y tenga alguna conexión con el pasado, no tiene en realidad relación sustantiva.

Reconocer estas ligas tradicionales no nos obliga a recordar la historia de la unidad española y el problema de los nacionalismos regionales, ni tampoco a estudiar los orígenes históricos de Cataluña y la originalidad de su comportamiento en los primeros siglos de la Reconquista. Todo esto nos llevaría demasiado lejos. Felipe V puso los cimientos de la Cataluña moderna. Después, sus sucesores, Fernando VI y Carlos III favorecieron el desarrollo catalán con un franco apoyo a las industrias textiles. Al

terminar el siglo XVIII Cataluña se encuentra viviendo un verdadero renacimiento en su vida económica y cultural. Cataluña es la única región española que realiza su revolución industrial. Se inicia esta revolución en el siglo XVIII, y se va consumando a lo largo del siguiente y en los primeros años del nuestro.

Tan importante movimiento se acompañó de notables consecuencias políticas y espirituales, una de ellas fue el *nacionalismo particularista*, como lo llamó Ortega y Gasset.²¹

Llevados por el interés de la propia región, empezaron los historiadores, desde fines del siglo XVIII, a estudiar el pasado de Cataluña y a buscar los medios para reconstruir su fisonomía histórica. Las fuentes del problema catalán son, por tanto, económicas y culturales. Porque el renacimiento intelectual tuvo muy pronto consecuencias en el campo político: el periodismo nacionalista se encargó de abonar el terreno para el conflicto de fines del siglo XIX.

Este movimiento, que trataba de resucitar las instituciones políticas medievales para que la región ganara en independencia política, era favorecido y alentado por la poderosa burguesía catalana. En cambio, las ideas liberales que defendían los hombres del gobierno central, no favorecían las pretensiones de las provincias, por el contrario, buscaban acelerar la centralización cerrando los ojos a la realidad, porque por lo que hace a Cataluña nadie puede desconocer que reunía todas las características de un estado nacional.

La formación de la burguesía catalana como clase social, coincidió con el acceso al poder de la oligarquía de Castilla y Andalucía que iniciaba en Madrid la Restauración. En su aspecto político el movimiento catalán representa la rivalidad de los intereses industriales frente a los agrícolas del poder central: se trataba de alejar a Cataluña de una nación en crisis y sujeta a los intereses agrarios. En apoyo del regionalismo estaban también los campesinos, tradicionalistas y ultramontanos y, sobre todo, los carlistas, que habiendo perdido la esperanza de intervenir en el gobierno central se refugiaban en la tradición regional. La lucha común contra el poder central hizo posible la colaboración, aunque quien terminó dirigiendo el movimiento fue claramente la burguesía. Esto último lo vieron muy bien Cánovas y sus sucesores, que pensaron siempre que una política de protección a la industria desarmaría al separatismo.

La doctrina del movimiento era más o menos el mismo federalismo

²¹ Véase el discurso del 13 de mayo de 1932 (pág. 128) en el volumen *La reforma agraria y el estatuto catalán*. Discursos pronunciados en las Cortes Constituyentes por D. Juan Díaz del Moral, diputado por Córdoba y D. José Ortega y Gasset, diputado por León. Agrupación al Servicio de la República. Revista de Occidente, Madrid, 1932.

defendido por Pi y Margall que poco a poco fue haciéndose más concreto y menos atento a los conflictos sociales.²² El ideal del sistema federativo es lo más opuesto a la centralización, porque la autoridad central nunca puede prevalecer sobre las autoridades de las provincias, sino que es una función subordinada. Como era natural, la doctrina tuvo alguna aceptación popular, no sólo por su marcado carácter social, sino porque en realidad representaba una revuelta contra el Estado. Se juzgaba que la organización política era artificial y se pedía una estructura federal levemente ligada al Estado español.

Al empezar el siglo actual el catalanismo estaba en franca rebeldía contra el Estado. Por decisión de la *Liga regionalista*, Cataluña no participó en las fiestas de coronación de Alfonso XIII. La Fuerza del movimiento había sido puesta a prueba en las elecciones municipales de 1905 en que los regionalistas obtuvieron la mayoría de los puestos. Cataluña representaba el único foco de oposición contra la oligarquía. Esta fue la causa de que los republicanos fueran a buscar apoyo para la República entre los catalanes.

En 1906 Nicolás Salmerón fundó la *Solidaridad catalana* con casi todos los partidos republicanos de esa provincia. Pero entre las clases populares no prosperaba el republicanismo y allí fue donde Alejandro Lerroux organizó, para servir a la oligarquía, la oposición a la Solidaridad. Durante varios años, solidarios y antisolidarios se disputaron el público de la región en un ambiente de guerra civil.

Para 1912 la situación era muy grave y el estado de anarquía que dominaba la provincia obligó al poder central a atender las pretensiones de la *Liga*. El 25 de marzo de 1912 se inició en el congreso el estudio de la *Ley de mancomunidad*, cuya discusión duraría dos largos años y ocuparía en ese tiempo toda la atención nacional.

Pero el catalanismo no llevaba una política muy consistente. Al principio pasaba por movimiento republicano, pero a partir de 1909 inició su acercamiento a la monarquía y en los años siguientes la alta burguesía catalana se reconcilió completamente con el poder central. Sin embargo, el movimiento continuó dirigido por los intelectuales y la pequeña burguesía organizada en nuevos partidos.

Dentro de sus fronteras regionales, el movimiento catalán realizó una considerable obra cultural y de buena administración pública. Pero en el aspecto político sus buenos efectos no trascendieron al resto de España. En realidad, era una región llamada a dirigir a España entera; y sólo se esforzó en desentenderse de ella en ruda lucha contra sus dos grandes enemigos: el latifundismo del sur y el proletariado de su propia región.

²² Melchor Fernández Almagro, *Catalanismo y República española*. Espasa-Calpe, S. A., Madrid-Barcelona, 1932. Especialmente cap. 3.

Con replegarse a sus fronteras —dice Ramos Oliveira—, la burguesía catalana “privó a la transformación española de su más valioso instrumento constructivo, introdujo inextricable confusión en la vida pública nacional y consumió en una estéril batalla de cincuenta años, espléndidas energías del pueblo catalán y no pocas ajenas”.²³

7) Además del regionalismo catalán hubo otros acontecimientos que actuaron como estímulos sobre los viejos republicanos. Uno de ellos fue la aparición del proletariado organizado, que complicó más los problemas de la nación, pero que inyectó cierto ímpetu a toda la vida pública.

Desde mediados del siglo XIX existían en España organizaciones de obreros afiliadas a la *Asociación Internacional de los Trabajadores*, pero sus protestas siempre fueron desorganizadas y anárquicas. La primera República favoreció la organización de los obreros y la formación de agrupaciones profesionales, pero los gobiernos de la Restauración se opusieron. En 1872 Sagasta decretó la disolución de la Sección española de la Internacional. Sin embargo, el movimiento obrero continuó funcionando.

En los últimos años del siglo XIX se distinguen perfectamente las dos organizaciones obreras más poderosas: el Partido Socialista fundado en 1879 por Pablo Iglesias, que actúa sobre todo en Madrid, y la Federación de Trabajadores de la Región Española, movimiento anarco-sindicalista que tiene su fuerza sobre todo en Barcelona y en Sevilla. Las diferencias de estas dos importantes agrupaciones, tiene su origen en las diferencias económicas de las regiones en que se encuentran extendidas. La atmósfera social de Castilla a principios de nuestro siglo, tiene, como dice Ramos Oliveira, “un clima económico templado”: salvo Salamanca, la miseria de las gentes del campo no es tan aguda como en otras regiones españolas. Y en las ciudades, persiste por estos mismos años un régimen arcaico y patriarcal: no hay verdaderamente industria, los obreros trabajan en pequeños talleres en que tienen una relación directa con el patrono. Este artesanado resulta en realidad un aliado de la burguesía, porque como ella es oprimido por la aristocracia y por los grandes terratenientes. En las grandes naciones industriales —y en Cataluña—, este tipo de relación ha pasado a la historia. Las condiciones son muy diversas en la Cataluña industrial y en la Andalucía agraria. El proletariado es tan explotado y tan falto de ilustración como en Castilla, pero aquí es más abundante, no tiene ninguna protección legal y tiene que luchar no sólo contra el latifundio, sino contra la gran industria.

El partido mejor organizado es el Socialista, que en 1905 registra su primera victoria en las elecciones del Ayuntamiento de Madrid. Cinco años más tarde Iglesias es electo diputado. Para 1912 ya no se puede dejar de contar en la política nacional con los partidos obreros.

²³ Obra citada, Vol. I., pág. 580.

El vigor de estas organizaciones y su decidida acción política hace que las clases medias españolas vuelvan a la lucha. Los socialistas no buscaban confundir sus tareas con los partidos tradicionales, pero la fuerza del régimen obligaba a estas coaliciones. El primer ensayo lo realizaron los socialistas al unirse con los republicanos. Estos últimos, según hemos dicho, no tenían fuerza social, eran un pequeño partido de burócratas, intelectuales y pequeños comerciantes, es decir, gente sin intereses reales en la economía del país, que por eso mismo podían moverse más ágilmente en la política. De esta unión nació la Conjunción Republicano-Socialista en noviembre de 1909, una alianza contra Maura y Cierva. La alianza sobrevivió cinco años a pesar de las diferencias entre los socialistas y los republicanos y de éstos entre sí. Pero se disolvió porque a los republicanos, que no habían hecho avance alguno en sus ideas y soñaban aún en la república de 1873, les pareció peligrosa en extremo la actividad de sus aliados. Por otra parte, Pablo Iglesias no podía convertirse en el director de todas las clases enemigas de la oligarquía que, además, no veían claramente a su enemigo y lo confundían con la forma de gobierno. Iglesias debía organizar al proletariado, y esta tarea la cumplió de manera ejemplar.

8) Hay otros movimientos de las clases medias que no nacen de estímulos externos —como el catalanismo y el proletariado—, sino de la presencia de grandes personalidades que se sitúan a su cabeza y procuran organizarlas. Este papel corresponde a la figura más importante de la política española de aquellos años, al extraordinario pensador que fue Joaquín Costa.

Costa fue el verdadero caudillo de las clases neutras españolas. Aunque inició mucho antes sus actividades de publicista, Costa no se presentó en la política nacional hasta 1896 en que aceptó su candidatura a las Cortes. En su campaña política proponía una serie de reformas sociales y administrativas de inmediata aplicación, entre las cuales se distinguían: las tendientes a proteger a obreros y campesinos —créditos, suspensión de ventas de bienes propios de los pueblos, seguro de vida, cajas de retiro y socorros mutuos—; pero sobre todo, las medidas de protección a los comerciantes —apertura de mercados extranjeros—. Para “europeizar” a España en lo económico, decía Costa, había que crear aquella “nobleza de comercio” que llevó a cabo la revolución liberal en Europa.

La aspiración de Costa era crear un partido nacional que fuera órgano de la revolución de las clases medias contra la oligarquía. Era indispensable la unificación de las clases neutras, el fomento de la producción y la enseñanza —“escuela y despensa”—, para “contener el movimiento de retroceso y africanización, absoluta y relativa, que nos arrastra cada vez más lejos fuera de la órbita en que gira y se desenvuelve la civiliza-

ción europea; llevar a cabo una total refundición del Estado español, sobre el patrón europeo que nos ha dado hecho la historia y a cuyo empuje hemos sucumbido...”²⁴ La política que España necesitaba, según Costa, era una “política quirúrgica”, de acción inmediata y realizada por un poder ejecutivo fuerte y enérgico. Con esto se oponía a los republicanos que seguían en espera de una lenta evolución.

Las clases neutras, que no eran republicanas ni monárquicas en los días de Costa, simpatizaban con él, pero no era fácil organizarlas. Eran clases débiles y desordenadas en la mayor parte de España, y en las regiones en que tenían algún poder, estaban entusiasmadas con el regionalismo. Además, Costa estaba imposibilitado para tan grande tarea, no tenía la salud suficiente y no pudo encontrar hombres que la llevaran a cabo en su lugar. Sin embargo, su presencia en la política española fue muy importante. Para defender su programa, Costa fundó la Cámara Agrícola del Alto Aragón y organizó la Liga de Contribuyentes de Ribagorza. En febrero de 1898 la Asamblea de Zaragoza apoyó aquel programa y nació entonces la Liga Nacional de Productores. Dos años más tarde, viendo que no podía formar el partido que proyectaba, Costa se hizo republicano para llevar su criterio a la Unión Republicana. Pero en 1904, convencido de que el viejo partido no podía hacer nada y agobiado por la enfermedad, se retiró a Graus, donde murió algunos años después.

El intento de Costa no es el único que las desorganizadas clases medias realizan para enfrentarse a la oligarquía. A estos movimientos sin fuerte apoyo popular pertenece también el del Partido Reformista, organizado por el líder asturiano Melquiades Álvarez. Este partido recogía la doctrina política de los hombres de la Institución Libre de Enseñanza, especialmente la de Gumersindo de Azcárate.

El Partido Reformista renunciaba desde un principio a la revolución y se declaraba evolutivo. Su propósito era reunir a todos los elementos de la clase media que no formaban parte del grupo republicano. Desde su formación tuvo la adhesión de los grupos mercantiles y entre sus filas había personalidades distinguidas —Zulueta, Azaña, Pedregal—, pero tampoco tuvo fuerza suficiente para enfrentarse al régimen y acabó por aproximarse a los liberales monárquicos.

No podemos dejar de mencionar otra organización política, o más bien, pedagógico-social, como querían sus fundadores, que representa un esfuerzo más de las clases medias por intervenir activamente en la política nacional: *La Liga de Educación Política Española* que inicia sus actividades el 23 de marzo de 1914 en el Teatro de la Comedia de Madrid,

²⁴ Joaquín Costa: *Los siete criterios de gobierno*. Tomo VII de la “Biblioteca Costa”, Madrid, 1914. Pág. 57.

con una conferencia de José Ortega y Gasset.²⁵ La *Liga* nació en contacto momentáneo con el Partido Reformista, del que se apartó cuando éste inició su aproximación a los monárquicos.

Las actividades de esta organización quedan fuera del período histórico en que transcurren las "Mocedades" de Ortega, pero el hacer alusión a ellas es indispensable para dibujar la fisonomía de la época, y para esto nada nos es más útil que la conferencia de Ortega y el *Prospecto de la Liga*.

Importa sobre todo saber a quiénes se pretende agrupar en el nuevo organismo, qué tareas y qué ideales se les propone.

Ortega habla en nombre de un grupo de jóvenes intelectuales españoles de la clase media, que no son políticos de profesión, no son republicanos ni monárquicos, pero están dispuestos a intervenir en la vida pública, dentro de la monarquía e incluso en provecho de ella, pero sin inscribirse en los partidos tradicionales.²⁶

Y bien, este grupo de intelectuales no se dirige ni a través de las palabras de Ortega ni en el *Prospecto*, a toda la nación española, sino a una parte bien determinada de ella: a las clases medias, a los comerciantes, a los industriales y a quienes ejercen las profesiones liberales.²⁷ Además, este llamado a las clases medias se hace en un momento decisivo, porque los fundadores de la *Liga* —Ortega al menos—, piensan que asisten al fin de la crisis de la Restauración aunque se den cuenta que aún dominan la vida política los hombres de esa época y frente a ellos sólo se encuentran como fuerzas nuevas, el partido socialista y el movimiento sindical.²⁸

Los miembros de la *Liga* quieren agrupar a los mejores hombres de las clases medias y proponerles una tarea específica: el estudio al detalle de la vida española, la elaboración de proyectos de solución a las cuestiones técnicas, administrativas, agrícolas, pedagógicas, etc., hasta poseer

²⁵ La conferencia de que ya hemos hablado, *Vieja y nueva política*, se publicó junto con el *Prospecto de la Liga*, que fue redactado por el propio Ortega. I, 300-306.

Con Ortega fundaron la *Liga*, entre otros, Manuel Azaña, Américo Castro, Salvador de Madariaga, Ramiro de Maeztu, Ramón Pérez de Ayala y Fernando de los Ríos. En unión con los reformistas, este grupo dio a luz la revista *España* que al principio fue dirigida por Ortega.

Costa se refiere a otras organizaciones de menos relevancia. Una *Liga* presidida por Azcárate que se reunía en el *Ateneo*; y otra fundada en 1908 a iniciativa y bajo la presidencia de Ortega Munilla, que se reunía en la Universidad Central. Véase el libro *Maestro, escuela y patria*, Biblioteca Costa, Madrid, 1916 (págs. 286-287).

²⁶ I, 284 y 288.

²⁷ I, 286 y 307.

²⁸ I, 275 y 279.

"un almacén de hechos españoles que sirva de cimiento para mejoras reales y de arsenal para la crítica y la propaganda". Y luego, hacer penetrar en *las masas* esas convicciones mediante la propaganda. Así que la actuación del grupo ha de tener dos dimensiones: primero, hacer eficaz la máquina del Estado; y segundo: estructurar y aumentar la vida nacional en lo que es independiente del Estado.²⁹ Lo primero es lo que puede obtenerse con la crítica, y lo segundo, seguramente con la propaganda.

Debemos subrayar que de lo que se trata es de *dirigir* la nación española, no tanto al Gobierno, sino a la sociedad misma. Es esta sociedad la que hay que estructurar de una cierta manera. La tarea queda a cargo de las clases medias, que son las únicas que, por sus actividades, están más obligadas a "tener una idea serena y grave de los problemas nacionales", según dice Ortega.

Pero ¿y las clases populares? ¿Lo que Ortega llama *las masas*, qué papel desempeñan en esta empresa? Las manifestaciones de simpatía —no sin reservas— para el movimiento sindical y el partido socialista, nos advierten que Ortega no ve en ellos a unos enemigos, pero tampoco a unos aliados. Esto revela con claridad la difícil situación de la clase media: por una parte coincide con los obreros en cuanto que son también una clase social a quien la oligarquía ha excluido del poder y ha combatido; pero por otra parte, siente que peligran sus intereses ante las actitudes francamente revolucionarias. La clase media puede estar al lado de los obreros, contra la oligarquía, pero no puede participar en sus luchas.³⁰ Porque las clases neutras, y la nueva agrupación que las representa, no renuncian a tratar con las masas, sino que pretenden operar sobre ellas, dirigirlas. *"Para nosotros —dice Ortega—, por tanto, es lo primero fomentar la organización de una minoría encargada de la educación política de las masas."*³¹

Para terminar, Ortega señala como lema de la *Liga*: "liberalismo y nacionalización". Se trata, por tanto, del tradicional liberalismo español del siglo XIX, con la idea de progreso como tesis central, al que, naturalmente, no añade nada el nacionalismo, aunque el joven político insista en esto como en una novedad. Como tampoco añade nada el laicismo, aunque Ortega vea aquí una novedad mayor.

²⁹ I, 305 y 377.

³⁰ "En este terreno creemos que nuestra asociación marchará junto al socialismo sin graves discrepancias. Pero no podemos coadyuvar a sus negociaciones. Para nosotros existe el problema nacional; más aún: no acertamos a separar la cuestión obrera de la nacional." I, 303.

³¹ I, 302.

En cuanto al rechazo de los principios individualistas para la solución de ciertos problemas, lo que piensa Ortega efectivamente es que las soluciones deben apoyarse en el interés *nacional* y no en el de un solo grupo social o un conjunto de individuos. Como piensa hacerlo, por ejemplo, la clase media a través de la *Liga*: se trata de dirigir la sociedad entera sin salirse del régimen de derecho y según los intereses nacionales. Porque la *Justicia* y *España* son los únicos ideales que están sobre la Monarquía.

Con lo que hemos visto es suficiente para localizar a Ortega y a su organización, dentro de las corrientes sociales y de las tradiciones políticas españolas.

2. LA VIDA CULTURAL

9) Ahora debemos completar estas notas con algunos informes sobre la educación, la ciencia y la cultura. Este aspecto tiene singular gravedad no sólo porque tales actividades representan la ocupación profesional de Ortega, sino porque una buena parte de los pensadores de la época —Ortega entre ellos—, están de acuerdo en señalar las condiciones culturales, educativas y científicas en España, como las determinantes del atraso y de la deficiencia de todas las otras actividades de la nación, de la llamada "decadencia de España".

Cuando los pueblos europeos —Inglaterra y Francia a la cabeza—, superaron la crisis del Renacimiento apoyados en las ciencias empíricas y en el nuevo pensamiento filosófico, España siguió otra ruta. Precisamente entonces, la tradición española sufrió una grave desviación, notable en todos los aspectos de su vida cultural, pero sobre todo en el pensamiento, que pasó de ser abierto, liberal y generoso a un dogmatismo cerrado y severo. Desde el pensamiento teológico hasta la organización política, toda la vida española se unifica, se encierra en sí misma y se aísla empeñada en defender la integridad de la fe católica y en vivir tan sólo de la propia tradición. Y la tradición cuando carece de estímulos ajenos se orienta por un camino de decadencia.

Mientras las otras naciones se inician en el formidable movimiento filosófico y científico que crea la cultura moderna, España empieza a perder su poder de asimilar las nuevas ideas. Y en esto llega a tal extremo, que, en pleno siglo XVIII, la Universidad de Salamanca prohíbe la enseñanza de la física matemática y de las doctrinas de Galileo, por considerarlas peligrosas. Es interesante recordar el hecho, que señala Xirau, de que España, durante la Edad Media, había conservado una generosa atención a todas las corrientes del espíritu y de que a través de ella penetraron a Europa las culturas de los árabes y de los judíos, y con ellas las gran-

des estructuras del pensamiento greco-romano. Pero precisamente cuando Europa, gracias al influjo de Italia y España, se abre al mundo, España adopta la actitud de aislamiento de que venimos hablando. Como no participa España en la nueva organización social, no toma parte tampoco en la elaboración de sus nuevas formas culturales. La monarquía española en los siglos XVI y XVII había ido destruyendo con su absoluto poder todas las fuerzas que hubieran sido capaces de transformar la sociedad. De esta manera, una sociedad estacionaria prestaba apoyo a la uniformidad del Estado, y era natural que no escaparan a esta situación ni la vida universitaria ni las conciencias.³²

Desde que España inicia esta dirección en su historia, algunos de sus hombres más notables se oponen a ella y denuncian el peligro. Ya en el siglo XVII, Quevedo inicia la protesta y los tratadistas de la decadencia, Fernández Navarrete, Sánchez Moncada y González de Cellorigo publican libros sobre la restauración y la salud de la monarquía española, con títulos que revelan la gravedad de mal como el de aquel volumen de autor anónimo que se titula *Medio para sanar a la Monarquía española, que está en las últimas boqueadas*. De entre los autores del siglo XVIII se distingue Cadalso, y Larra entre los del XIX. Labor sin interrupción que continúa el krausismo, la generación del 98 y Ortega.

En plena grandeza de España se inició su decadencia, y con ella, lo que Gaos ha llamado "el pensamiento de la decadencia". Frente al pensamiento anterior —el "de la grandeza"—, que era por excelencia un tratado de objetos trascendentales, el pensamiento de la decadencia convierte en objeto predilecto, cuando no exclusivo, la *decadencia* misma, y justamente sin ninguna referencia trascendente.

Desde Feijóo, que inicia propiamente la edad contemporánea del pensamiento en España, el tema de los pensadores peninsulares —nos dice Gaos— es con resolución, con monotonía y volumen notorios, el de las causas de la decadencia y de los congruentes remedios. Aunque con alguna notable excepción, todo ese pensamiento está de acuerdo en presentar como causa de la decadencia: "el haberse cerrado España a la modernidad, fundamentalmente a la ciencia moderna, y congruentemente busca el remedio en el abrirse a la modernidad, empezando por la importación de la ciencia: lo que vino a llamarse la 'europeización' de España".³³

³² Joaquín Xirau: *Manuel B. Cossío y la educación en España*. El Colegio de México, 1945. Cap. I, especialmente págs. 14-16.

³³ José Gaos: *Introducción a la Antología del pensamiento de lengua española en la Edad Contemporánea*. Editorial Séneca, México, 1945. Págs. XV a XX. La cita es de la pág. XX.

Joaquín Costa desde 1906, es decir, sin tomar en cuenta a la generación del 98,

10) La educación en España, en la época moderna, no ha estado a la altura de los otros países europeos. Los ideales liberales de la educación popular, pública, obligatoria y gratuita no fueron cumplidos nunca a pesar de la labor de las Sociedades Económicas de Amigos del País, y de las prédicas de Campomanes y de Jovellanos en los últimos años del siglo XVIII.³⁴

Los esfuerzos fueron, sin embargo, constantes. En la época de Carlos IV, la educación elemental fue notablemente favorecida y se aceptaron nuevos métodos educativos a través de dos instituciones de vida efímera: el Real Instituto Militar Pestalozziano y el Seminario de Santander, suprimidos en 1808 por la anormalidad de las circunstancias políticas. Se trató de reanudar esa tarea en 1812: la constitución de ese año dedica un capítulo entero a la enseñanza y dispone que se establezcan escuelas de primeras letras en todo el reino. La junta que entonces se creó para organizar los trabajos en el breve gobierno de los liberales, fue presidida por el poeta Manuel José Quintana que presentó dos años más tarde un famoso informe —inspirado en Condorcet—, en que se fundaron después otros intentos de reformas educativas y algunas escuelas de corta vida. La vuelta de los liberales al poder en 1834 inicia una nueva etapa de reformas: por primera vez se establecen en España las escuelas normales y se ordena la elaboración de una estadística general de instrucción primaria. En los años siguientes se dictan leyes que mandan la enseñanza elemental como obligatoria y que, naturalmente, son imposibles de cumplir.

a Ortega, al pensamiento de la Segunda República y de la emigración republicana, llamaba la atención sobre la abundante variedad de doctrinas sobre la decadencia española: "La historia de las doctrinas acerca de la decadencia de nuestra nación es de una sorprendente variedad y sumamente instructiva: por desgracia, no se ha hecho todavía un inventario y recapitulación crítica de ellas, fuera de los ensayos de Forner, Masdeu, Feijóo, Croce, Morel Fatio, Farinelli, Hübner y Altamira; y tengo por absolutamente preciso conocerlas, para estimular y ayudar la propia reflexión, edificar sobre cimiento hecho y no empezar siempre como de nuevo. Hay que saber lo que han discurrido o concluido en el particular, la respuesta que han dado a aquella interrogación los Álvarez Ossorio, Masdeu, Caulay, Buckle, Galton y Darwin, Cabel Cushing, Valera, Quinet, Réclus, Giner, Calderón, Cánovas, Silvela, Moret, Altamira, Fouillée, Sergi, Killy, Colajanni, Demoulins, Bazalgette, Antón, Menéndez Pelayo, Sales Ferré, Galdós, Farinelli, L. Williams, Hume, Macías Picavea, Madrazo, Posada, Salmerón, Cajal, Gabriel Tarde, Desdeveses, Pardo Bazán, Dorado Montero, Azcárate, Salillas, Morote, Escuder, Dillon, Gil Álvaro y como un centenar más. En ellos están los primeros deleiteos de nuestra psicología nacional." Artículo titulado *Si puede España ser una nación moderna*, del 10 de febrero de 1906, recogido en el libro ya citado *Los siete críterios de gobierno*, págs. 78-79.

³⁴ Alberto Jiménez: *Ocaso y restauración. Ensayo sobre la Universidad española moderna*. El Colegio de México, 1948. Págs. 66-68. Véase también el libro citado de Joaquín Xirau, págs. 240 ss.

Al terminar el siglo xix, la legislación española sobre educación elemental era en muchos aspectos análoga a la de otros países: la enseñanza era obligatoria y gratuita. Pero entre la legislación y la realidad había gran distancia. No había escuelas en número suficiente; los edificios escolares eran inadecuados y escasos; las escuelas normales eran mediocres e ineficaces y el número de maestros, además de ser insuficiente, no podía realizar ninguna labor pedagógica positiva por su insuficiente preparación, su remuneración miserable y su condición de estar sometidos a todas las coacciones del poder político. Las consecuencias de todo esto eran las alarmantes cifras del analfabetismo.³⁵

Frente a esta situación, los esfuerzos de los krausistas no fueron inútiles, pero sus efectos en la reforma educativa sólo se hicieron sentir ya avanzado el siglo xx, prácticamente hasta la Segunda República.

11) La enseñanza media no pasaba por menores dificultades. En Europa nunca se perdió la tradición de las Facultades medievales y de los Colegios de Humanidades del Renacimiento, y la enseñanza media, dirigida a la formación general del individuo y a la preparación suficiente para las actividades profesionales, fue preferentemente atendida en todo momento, como que representaba un factor decisivo en la educación de la clase burguesa. Pero en España no sólo se perdió la tradición de los antiguos colegios, sino que la enseñanza media permaneció siempre abandonada. Las reformas de Carlos III en el siglo xviii no la alcanzaron. En el siglo xix apenas quedaban restos de los antiguos colegios humanistas en los abandonados institutos oficiales y en unos cuantos privados que aún guardaban prestigio: el gobierno de la Restauración acabó con ellos. En primer lugar permitió, contra las prescripciones expresas de la Constitución, la entrada al país de las congregaciones religiosas que expulsó de Francia la Tercera República y las autorizó sin limitación alguna para el ejercicio de la enseñanza media. Estas órdenes y las antiguas españolas —especialmente la Compañía de Jesús—, fueron adueñándose de la segunda enseñanza. Al lado de las nuevas escuelas, el Estado mantenía Institutos, en las capitales de provincia y en algunas otras poblaciones, que por su número y sus condiciones eran insuficientes.

En realidad, el Estado no tenía interés en guardar para sí la segunda enseñanza, y conservaba a los Institutos oficiales en esa precaria situación, sólo para satisfacer a una parte de la opinión pública estableciendo un

³⁵ Ortega y Rubio en el Vol. VII de su *Historia de España*. Editorial De Baily-Baillière e Hijos. Madrid, 1909, pág. 350, consigna estos datos: hacia 1860, el analfabetismo representaba un 80% de la población española. En 1900 se había registrado un avance notable: 65% de la población. Gabriel Maura Gamazo, en la *Historia crítica del reinado de don Alfonso XIII durante su minoridad*, que antes hemos citado, consigna datos no menos alarmantes sobre sueldos de maestros, número de escuelas y otras deficiencias de la enseñanza. Págs. 193-195.

control de la enseñanza privada, bien que ficticio e ineficaz: los Institutos oficiales monopolizaban la función examinadora. Ante ellos acudían todos los alumnos de las escuelas públicas y privadas para cumplir con un minucioso sistema de exámenes —verdadero peligro nacional, decía Dorado—, que era la única garantía para obtener el grado.³⁶ A esto había que añadir la insuficiencia de los programas y de los textos que no cumplían ninguna de las exigencias de la pedagogía moderna. "Difícil —afirma Xirau—, es llegar a mayor perfección en el fomento, el cultivo y la organización de la mediocridad opaca. Es una organización sin fe ni esperanza. Se olvidan incluso los restos del tesoro más preciado: no hay verdadera enseñanza religiosa; todo se reduce al cumplimiento formulario de preceptos externos. Se pierde 'por inútil', la gloriosa tradición de la enseñanza greco-latina."³⁷

En estas condiciones se educaban los jóvenes de las clases acomodadas, que más tarde tendrían la dirección del comercio, de la burocracia y las profesiones liberales. A nadie puede extrañar que resultaran frívolos y exentos de ideales, apoyados en tópicos aceptados sin crítica y recetas de conducta obedecidas sin convicción.

12) De la educación superior se puede decir algo semejante, aunque no falten individuos aislados que se esfuerzan por renovar las universidades. Con el siglo XVIII empieza en España la influencia de la cultura francesa, favorecida por la monarquía de los Borbones. La ilustración logra algunos avances fuera de las universidades —que permanecen cerradas a toda novedad—, y se crean archivos, academias, observatorios y bibliotecas con el apoyo decidido de los reyes, de grandes personalidades como Feijóo y de las Sociedades Económicas de Amigos del País. Carlos III realizó en 1771 la reforma de los Colegios, y si bien acabó con la autonomía de los centros superiores de enseñanza, también es verdad que hizo entrar en ellos el espíritu ilustrado que entonces defendían incluso los nobles y los clérigos. Pero al morir Carlos III sus reformas y sus proyectos universitarios quedaron olvidados y los viejos

³⁶ El problema de los exámenes de asignaturas fue tratado por los pedagogos de la época, Giner, Cossío, Pedro Dorado y Adolfo Posada. Del libro de este último, titulado *Pedagogía* (Sempere y Compañía Editores, Valencia, 1908), tomamos estas líneas: "Los exámenes, piensa Dorado que son un verdadero peligro nacional. No hay exageración en el juicio. Yo creo que son más que un peligro; son un mal efectivo, un daño que ya ha hecho su obra..." (Pág. 130.)

³⁷ Obra citada, págs. 34-35.

Al lado del testimonio de Xirau podrían citarse muchos otros semejantes. Baste recordar el de Ortega y Gasset (I, 524); el de Pérez de Ayala en su novela *A. M. D. G.*, ambos citados en otro lugar de este trabajo; el de Maura Gamazo en el cap. I de la tercera parte de su obra citada; y el muy autorizado de Alberto Jiménez en la pág. 211 de su obra citada.

vicios renacieron en las abandonadas universidades al empezar el siglo XIX.

En el siglo XIX, las universidades sufren graves daños y de hecho suspenden sus actividades académicas durante la guerra contra Napoleón. Despues, bajo Fernando VII continúan en completo abandono. Pero a la vuelta de los liberales al poder, se inician nuevas reformas y en 1822 se crea la Universidad Central de Madrid, y un año despues se restaura la de Alcalá. Mas este intento resulta frustrado nuevamente con el regreso de Fernando VII, que establece la centralización y la completa uniformidad de la enseñanza. Bajo pretexto del temor a los disturbios de los liberales, se suspendió la enseñanza en las universidades en 1830. Y algunos años despues, el comienzo de las guerras carlistas es ocasión para nuevas dificultades, separación y destierro de profesores. Con estos disturbios coinciden los ensayos de organización de la enseñanza superior que se realizan durante la dictadura de Narváez y que no representan una reforma, sino simplemente una codificación burocrática del sistema ya existente. Esta Ley de Instrucción Pública de 1857, que abarca todos los grados de la educación es, con algunas reformas posteriores a 1869, la ley que conforma la universidad española hasta los primeros años del siglo presente. De hecho, entrañaba una cierta protección a las universidades y autorizaba su secularización, pero las convertía en corporaciones al servicio del Estado que podía intervenir incluso en los asuntos pedagógicos. Y, naturalmente, no escapaban estas escuelas a los vicios que padecían las de segunda enseñanza: el sistema de exámenes; la rutinaria explicación de programas completos y siempre iguales; la pésima remuneración de los profesores que les impedía consagrarse a la cátedra que venía a ser en ellos una actividad secundaria; y los malos resultados pedagógicos que, por ejemplo tratándose de la enseñanza de las lenguas, eran patentes: de las clásicas, apenas se alcanzaba el dominio de lo elemental, y las modernas estaban cuidadosamente excluidas de toda carrera universitaria.³⁸

Sin embargo, en la segunda mitad del siglo XIX se inicia un movimiento renovador de las universidades en Madrid, Barcelona y Oviedo. Las universidades siguen siendo centros burocráticos carentes de fuerza creadora, pero en ellas están ahora algunas personalidades eminentes: Sanz del Río, Giner de los Ríos, Unamuno, Milá y Fontanals, Lloréns, Bergues de las Casas y Leopoldo Alas.

Además de las escuelas superiores debemos mencionar, entre los centros de cultura que contribuyeron a esta campaña de renovación, el *Ateneo* de Madrid. Este centro se fundó el 14 de mayo de 1820 con sentido

³⁸ Todas estas noticias sobre las universidades, están tomadas del libro de Alberto Jiménez, *Ocaso y restauración*, que ya hemos citado.

francamente liberal. En 1823 lo clausuró la reacción absolutista, pero los progresistas lo abrieron nuevamente en 1835 con el nombre de *Ateneo Científico y Literario de Madrid*. A este sitio, que conservó en todo momento el espíritu de tolerancia y de respeto al pensamiento libre, concurrían los hombres más distinguidos de la política y de las letras, además de los que aspiraban a serlo. En la tribuna del *Ateneo* "no menos resonante que la parlamentaria, más respetada por el poder en épocas de represión, y siempre por el público" —según dice Maura Gamazo—, se adiestraban los oradores que habían de intervenir después en el foro y en las Cortes.³⁹ A esta tribuna fue también el joven Ortega y Gasset con sus primeras conferencias de filosofía y de política.

13) En el último volumen de su *Historia de los heterodoxos españoles*, ha escrito Menéndez Pelayo: "Rota la tradición científica española desde los últimos años del siglo XVIII, nada más pobre y desmedrado que la enseñanza filosófica en la primera mitad de nuestro siglo. Ni vestigio ni sombra de originalidad, no ya en las ideas, que ésta rara vez se alcanza, sino en el método, en la exposición, en la manera de asimilarnos lo extraño. No se imitaba ni se remedaba; se traducía servilmente, diciéndolo o sin decirlo, y ni siquiera se traducían las obras maestras, sino los más flacos y desacreditados manuales. Como único resto de lo antiguo, vegetaba en algunos Seminarios la escolástica; pero sólo por excepción daba de sí alguna obra profunda y notable..."⁴⁰

Lo que se imitaba más o menos de cerca era el movimiento filosófico francés: el eclectismo de Larominguière, Collard y Víctor Cousin. Este pensamiento dominó en los centros oficiales de enseñanza hasta la llegada de las doctrinas de Krause. Pero dominó sobre todo entre las gentes ocupadas de temas morales y políticos, entre los políticos y los periodistas, entre los cuales Menéndez Pelayo distingue al "primer" Donoso Cortés, el ecléctico anterior a 1848. Salvo las actividades del pequeño círculo de estudiosos catalanes, la actividad filosófica en España se reducía al trabajo de los eclécticos. Los idealistas alemanes tuvieron siempre muy aislados y muy poco influyentes defensores —hasta el advenimiento del krausismo.

En las últimas semanas del gobierno del general Espartero, la Gaceta de Madrid del 16 de junio de 1843 publicó un decreto nombrando a Julián Sanz del Río profesor interino de la Facultad de Filosofía de la Universidad Central, con obligación de pasar dos años en las universi-

³⁹ Maura Gamazo: obra citada, pág. 228.

⁴⁰ Menéndez Pelayo: *Historia de los heterodoxos españoles*. Vol. VII, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1951. Pág. 321.

Con esto coincide Méndez Bejarano: "El carácter más positivo de la filosofía española durante el siglo XIX se dibuja en el exotismo..." Pág. 386 de su *Historia de la filosofía en España, hasta el siglo XX*. Renacimiento, Madrid, s. f.

dades alemanas para ampliar sus conocimientos. Sanz del Río era el primer becario que salía de España para ampliar estudios, desde el siglo de oro.⁴¹

Dos años después vuelve a España Sanz del Río, pero sólo hasta 1854 ocupa su cátedra de la Universidad y empieza la enseñanza de una filosofía —la de Krause—, que por sus aspectos religiosos, morales y prácticos, encaja en la tradición hispana y se muestra apta —según el nuevo maestro— para suscitar el espíritu de cooperación entre sus compatriotas, organizar todas sus actividades con un sentido religioso y emprender la reforma de la vida española, la reconstrucción de España. Los nueve años transcurridos entre la vuelta de Alemania y su ingreso en la Universidad, los pasa Sanz del Río en el pueblo de Illescas, entregado al estudio. Más tarde, asisten a su cátedra, además de los alumnos ordinarios, un grupo de personas maduras, que ya tienen nombre en el mundo de las letras: Fernando de Castro, Emilio Castelar, Nicolás Salmerón, Francisco Giner de los Ríos y otros. El impacto de este grupo en la política y en la vida intelectual fue formidable y su mayor influjo corresponde a los años de 1860 a 1870, sin que esto quiera decir que los años posteriores no representan una continuación del mismo movimiento.

El krausismo no fue solamente un intento de reforma filosófico, sino sobre todo de reforma pedagógica, religiosa y social. Pierre Jobit distingue claramente un sistema filosófico muy preciso aceptado por todo un grupo de discípulos de Sanz del Río; la segunda fase se caracteriza tan sólo por ciertas *maneras comunes* de considerar los grandes problemas filosóficos y sociales, y se inicia precisamente a la muerte del maestro.⁴² Es en este segundo sentido como el krausismo tiene una vida más larga y da mejores muestras de verdadera vitalidad.

Jobit caracteriza esa *manera común* de considerar los problemas como una actitud que se define por estas cualidades: espíritu de armonía, culto de la ciencia y moralismo. Esta última calidad es muy importante en todos los hombres del movimiento, muy afectos no solo a estudiar cuestiones morales y prácticas, sino a llevar una vida austera, rígida, de un cierto puritanismo. Es esto lo que Menéndez Pelayo quiso ridiculizar en las famosas páginas de su *Historia de los heterodoxos*.⁴³ López Morillas pone de relieve otras características del movimiento que debemos

⁴¹ Xirau: obra citada, pág. 19.

⁴² Pierre Jobit: *Les Educateurs de l'Espagne Contemporaine*. Vol. I. *Les Kraustes*. Bibliothèque de l'École des Hautes Études Hispaniques, Boccard Editeur, París; Feret Éditeurs, Burdeos, 1936, pág. 235.

José López Morillas ha publicado una excelente descripción de esas *maneras comunes* en su libro *El krausismo español*. Fondo de Cultura Económica, México, 1956.

⁴³ *Historia de los heterodoxos españoles*. Vol. VII, pág. 363.

recordar. Una de las más notorias fue su abierta oposición al ambiente, a las ideas y creencias vigentes. Esta oposición era propicia a la sinceridad y a la honradez intelectual, pero sobre todo, a un retramiento para el estudio, a un aislamiento provisional como preparación para intervenir en las contiendas de la vida pública. A tales actitudes queda unida otra bastante singular: la relación personal de los krausistas con el iniciador del movimiento. De acuerdo con esto, la función del jefe krausista era más bien docente que especulativa, y él mismo se empeñaba en ser útil a su país precisamente como propagandista de la disciplina intelectual y del interés por la ciencia.

La señalada inconformidad con la realidad española dio origen al desarrollo del aspecto utópico de la doctrina de Krause: el ideal de la humanidad. Desde el punto de vista metafísico el hombre es idea, porque es imagen viva de Dios y, por tanto, no está condenado a vivir en un estado de alucinación y desvío, sino capacitado para alcanzar plena conciencia de su finalidad y de su origen; desde el punto de vista ético el hombre es voluntad moral, en cuanto todos sus actos deben encaminarse a vivir en armonía consigo mismo y con Dios, pero también con los demás hombres, porque sólo en la forma social encuentra el ser humano su definitivo cumplimiento; y además, el hombre es historia en cuanto supone una evolución paulatina de la idea en el tiempo: un progreso. Sociabilidad, progreso y perfectibilidad moral son maneras diversas de expresar una misma cosa.

Ahora bien, las fuentes de todas estas ideas se encuentran en Krause y en la filosofía alemana. El viaje de estudio de Sanz del Río representó para la nación española el descubrimiento de la cultura alemana, y desde los comienzos de la segunda mitad del siglo XIX se generalizó en España la afición a la filosofía germana. Sanz del Río se esforzó por aclimatar entre sus compatriotas la noción alemana de ciencia, la consideración de que el saber científico es la estructura total del saber humano, cuyo centro está formado por la filosofía. La idea de la ciencia fue la base de toda la labor docente de los krausistas y la piedra angular de sus intentos para renovar las universidades españolas.

El lado contrario del interés de los krausistas por la cultura alemana es su galofobia, su enorme desdén hacia las formas de la cultura francesa. Esta postura negativa obedece, sin duda, a razones históricas y psicológicas muy complejas que los krausistas encontraron vigentes y hasta organizadas en una poderosa corriente casticista. Pero los krausistas se sumaron a esta tradición convencidos de que la cultura francesa era perjudicial para el genio español y añadieron también la convicción de que la filosofía francesa, embrollada y superficial, era la causa de que todas las formas culturales que de ella se alimentaban fueran también

pura apariencia, puro juego intelectual apto para mentes frívolas y mundanas.

Por su parte, el grupo krausista supo despertar aversiones y enemistades no menos definitivas entre sus compatriotas españoles. Las polémicas que entonces surgieron, fundadas más que en motivos intelectuales, en motivos políticos y religiosos, adquirían muy a menudo una dimensión histórica, eran discusiones sobre el presente y el porvenir de España, pero más que eso, sobre la interpretación del pasado español. Como la famosa polémica de Menéndez Pelayo sobre la ciencia española, en que el tema no era tanto la ciencia, sino España.

Inseparable del krausismo español es la figura del publicista cubano José del Perojo, quien a fines de 1875 se estableció en Madrid, después de haber hecho estudios en Heidelberg. Perojo organizó en unión de Manuel de la Revilla la oposición al krausismo en nombre de la "filosofía nueva", de la filosofía de "los últimos pensadores alemanes": Erdmann, Zeller, Hartmann, Fischer, Helmholtz, Lotze y Wundt. La *Revista Contemporánea*, fundada por Revilla y Perojo, realizó una intensa labor y logró una cierta familiaridad con las doctrinas europeas del momento y muy especialmente con la filosofía alemana.

En política, los defensores del sistema de Krause eran liberales, porque el liberalismo era un postulado esencial de su doctrina. Pero las condiciones históricas los obligaron a actuar sobre las instituciones existentes, para modificarlas de acuerdo con sus ideales en espera de una evolución lenta y pacífica, basada en la labor de la educación, en la transigencia y en el respeto mutuo.

El conflicto con la religión, que para los liberales españoles era solamente un conflicto político, se convirtió para los krausistas en un auténtico problema religioso. Casi todos ellos eran, en el fondo, católicos, pero católicos disidentes, heterodoxos, que puestos a convencer al clero español de que aceptara las nuevas doctrinas científicas y políticas, tomaron actitudes intelectuales que tenían que desembocar, desgraciadamente, en rupturas definitivas. Hacia 1870, esa ruptura llevó a buena parte de los intelectuales españoles a una forma de "cristianismo racional" o "religión natural". Es decir, una actitud religiosa que a veces revestía un carácter sentimental y moral —como en Castro, Azcárate y Francisco Giner—, y a veces una marcada tendencia intelectual —como en Canalejas, Salmerón y Sanz del Río—, pero en ambos casos coincidía en admitir la necesidad de la relación con Dios y al mismo tiempo la insuficiencia de todas las religiones positivas, incluyendo al cristianismo que representaba, según ellos, una etapa de la evolución de la humanidad hacia una religión sin misterios, ni dogmas, ni revelaciones, fundada en

el puro conocimiento racional de Dios y, en cierto modo, identificada con la moral y con las ciencias.

Todos los krausistas —desde Sanz hasta Cossío—, estaban dominados por una convicción: el problema de España es un problema educativo. Es preciso, por tanto, educar al hombre en la política, en el respeto al derecho, la filosofía y la ciencia. Pronto adquirió este grupo notoriedad y los periódicos reaccionarios empezaron a señalar el peligro que representaban las pacíficas y mesuradas ideas de Sanz del Río, para el Estado de la Restauración y para la Iglesia.⁴⁴ En 1867 el maestro Sanz del Río y sus discípulos fueron separados de sus cátedras.

El gobierno provisional de 1868 restituyó a los krausistas en sus cátedras. En estos años, su presencia en la Universidad se hizo notar, aunque no puede decirse que el Rector, Fernando de Castro, hiciera una reforma radical. Pero el período de renovación universitaria duró poco tiempo. En 1875 Cánovas llevó al Marqués de Orovio al Ministerio de Fomento, la Universidad volvió a su inactividad y los krausistas fueron separados de sus cátedras y encarcelados.⁴⁵

⁴⁴ De lo que podían representar para el Estado dan noticia algunos de los autores citados. López Morillas en los dos últimos capítulos de su libro; Jobit en el cap. IV.

De lo que podían representar para la Iglesia es buen testimonio la violencia de los ataques de los católicos españoles. Los críticos católicos tenían razón —según ha mostrado Jobit—, en sus escrúpulos frente a una doctrina que, si no era en absoluto un panteísmo, sí presentaba una tesis religiosa en la que Dios y el mundo, si no se identifican, se acercan de una manera inquietante; porque se trataba de proteger la fe del pueblo que no tiene en cuenta los matices sólo comprensibles para los iniciados. Pero, además, la postura de los krausistas frente al catolicismo era abiertamente crítica e incluso agresiva, a pesar de las protestas de ortodoxia de algunos. En este punto, Jobit concede la razón a los krausistas y reconoce que sus críticas tenían algún fundamento en la España de Isabel II. Pero lo más importante es que el maestro francés muestra que los krausistas son católicos —disidentes y heterodoxos, sin duda, pero católicos aún. Y que es en el seno del catolicismo y en función de él como se comprende su actitud. Esta actitud es precisamente el *modernismo*— tan extendido a fines del siglo xix— tal como lo define la encíclica *Pascendi* de 1908. Véase el cap. V del libro de Jobit.

⁴⁵ El asunto empezó con el decreto de 26 de febrero de 1875 que anunciable la formación de una lista de textos autorizados y ordenaba a los profesores la presentación al Gobierno de los programas de sus asignaturas para su aprobación. Acompañaba al decreto una circular dirigida a los rectores de universidades encargándoles de vigilar que "no se enseñe nada contrario al dogma católico ni a la sana moral, procurando que los profesores se atengan estrictamente a la explicación de las asignaturas que les están confiadas, sin extraviar el espíritu docil de la juventud por sendas que conduzcan a funestos errores sociales... y por ningún concepto tolere que en los establecimientos dependientes de ese Rectorado se explique nada que ataque directa ni indirectamente a la Monarquía constitucional ni al régimen político"... "Si desdichadamente V. S. tuviera noticia de que

Giner de los Ríos, Manuel B. Cossío, Salmerón, Azcárate, Joaquín Costa, Montero Ríos, Moret y otros profesores separados de la Universidad, fundaron en 1876 la *Institución Libre de Enseñanza*. Este organismo, nacido con la idea de promover una renovación total de la educación española, era una escuela completa, desde el jardín de niños hasta la Universidad y, según sus estatutos, era una institución privada ajena a los partidos políticos y a todo espíritu de carácter confesional. Sin embargo, no puede decirse que estuviera completamente apartada de la lucha cotidiana, sino que procedía con métodos especiales: la influencia en cada uno de los españoles por medio de la educación. Además de que muchas personalidades ligadas a la *Institución* por diversas razones, habían de consagrarse a la vida política.

Si al principio resultó escandaloso que la *Institución* proclamara la grave situación de la educación nacional, poco después, la autoridad ganada con el ejemplo, la experiencia y los conocimientos sobre asuntos educativos, hizo que aquel organismo privado fuera teniendo influjo en las esferas oficiales. A partir de 1881 ningún gobierno prescinde totalmente de las ideas de los hombres de la *Institución*, algunos de los cuales —Cossío por ejemplo—, se convierten en consultores e informadores imprescindibles para el Estado y los particulares, en todo lo relacionado con educación. Algunos ejemplos de ese influjo nos muestran hasta qué grado fue efectivo y saludable: en 1881 el Ministro Alvareda declaró la neutralidad política y religiosa de la Universidad y estableció la libertad de cátedra; en 1882 se creó el Museo Pedagógico; en 1886 se intentó crear el Ministerio de Instrucción Pública, pero no se logró el propósito hasta 1901; en 1882 se iniciaron las colonias de vacaciones y otras notables reformas para la educación elemental; en 1892 se iniciaron las asambleas y exposiciones escolares; en 1899 se fundaron la Escuela Superior del Magisterio y el Seminario de Pedagogía de Barcelona; en 1907 nació la Junta de Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas y, más tarde, las fundaciones de la Junta.

De todas estas instituciones, el Museo Pedagógico y la Junta dieron tales resultados en la educación que es indispensable decir algo de ellas. El Museo Pedagógico empezó a funcionar prácticamente en los últimos meses de 1883, cuando Cossío ganó en oposiciones la dirección. Según su director, el Museo era "un centro para coadyuvar del modo más enérgico y eficaz posible a la reforma de nuestra enseñanza en sus variadas esferas: desde el cultivo de la Pedagogía y las ciencias que le sirven de base, a la organización exterior; desde los métodos de educación, al

alguno no reconociera el régimen establecido o explicara contra él, proceda sin ningún género de consideración a la formación del expediente oportuno." (Citado por Jiménez en la pág. 141 de su libro *Ocaso y restauración*.)

material y al mobiliario. Tres funciones se distinguen en este fin general: 1^a, promover y verificar por sí mismo aquellos estudios que puedan contribuir a esclarecer los problemas propios de su institución; 2^a, ofrecer en su biblioteca y en sus colecciones medios adecuados para extender la cultura pedagógica; 3^a, dar a conocer los resultados de sus trabajos...”.⁴⁶ Y el Museo cumplió sus funciones con plenitud llegando a convertirse en uno de los focos más activos en todos los órdenes de la cultura española, en un verdadero “centro europeo”, según lo llama Adolfo Posada, por donde penetraron a España todos los adelantos que en el orden de la enseñanza se realizaron en otros países.

En los salones del Museo se impartían además cursos sobre materias pedagógicas y algunos otros de las carreras de la Universidad. Ortega y Gasset enseñó en esos locales todo el tiempo que la Universidad estuvo en su viejo edificio de San Bernardo.

En la creación de la Junta de Ampliación de Estudios también intervinieron los hombres de la *Institución*, sobre todo José Castillejo. El primer presidente de la Junta fue Santiago Ramón y Cajal, que había vuelto de Alemania reclamando una reforma total de las universidades españolas; la intervención del sabio investigador en la Junta señala uno de los momentos en que sus planes tomaron contacto con los de los krausistas.

Las funciones a cargo de la Junta eran el servicio de ampliación de estudios fuera de España; las delegaciones en congresos científicos; el servicio de información extranjera y relaciones internacionales en materia de enseñanza; el fomento de los trabajos de investigación científica y la protección de las instituciones de enseñanza superior. Hasta 1910 la Junta realizó prácticamente la primera de sus actividades enviando estudiantes y profesores al extranjero, pero a partir de esta fecha, Castillejo consiguió que el gobierno autorizara la creación de instituciones científicas en que pudieran emplearse los servicios de los pensionados que al volver del extranjero se dedicaran a la investigación. Entonces nacieron el Centro de Estudios Históricos; el Instituto de Física y Química; el Instituto Cajal de Histología; el Seminario de Matemáticas y las Comisiones de Paleontología y Prehistoria. Los nuevos organismos eran en España algo totalmente nuevo y fueron recibidos con hostilidad por las viejas universidades. La Junta creó, además, el Instituto-Escuela de Madrid, patrocinó la reorganización del Museo de Historia Natural de la misma ciudad por Ignacio Bolívar y fundó en 1910 la Residencia de Estudiantes. Para 1914 la obra de la Institución Libre de Enseñanza

⁴⁶ Cossío: *La enseñanza primaria en España*, pág. 111. Citado por Posada en *Pedagogía*. Sempere y Cía., Editores, Valencia, 1909. Pág. 19.

sobre la vida pública española y sobre sus organismos educativos era considerable.

La colaboración de Ortega y Gasset en esta grande obra educativa empieza con la creación de la Residencia de Estudiantes en 1910 y continúa dos años más tarde en la Sección de Filosofía del Centro de Estudios Históricos. Ortega no formó parte inicialmente de los círculos krausistas, y hasta su marcha a Alemania no parece que hubiera tomado contacto directo con ellos, pero a su vuelta, dice Xirau, "cayó sin embargo bajo la irresistible atracción de aquellos hombres y mantuvo constantemente una actitud de cordialidad y de reverencia ante Giner y Cossío. Aspiraba incluso a continuar su obra, aunque en otro plano".⁴⁷ En los escritos de Ortega, sobre todo en los de juventud, se puede hallar testimonio de esta actitud cordial y respetuosa hacia el krausismo, principalmente hacia Sanz del Río, sobre quien proyectó escribir un libro: *El pensador de Illescas*.⁴⁸

Ortega asistió al nacimiento de la Residencia de Estudiantes como Vocal del Patronato, y siempre sostuvo con ese centro, que editó su primer libro, "una larga e ininterrumpida colaboración", nos dice Alberto Jiménez.⁴⁹ Por esto es importante recordar lo que quería realizar la Residencia, según un folleto informativo impreso en 1914 y escrito por el mismo Jiménez, director de ese Centro desde su fundación: "la residencia —dice el folleto— es una asociación de estudiantes españoles que cree, como cree en la vida misma, en una futura y alta misión espiritual de España y que pretende contribuir a formar en su seno, por mutua exaltación, el estudiante rico en virtudes públicas y ciudadanas, capaz de cumplir dignamente, cuando sea llamado a ello, lo que de él exijan los destinos históricos de la raza...". Trataba, pues, la Residencia, de actuar sobre los jóvenes e imbuir en ellos virtudes "públicas y ciudadanas" y esta tarea era urgente, según ha expresado años más tarde su director, porque "lo angustiosamente apremiante era formar una clase directora consciente, leal e informada".⁵⁰ Siendo tales los pro-

⁴⁷ Xirau: obra citada, pág. 100.

En la misma página añade Xirau: "Había, sin embargo, una cierta incompatibilidad de caracteres y de formación. La obra de Ortega se mueve en un ambiente social, de resonancia externa, de eficacia. Predomina en ella lo cerebral sobre lo cordial, la negación y la afirmación rotunda sobre la insinuación y el matic. De ahí una cierta ambivalencia entre su admiración ferviente y sincera y una cierta reacción despectiva ante 'los pobrecitos de don Francisco'. El aristocratismo de Ortega, su contacto constante con las gentes de la nobleza social, le impedia una cierta compenetración con aquella comunidad austera, moral y religiosa."

⁴⁸ IV, 384.

⁴⁹ Jiménez: obra citada, pág. 234.

⁵⁰ Obra citada, págs. 220-221.

pósitos del centro ¿puede sorprendernos acaso la ininterrumpida colaboración de Ortega?

En verdad, el afán de reforma de los krausistas⁵¹ y sus preocupaciones educativas no eran ya exclusivas de ellos, habían ganado casi totalmente el ambiente intelectual del país y podían contar entre sus defensores a personas muy ajenas por su formación filosófica a Krause. Juan Valera, por ejemplo, entre las generaciones de más avanzada edad; Ortega y Gasset entre los más jóvenes.

En la primera parte de este Apéndice hemos hablado del movimiento catalán, pero sin referirnos a sus consecuencias en el campo de la cultura, que en algunos aspectos —en el histórico y en literario—, puede considerarse un verdadero renacimiento.⁵¹ No nos detendremos a reseñar esos alcances en el campo de la cultura, ni siquiera importa nombrar a sus personalidades más relevantes, porque sólo tienen un contacto indirecto con Ortega. Simplemente queremos dejar anotado que la actividad cultural de la *Institución Libre de Enseñanza* en estos años no era la única en España, aunque fuera la más eficaz y la más notable, y aunque los otros movimientos no fueran —en una cierta época— ajenos a ella. Por ejemplo, el movimiento de renovación universitaria de Oviedo en que participaron, entre otros, figuras señeras como Leopoldo Alas y Altamira.

14) Debemos nombrar también una corriente del pensamiento español que —si bien tuvo años de debilidad en el siglo XIX—, nunca se interrumpió y resulta indispensable para completar el cuadro de pensadores españoles del pasado siglo: el tradicionalismo. Empleamos este término en un sentido muy amplio, en el sentido en que lo ha empleado Gaos para designar a todos aquellos pensadores que continúan la transmisión del “pensamiento de la grandeza” o lo prolongan de alguna manera en la época de la decadencia o simplemente se sienten ligados a él por una franca defensa de la Iglesia católica y de sus doctrinas y un afán de restaurar las pasadas grandezas.⁵²

⁵¹ Sobre la tradición filosófica catalana, pueden verse las notas sobre la Universidad de Cervera en *La filosofía española en el siglo XIX*, de Juan Roig Gironella S. J., publicado como apéndice de la *Historia de la filosofía* de F. Klimke S. J. Editorial Labor, Barcelona, 1947. Y el libro ya citado de Xirau.

⁵² Véase la ya citada *Introducción* de Gaos a la *Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea*, y, además, *El pensamiento hispano-americano* del mismo autor publicado por El Colegio de México en el número 12 de Jornadas, especialmente págs. 23-24.

En su sentido estricto el término *tradicionalismo* se emplea para designar un movimiento iniciado en Francia en la primera mitad del siglo XIX, como reacción contra la filosofía del siglo anterior, por Maistre y Bonald. Véase, por ejemplo, el cap. II de la Sexta Parte de la *Historia de la filosofía* de Emile Bréhier. Tra-

En conjunto, el siglo XIX español —salvo las excepciones que después nombraremos—, es sumamente pobre en inteligencias tradicionales. Los historiadores coinciden en señalar la penuria intelectual de la Iglesia de la península en el siglo pasado, y en esto, basta citar un testimonio del padre Miguel Oromí, que al referirse a los krausistas y, en general a los intelectuales españoles, dice que: "...no fue la corrupción de las costumbres lo que movió a los jóvenes universitarios a abandonar el dogma católico, como suele decirse por ahí muchas veces por pereza intelectual o por simplificar la historia, sino una verdadera indigencia intelectual que se ha dejado sentir demasiado en el catolicismo español de estos últimos siglos...".⁵³

Una de las excepciones a esta situación es Jaime Balmes, catalán, formado en el Seminario de Vich y en la Universidad de Cervera. El pensamiento de Balmes representa una verdadera restauración de la filosofía tradicional, que vivía convertida en una pura rutina escolar. Aprovecha doctrinas modernas declarando su aprecio por Descartes, por Leibniz y sobre todo por la escuela escocesa, siguiendo en esto la tendencia de los profesores catalanes. La obra de Balmes está llena, además, de sentido práctico, de preocupación por la renovación de la cultura nacional, por los problemas políticos y por la situación de la Iglesia y el orden social.

La otra excepción que mantiene el prestigio de la corriente tradicionalista, por encima de todos los escolásticos españoles, es Marcelino Menéndez y Pelayo. Su abundante producción, cuyo impacto en los escritos del joven Ortega y Gasset anteriores a su primer viaje a Alemania, es muy notable, es un venero inagotable para la historia de las letras y del pensamiento español, toda ella llena de fervor españolista a veces estrecho y enérgico como en la *Historia de los heterodoxos*, pero también comprensivo, abierto y generoso como en sus últimos escritos.

Entre los escolásticos sobresale Juan José Urráburu, autor de una de las obras más importantes de la escolástica suarista de entre todas las aparecidas en el siglo. De entre los de segundo y tercer orden debemos nombrar al Cardenal Ceferino González, gran impulsor del movimiento escolástico español y a Juan Manuel Ortí y Lara, que fue quien reemplazó

ducción de Demetrio Náñez, prólogo de José Ortega y Gasset. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1944.

De este tradicionalismo en sentido estricto también hay representantes en España, el máximo de ellos es Donoso Cortés.

⁵³ Miguel Oromí, franciscano: *El pensamiento filosófico de Miguel de Unamuno*, Espasa-Calpe, S. A., Madrid, 1943. Pág. 51.

Véase también A. Ballesteros en el Vol. IX, pág. 104 de su *Historia de España y su influencia en la historia universal*, Barcelona, 1941. Y Ramos-Oliveira, Vol. II, pág. 167.

a Salmerón en la cátedra de Metafísica de la Universidad Central, cuando fue despojado por la reacción restauradora. De él nos dice el padre Domínguez que "fue el martillo de krausistas, racionalistas y positivistas. Con su *Psicología, Lógica y Ética*, inspiradas en Sanseverino, Prisco y Liberatore, y que, con las filosofías de Elizalde y Monlau, fueron casi los textos únicos de los Institutos españoles hasta fines del pasado siglo, contribuyó a la restauración de la escolástica".⁵⁴

15) Para concluir este apéndice añadiremos unos rápidos trazos sobre la literatura española del siglo XIX y principios del XX, tocando solamente los aspectos que puedan resultar de mayor interés para nuestro tema.

Toda la civilización europea en los comienzos del siglo XIX está dominada, en el campo de las letras, por lo que se llama propiamente romanticismo, que no es otra cosa, según la conocida definición de un gran romántico, que el liberalismo en la literatura. En España, afirma Díaz-plaja, el romanticismo tiene una larga época de preparación a lo largo del siglo XVIII, una época breve de florecimiento y un largo período de liquidación que se inicia a mediados del siglo XIX y dura todo el siglo.⁵⁵ Nada extraño resulta, por tanto, que los románticos españoles —Larra por ejemplo—, puedan hacer coincidir perfectamente sus preocupaciones políticas y su afán de europeización, con los sentimientos románticos de insatisfacción comunes a toda la escuela. A pesar de todo, el liberalismo y el entusiasmo por el progreso humano no llegan, por muchas circunstancias, a convertirse en la tradición de las letras españolas durante el siglo pasado. A ellos se oponen figuras del relieve de Pereda, Zorrilla o Menéndez Pelayo. Y sin embargo, el liberalismo sobrevive a tal grado que ha podido decirse que: "Toda la tradición liberal de la política española —y su base intelectual— se apoya en la actitud rebelada de *Fígaro*. La generación del 98 y los grupos posteriores,

⁵⁴ Dionisio Domínguez S. J.: *Historia de la filosofía*, Biblioteca Comillensis, Administración de "Sal Terrae". Quinta edición, Santander, 1946. Pág. 532.

Para más noticias sobre estos autores pueden verse: *La filosofía española en el siglo XIX*, de Roig Gironella, publicada como Apéndice a la *Historia de la filosofía* de Federico Klimke; *Historia de la filosofía en España hasta el siglo XIX*, de Méndez Bejarano; *La cultura filosófica en España* de José Ingenieros; y *La filosofía española y portuguesa en el siglo XIX y comienzos del siglo XX*, publicada como apéndice a la traducción española de la *Historia de la filosofía* de Karl Vorländer. Todos citados en las páginas anteriores.

Juzgando por los títulos de los escritos de los pensadores tradicionalistas, puede afirmarse que, de una manera general, un gran volumen de temas son impuestos a su consideración por los enemigos polémicos: positivistas, hegelianos y, sobre todo, krausistas. Y entre estos temas impuestos destaca notablemente el problema de las relaciones entre la religión y la ciencia.

⁵⁵ Guillermo Díaz-Plaja: *Introducción al estudio del romanticismo español*, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1953. Pág. 32.

más definidos —*El Sol, Revista de Occidente*—, van patronados por su silueta. Larra crea la República española de 1931, última consecuencia del liberalismo romántico.”⁵⁶ Si bien no debemos tomar todas las frases al pie de la letra.

De la literatura en la segunda mitad del siglo XIX conviene recordar solamente aquello que, al decir de Azorín, preparó e hizo inevitable la tarea de la generación del 98. Azorín se refiere no tanto al romanticismo, a pesar de que reconoce la trascendencia social que tuvo la difusión de esta literatura, sino a lo que llama la “copiosa bibliografía *regeneradora*”. La crítica política y social, añade, venía ejerciéndose desde antes de las guerras coloniales, desde el siglo XVII; y los jalones principales de esa ruta son Saavedra Fajardo, Gracián, Cadalso, Jovellanos, Larra.... Pero sin ir tan lejos, cita Azorín algunos de los trabajos más importantes de esta corriente posteriores a 1876, para demostrar la perfecta unidad de la crítica antes y después de 1898.

Pero Azorín insiste todavía más en que la protesta del 98 no hubiera podido producirse sin la labor crítica de la generación anterior, la de los escritores que dominaron la época inmediatamente anterior a 1898, y en esos años determinaron una modalidad emotiva, sentimental, entre los españoles contemporáneos suyos. Estos escritores fueron Campoamor, Echegaray y Galdós. “En el período de 1870 a 1898 el teatro de Echegaray ha sugestionado profundamente al tipo medio del español y ha determinado en la sociedad literaria una porción de ramificaciones y derivaciones sumamente sutiles y complejas. Echegaray —sea cual sea el verdadero significado de su obra— ha representado, para la masa, y en los efectos prácticos de su dramaturgia, la pasión, el ímpetu, la agresividad y el enardecimiento; el teatro de Echegaray ha sido un grito pasional y una sacudida violenta.”⁵⁷

Campoamor representa en cambio, según Azorín, la sorda crítica de prejuicios, de ideas tradicionales, de sentimientos que parecían definitivos. El escepticismo se bebía sin sentir en la poesía de Campoamor.

En Pérez Galdós la trascendencia revolucionaria de su obra tiene otro aspecto, que es independiente, además, de las *tesis* de algunas de sus obras. Antes de Galdós los escritores eran abstractos, eran abstractos los novelistas como Alarcón y Fernán Caballero, y lo eran, sobre todo, los escritores políticos. Pero la mirada fría y escrupulosa de Galdós empieza a des-

⁵⁶ Díaz-Plaja, obra citada, págs. 114-115.

⁵⁷ Utilizamos un ensayo de Azorín titulado *La generación de 1898*, publicado antes de 1915 —no sabemos la fecha exacta—, como réplica a unos artículos de Ortega y Gasset publicados en *El Imparcial* con el título *Competencia* y de los cuales sólo tenemos esta noticia de Azorín. El ensayo mencionado se encuentra en el volumen *Clásicos y modernos*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1943. La cita es de la pág. 174.

cubrir para sus compatriotas la realidad española, con sus miserias, sus dolores y sus angustias. Era natural, afirma Azorín, que las nuevas generaciones se acercaran a la realidad. "En adelante, la tragedia de España había de saltarnos a los ojos; nuestro espíritu estaba aferrado a ella. Habíamos visto; lógicamente, fatalmente, había de surgir el lamento y la indignación".

"Unid, pues —concluye el escritor—, el grito de pasión de Echegaray al sentimentalismo subversivo de Campoamor y a la visión de la realidad de Galdós, y tendréis los factores de un estado de conciencia que había de encarnar en la generación de 1898. Ya antes de esa fecha, esas derivaciones de la literatura habían de comenzar a manifestarse en la crítica social. El desastre precipitó la floración revolucionaria; la protesta adquirió caracteres de clamor nacional."⁵⁸

Azorín agrega todavía una nota importante. La generación del 98 representa un renacimiento, porque es en el fondo la fecundación del pensamiento nacional por el pensamiento extranjero; aunque cada uno de los integrantes de la generación literaria tuviera ciertas sugerencias particulares, se pueden marcar algunas influencias que a todos dominan: Nietzsche, Verlaine y Teófilo Gautier. El filósofo alemán malamente conocido por los jóvenes españoles era interpretado como anarquista e hizo brotar en España muchos gritos de protesta. Gautier, por otra parte, enseñó a ver el paisaje de la península con su *Viaje a España*, que es una interpretación poética de los paisajes españoles. Y Verlaine a través de Rubén Darío determinó la tendencia de la lírica.

La generación del 98 que es el inmediato antecedente intelectual de la de Ortega ha quedado más o menos dibujada en sus rasgos generales por las observaciones de Azorín, a las que podemos, sin embargo, añadir otras que las completan. Pedro Salinas ha señalado algunas cosas importantes. Ha insistido, en primer lugar, en la significación de la fecha 1898 —la derrota de España y pérdida de los restos de su imperio colonial—, que convirtió lo que podía tomarse por una idea de intelectuales o un presentimiento de pesimistas —el tema de la decadencia

⁵⁸ Obra citada, pág. 176.

Después de citar unos párrafos de Damián Isern que describen la lamentable situación política de España, Azorín escribe: "Imaginad todo lo que acabamos de transcribir —y mucho más— repetido, clamado, pregonado, multiplicado por mil voces iracundas y elocuentes de parlamentarios y publicistas; imaginad un lapso de diez años durante los cuales en el periódico, en el Parlamento, en conferencias, en libros, no se ha gritado otra cosa. Cuando hayáis considerado tal hecho histórico comprenderéis de qué manera ha podido moldearse la mentalidad de la generación de 1898, y cómo ese vasto y acre espíritu de crítica social —tan copiosamente aventado a todos los vientos— ha llegado a encarnar hoy sólida, fuerte, profundamente en la muchedumbre." (Pág. 181.)

nacional, la bibliografía regeneradora—, en una brutal realidad histórica, en el acontecimiento o experiencia generacional que gravitó sobre todas las conciencias y las obligó a agruparse en torno a un problema: *el problema de España*. Toda la literatura del 98 es el conjunto de soluciones que esa generación ofrece al problema de España.

Cuando busca Salinas al *caudillo* de la generación y encuentra que no lo hay —fuera de Nietzsche, que es el guía ideológico—, dice algo muy interesante: el ambiente literario y político de la época se caracteriza por la apetencia del caudillo, el “hace falta un hombre” atraviesa las páginas de casi todos los escritores. Y al señalar los elementos constituyentes de la generación se detiene Salinas en los llamados elementos formativos para descubrir que todos los autores del 98 coinciden en el autodidactismo, se parecen en su alejamiento de un foco central de cultura, de escuela, de Universidad...⁵⁹ Por último, interesa recordar que Salinas señala como precursores de la generación a Giner de los Ríos, Joaquín Costa y Ángel Ganivet, un filósofo y pedagogo, un político y un pensador. Precursores que, por lo menos en un cierto momento de su juventud, fueron reconocidos por Ortega como maestros. Sobre la relación personal de Ortega con cada uno de los miembros de la generación, ya hemos hecho suficientes alusiones a lo largo de los capítulos que componen este estudio, para que tengamos que insistir aquí.

En resumen, la generación del 98 es la expresión literaria de la conciencia de la situación de España en los días del desastre. Es la protesta sentimental y anárquica contra lo “viejo”, contra la política de la Restauración.⁶⁰ Pero una protesta —es indispensable advertir—, que no tenía ninguna característica revolucionaria. Sobre esto último vale la pena insistir.

Ramón Iglesias ha llamado la atención de los distraídos sobre *El reac-*

⁵⁹ Pedro Salinas: *El concepto de generación literaria aplicado a la del 98*, en el volumen *Literatura española. Siglo XX*, segunda edición, Antigua Librería Robredo, México, 1949. Págs. 29 a 31.

Otra característica de la generación del 98, no señalada por Salinas pero importante para nosotros, es la disidencia del catolicismo ortodoxo; nota por otra parte no privativa de esta generación, sino común a muchos intelectuales españoles. Véase Laín Entralgo: *La generación del noventa y ocho*. Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1947. Pág. 69.

⁶⁰ Del ensayo *Nuestra egolatría de los del 98*, escrito en 1916 por Unamuno y recogido en el volumen ya citado *De esto y de aquello*, tomo I, tomamos las siguientes líneas: “Aquel nuestro movimiento espiritual del 98, aquella recia refriega de pluma, que halló su principal tribuna en *Vida Nueva*, fue un sacudimiento anárquico y anarquista, fue un ¡sálvese quien pueda! En el derrumbamiento moral de la patria, nosotros, los jóvenes de entonces, nos lavábamos, nuevos Pilatos, las manos y acusábamos.” (Págs. 322-323.)

cianarismo de la generación del 98.⁶¹ Con la sola excepción de Antonio Machado, todos los escritores de este grupo conservan en su ideario un núcleo de ideas esencialmente conservador y antidemócrata. Algo de esto insinuó Pedro Salinas en las páginas que hemos citado más arriba, al referirse a la necesidad del caudillo que manifiestan en sus escritos los autores del 98. Igual ocurrió en España con otros intelectuales —por ejemplo con Giner de los Ríos— cuya actitud en política es claudicante e insegura si se compara con los bien asentados principios defendidos por los tradicionalistas. En realidad, esto ocurría —según vimos en la primera parte de este apéndice— con todos los miembros de las clases medias, no sólo los intelectuales, sino sobre todo los políticos liberales, que solamente pudieron parecer renovadores frente a la defensa cerrada de una tradición que no estaba dispuesta a aceptar el cambio más insignificante; sólo pudieron aparecer como revolucionarios mientras sus verdaderas ideas políticas permanecieron ocultas por la ola de protestas contra un pasado inmediato que daba a sus siluetas un aspecto amenazador.

Se ha dicho que Ortega y Gasset es un epígonos de esta generación. Muchos detalles de su obra lo asemejan a aquellos escritores, aunque muchos lo alejan de ellos. Por ahora es suficiente recordar algunas cosas: el primer ensayo orteguiano que se publica en 1902 aparece en la revista *Vida Nueva* "principal tribuna" del 98, al decir de Unamuno; y la famosa conferencia con que Ortega se despide de sus "mocedades" es, según anuncia su título —*Vieja y nueva política*—, un alegato contra la "vieja" política de la Restauración, la misma política que recibió los ataques de los hombres de la generación literaria del 98. Además, el mismo hecho histórico que según Salinas representa el "acontecimiento generacional" para los hombres del 98, es un acontecimiento decisivo en la orientación de las preocupaciones intelectuales y en la vida entera del joven Ortega, que "abrió los ojos de la curiosidad razonadora al tiempo de la gran caída de hojas de la leyenda patria".⁶²

⁶¹ En un artículo así titulado, aparecido en *Cuadernos Americanos*, núm. 5, septiembre-octubre de 1947, págs. 91-99.

⁶² En una carta de 1904 dirigida a Unamuno escribió Ortega esa frase de sí mismo. La carta fue reproducida por Unamuno en *Almas de jóvenes*, Vol. I de *Ensayos*, págs. 544 ss.

INDICE DE OBRAS CITADAS

DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET:

Personas, Obras, Cosas... La Lectura, Madrid, 1922.

La Redención de las Provincias y la Decencia Nacional. Artículos de 1927 y 1930. Revista de Occidente, Madrid, 1931.

Rectificación de la República. Artículos y discursos. Revista de Occidente, Madrid, 1931.

La Reforma Agraria y el Estatuto Catalán. Discursos pronunciados en las Cortes Constituyentes por D. J. Díaz del Moral, diputado por Córdoba y D. J. Ortega y Gasset, diputado por León. Agrupación al Servicio de la República. Revista de Occidente, Madrid, 1932.

Mocedades. Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1941.

Obras Completas. (6 volúmenes.) Revista de Occidente, Madrid, 1946-1947.

Papeles sobre Velázquez y Goya. Revista de Occidente, Madrid, 1950.

El Hombre y la Gente. Revista de Occidente, Madrid, 1957.

DE OTROS AUTORES:

Azorín: *Discurso de Aranjuez.* En el volumen *Fiesta de Aranjuez en honor de Azorín.* (Primera edición.) Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, Madrid, 1915. Págs. 41-53.

Azorín: *Lecturas Españolas.* Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1943.

Azorín: *Clásicos y Modernos.* Editorial Losada, Buenos Aires, 1943.

Azorín: *Ortega o el Orador* en Cuadernos de Adán, núm. II. Ediciones Adán, Madrid, 1945. Págs. 21-33.

Ballesteros y Beretta, Antonio: *Historia de España y su Influencia en la Historia Universal.* Tomo IX. Salvat Editores, S. A. (Primera edición.) Barcelona, 1941.

Baroja, Pío: *Desde la Última Vuelta del Camino. Memorias. El Escritor según Él y según los Críticos.* Biblioteca Nueva, Madrid, 1944.

Basave, Jr., Agustín: *Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset. Un Bosquejo Valorativo.* Editorial Jus, México, 1950.

Borges, Jorge Luis: *Otras Inquisiciones (1937-1952).* Segunda edición de Sur, Buenos Aires, 1952.

Borges, Jorge Luis: *Nota de un Mal Lector.* En la Revista Ciclón de la Habana, Cuba. Núm. 1, Vol. 2, enero de 1956.

- Bréhier, Emile: *Historia de la Filosofía*. Traducción de Demetrio Náñez. Prólogo de José Ortega y Gasset. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1944.
- Cassirer, Ernst: *El Problema del Conocimiento. De la Muerte de Hegel a Nuestros Días*. Traducción de W. Roces. Fondo de Cultura Económica, México, 1948.
- Cohen, Hermann: *Kants Theorie der Erfahrung*. Tercera edición. Berlín, 1918.
- Cohen, Hermann: *Ethik des Reinen Willens*. 14^a edición. Ed. Bruno Cassirer, Berlín.
- Cohen, Hermann: *System der Philosophie. Erster Teil. Logik der Reinen Erkenntnis*. Bruno Cassirer, Berlín, 1914.
- Costa, Joaquín: *Oligarquía y Caciquismo como la Forma Actual de Gobierno en España: Urgencia y Modo de Cambiarla*. Informe-resumen en la Información del Ateneo de Madrid sobre dicho tema. Establecimiento Tipográfico de Fortanet, Madrid, 1901.
- Costa, Joaquín: *Los Siete Criterios de Gobierno*. Tomo VII de la "Biblioteca Costa", Madrid, 1914.
- Costa, Joaquín: *Política Quirúrgica*. Biblioteca Costa, Madrid, 1914.
- Costa, Joaquín: *Maestro, Escuela y Patria*. Biblioteca Costa, Madrid, 1916.
- Chumillas, Ventura: *¿Es Ortega y Gasset un Filósofo Propiamente Dicho?* Buenos Aires, 1940.
- Díaz Plaja, Guillermo: *Modernismo frente a Noventa y Ocho*. Espasa-Calpe, S. A., Madrid, 1951.
- Díaz Plaja, Guillermo: *Introducción al Estudio del Romanticismo Español*. Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1953.
- Domínguez, Dionisio, S. J.: *Historia de la Filosofía*. Biblioteca Comillensis, Administración de "Sal Terrae". Quinta edición. Santander, 1946.
- Fernández Almagro, Melchor: *Catalanismo y República Española*. Espasa-Calpe, S. A., Madrid-Barcelona, 1932.
- Freud, Sigmund: *Obras Completas*. (2 Vols.) Biblioteca Nueva, Madrid, 1948.
- Ganivet, Ángel: *Obras Completas*. Editorial Aguilar, Madrid, 1943.
- Gaos, José: *Antología del Pensamiento de Lengua Española en la Edad Contemporánea*. Editorial Séneca, México, 1945.
- Gaos, José: *El Pensamiento Hispanoamericano*. Número 12 de Jornadas. El Colegio de México, s. f.
- Gaos, José: *Pensamiento de Lengua Española*. Editorial Stylo, México, 1945.
- Gaos, José: *La Profecía en Ortega*. Publicado en los números 5 (septiem-

- bre-octubre) de 1946, 6 (noviembre-diciembre) del mismo año, y 2 (marzo-abril) de 1947 de *Cuadernos Americanos*.
- Gaos, José: *Salvación de Ortega*. Revista *Cuadernos Americanos*, núm. 1, enero-febrero de 1956. Págs. 68-85.
- Gaos, José: *De paso por el Historicismo y Existencialismo*. Revista *Cuadernos Americanos*, núm. 2, marzo-abril, 1951. Págs. 122-135.
- Gaos, José: *De paso por el Historicismo y Existencialismo. Parerga y Paralipómena*. Revista *Filosofía y Letras*, núms. 43-44. México, julio-diciembre, 1951. Págs. 81-148.
- Gaos, José: *En torno a la Filosofía Mexicana* (dos volúmenes). Porrúa y Obregón, México, 1952-1953.
- Gaos, José: *Filosofía Mexicana de Nuestros Días*. Imprenta Universitaria, México, 1954.
- García Bacca, Juan David: *Nueve Grandes Filósofos Contemporáneos y sus Temas* (volumen II). Publicaciones del Ministerio de Educación Nacional de Venezuela, Imprenta Nacional, Caracas, 1947.
- García Gómez, Emilio: *Ortega, Amigo Intelectual*, en A.B.C. de Madrid, 20 de octubre de 1955.
- García Morente, Manuel: *Ensayos*. Revista de Occidente, Madrid, 1945.
- Gómez de la Serna, Ramón: *Azorín*. Editorial Losada, Buenos Aires, 1948.
- González Fiol, Enrique: *José Ortega y Gasset*, en *Repertorio Americano*. Número 21, tomo 8 de 11 de agosto. San José, Costa Rica, 1924.
- Gooch, G. P.: *Historia e Historiadores en el Siglo XIX*. Fondo de Cultura Económica, México, 1942.
- Granell, Manuel: *Lógica*. Revista de Occidente, Madrid, 1949.
- Husserl, Edmund: *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica*. Trad. José Gaos. Fondo de Cultura Económica, México, 1949.
- Iglesia, Ramón: *El Reaccionarismo de la Generación del 98*. Revista *Cuadernos Americanos*, núm. 5, septiembre-octubre de 1947 (págs. 21-99).
- Ingenieros, José: *La Cultura Filosófica en España*. Colección Cervantes, 1916.
- Iriarte, Joaquín, S. J.: *Ortega y Gasset. Su Persona y su Doctrina*. Editorial Razón y Fe, Madrid, 1942.
- Iriarte, Joaquín, S. J.: *La Ruta Mental de Ortega. Crítica de su Filosofía*. Editorial Razón y Fe, Madrid, 1949.
- Iturrioz, J.: *¿Intriga Intelectual contra Ortega?* Revista Razón y Fe, Madrid, núm. 143 de 1951, págs. 568-91.
- Jiménez, Alberto: *Ocaso y Restauración. Ensayo sobre la Universidad Española Moderna*. El Colegio de México, 1948.
- Jiménez Grullón, J. I.: *Al Margen de Ortega y Gasset (Crítica al "Tema de Nuestro Tiempo")*, La Habana, Cuba, 1957.

- Jobit, Pierre: *Les Educateurs de l'Espagne Contemporaine*. Vol. I. *Les krausistes*. Bibliothèque de l'École des Hautes Études Hispaniques. Boccard Éditeur, París; Feret Éditeurs, Burdeos, 1936.
- Kant, Emmanuel: *Antropología en Sentido Pragmático*. Traducción de José Gaos. Revista de Occidente, Madrid, 1935.
- Kant, Emmanuel: *Filosofía de la Historia*. Traducción de E. Imaz. El Colegio de México, 1941.
- Lafuente Ferrá, Enrique: *Las Artes Visuales y su Historia en el Pensamiento de Ortega*. Revista "La Torre". Universidad de Puerto Rico, julio a diciembre de 1956.
- Laín Entralgo, Pedro: *La Generación del Noventa y Ocho*. Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1947.
- Le Bon, Gustavo: *Psicología de las Multitudes*. Traducción española. Jorro Editor, Madrid, 1931.
- López Morillas, José: *El Krausismo Español*. Fondo de Cultura Económica, México, 1956.
- Maeztu, María de: *Antología Siglo XX. Prosistazos Españoles*. Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1943.
- Maeztu, Ramiro de: *España y Europa*. Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1947.
- Marañón, Gregorio: *Ensayos Liberales*. Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1946.
- Marías, Julián: *Algunas Precisiones sobre la Filosofía de Ortega*. Leonardo. Revista de las Ideas y Formas. Vol. III de junio de 1945.
- Marías, Julián: *Historia de la Filosofía*. Revista de Occidente, Madrid, 1948.
- Marías, Julián: *Ortega y la Idea de la Razón Vital*. Antonio Zúñiga Editor, Colección El Viento Sur, Madrid, 1948.
- Marías, Julián: *Carta a Miguel Ramírez*, como prólogo al libro del mismo Ramírez titulado: *En torno al Pensamiento de José Ortega y Gasset*. Ediciones Verdad y Vida, Madrid, 1948.
- Marías, Julián: *La Filosofía Española Actual*. Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1948.
- Marías, Julián: *El Método Histórico de las Generaciones*. Revista de Occidente, Madrid, 1949.
- Marías, Julián: *Ortega y tres Antipodas. Un Ejemplo de Intriga Intelectual*. Revista de Occidente Argentina, Buenos Aires, 1950.
- Marías, Julián: *Un Ardid Insuficiente*. Revista Cuadernos Hispanoamericanos, núm. 37. Madrid, enero de 1953. Págs. 109-111.
- Marías, Julián: *Aquí y Ahora*. Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1954.

- Marrero, Domingo: *El Centauro, Persona y Pensamiento de Ortega y Gasset*. Puerto Rico, 1951.
- Maura Gamazo, Gabriel: *Historia Crítica del Reinado de Don Alfonso XIII durante su Minoridad bajo la Regencia de su Madre Doña María Cristina de Austria*. Tomo II, Montaner y Simón Editores, Barcelona, 1925.
- Méndez Bejarano: *Historia de la Filosofía en España hasta el Siglo XX. Renacimiento*, Madrid, s. f.
- Menéndez y Pelayo, Marcelino: *Historia de los Heterodoxos Españoles. Volumen VII*. Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1951.
- Menéndez y Pelayo, Marcelino: *La Ciencia Española*. 3 volúmenes. Emecé Editores, Buenos Aires.
- Miranda, José: *El Liberalismo Español hasta mediados del Siglo XIX. En la Revista "Historia Mexicana"*, Volumen VI, núm. 2, octubre-diciembre de 1956.
- Moreno Villa, José: *Vida en Claro*. El Colegio de México, 1944.
- Natorp, Paul: *Pedagogía Social*. Traducción española de Sánchez Rivero. Ediciones de La Lectura, Madrid, 1913.
- Natorp, Paul: *Curso de Pedagogía*. Traducción de María de Maeztu. Ediciones La Lectura, Madrid, 1915.
- Natorp, Paul: *Pestalozzi, su Vida y sus Ideas*. Traducción de Luis Sánchez Sarto. Editorial Labor, Barcelona, 1931.
- Natorp, Paul: *El A. B. C. de la Filosofía Crítica*. Traducción de F. La-rroyo. Editorial Logos, México, 1936.
- Nicol, Eduardo: *Historicismo y Existencialismo*. El Colegio de México, 1950.
- Nicol, Eduardo: *Otra Idea de la Filosofía. Respuesta a José Gaos*. Cuadernos Americanos, núm. 3, mayo-junio de 1951. Págs. 129-139.
- Nicol, Eduardo: *Diálogo de Filosofía entre el Autor y el Crítico*. Revista Filosofía y Letras, núms. 43-44. México, julio-diciembre, 1951. Páginas 149-175.
- Nietzsche, Federico: *Así hablaba Zaratustra* (2 vols.). Trad. de Muñagorri. Rafael Caro Raggio Editor, Madrid, 1929.
- Nietzsche, Federico: *De la Utilidad y de los Inconvenientes de los Estudios Históricos para la Vida*. Trad. de Gabriel Moner. Editorial Bajel, Buenos Aires, 1945.
- Nietzsche, Federico: *La Voluntad de Dominio*. Traducción de Ovejero y Maury. Editorial Aguilar, Buenos Aires, 1951.
- Oromí, Miguel, franciscano: *El Pensamiento Filosófico de Miguel de Unamuno*. Espasa-Calpe, S. A., Madrid, 1943.
- Ortega y Gasset, Eduardo: *Mi Hermano José*. Cuadernos Americanos, número 3, mayo-junio de 1956.

- Ortega y Rubio, Juan: *Historia de España*. Vol. VII. Editorial de Bailly Bailliere e Hijos, Madrid, 1909.
- Pérez de Ayala, Ramón: *A. M. D. G. La Vida en los Colegios de Jesuitas*. Biblioteca Renacimiento, Madrid, 1911.
- Pérez de Ayala, Ramón: *Troteras y Danzaderas*. Editorial Losada, Buenos Aires, 1942.
- Posada, Adolfo: *Pedagogía*. Sempere y Compañía Editores, Valencia, 1908.
- Ramos, Samuel: *Hipótesis*. Ediciones Ulises, México, 1928.
- Ramos, Samuel: *Historia de la Filosofía en México*. Imprenta Universitaria, México, 1943.
- Ramos-Oliveira, Antonio: *Historia de España*. (3 volúmenes.) Cía. General de Ediciones, S. A., México, 1952.
- Recaséns Siches, Luis: *Sociología, Filosofía Social y Política en el Pensamiento de Ortega y Gasset*. Cuadernos Americanos, núm. 1, enero-febrero de 1956.
- Renán, Ernest: *Essais de Morale et de Critique*. Michel Lévy Frères, París, 1859.
- Renán, Ernest: *Dialogues et Fragments Philosophiques*. 7^a edición. Calmann Lévy, París.
- Renán, Ernest: *La Reforme Intellectuelle et Morale*. Calmann Lévy, París, 1884.
- Renán, Ernest: *Nouveaux Cahiers de Jeunesse*. Calmann Lévy, París, 1907.
- Renán, Ernest: *Oeuvres Complétes*. Vol. III. Calmann Lévy, París, 1949.
- Reyes, Alfonso: *Simpatías y Diferencias*. Tomo II. Editorial Porrúa, México, 1945.
- Reyes, Alfonso: *Treno para José Ortega y Gasset*. Cuadernos Americanos, número 1, enero-febrero de 1956.
- Rodríguez Alcalá, Hugo: *Un Aspecto del Antagonismo de Unamuno y Ortega*. Revista de la Universidad de Buenos Aires. Año II, núm. 2, abril-junio de 1957. Págs. 267-280.
- Roggiano, Alfredo A.: *Estética y Crítica Literaria en Ortega y Gasset*. Revista "La Torre". Universidad de Puerto Rico, julio a diciembre de 1956.
- Roig Gironella, Juan, S. J.: *Filosofía y Vida. Cuatro Ensayos sobre Actitudes. Nietzsche. Ortega y Gasset. Unamuno. Croce*. Editorial Barna, Barcelona, 1946.
- Roig Gironella, Juan, S. J.: *La Filosofía Española en el Siglo XIX*. Publicado como Apéndice de la *Historia de la Filosofía* de F. Klimke S. J. Editorial Labor, Barcelona, 1947.
- Romanell, Patrick: *La Formación de la Mentalidad Mexicana. Panorama Romanones*, Conde de: *Doña María Cristina de Habsburgo y Lorena. La*

- Actual de la Filosofía en México, 1910-1950.* Traducción de Edmundo O'Gorman. El Colegio de México, 1954.
- Discreta Regente de España.* Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1947.
- Saiz Barberá, Juan, Pbro.: *Ortega y Gasset ante la Crítica. El Idealismo en "El Espectador" de Ortega y Gasset.* Ediciones Ibero Americanas, Madrid, 1950.
- Saiz Barberá, Juan: *De Descartes a Heidegger.* Philosophia, Madrid, 1951.
- Salcedo, Emilio: *Unamuno y Ortega y Gasset, Diálogo entre dos Españoles.* Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno publicados por la Universidad de Salamanca. Vol. VII. Salamanca, 1956. Págs. 97-130.
- Salinas, Pedro: *Literatura Española Siglo XX.* Segunda edición. Robredo, México, 1949.
- Sánchez Villaseñor, José: *Pensamiento y Trayectoria de José Ortega y Gasset.* Editorial Jus, México, 1943.
- Sánchez Villaseñor, José: *La Crisis del Historicismo y Otros Ensayos.* Editorial Jus, México, 1945.
- Schopenhauer, Arturo: *El Mundo como Voluntad y Representación.* Trad. de Ovejero. Biblioteca Nueva, Buenos Aires, 1942.
- Simmel, George: *Schopenhauer y Nietzsche.* Traducción de Ayala. Editorial Schapire, Buenos Aires, 1944.
- Stern, Alfredo: *¿Ortega Existencialista o Esencialista?* Revista "La Torre". Universidad de Puerto Rico, julio-diciembre de 1956.
- Taine, Hipólito: *Filosofía del Arte.* Traducción de A. Cebrián. Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1944.
- Terán, Juan Manuel: *La Idea de la Vida en el Pensamiento Español. (La Metafísica de la Razón Vital como Arte de Vida y Salvación.)* Talleres de la Cámara de Diputados, México, 1955.
- Thyssen, J.: *Historia de la Filosofía de la Historia.* Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1954.
- Torre, Guillermo de: *Tríptico del Sacrificio.* Editorial Losada, Buenos Aires, 1948.
- Unamuno, Miguel de: *De Esto y de Aquello.* Tomo I. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1950.
- Unamuno, Miguel de: *Ensayos* (2 volúmenes). Ed. Aguilar, Madrid, 1951.
- Valera, Juan: *Estudios Críticos sobre Filosofía y Religión. (1883-1889.)* Volumen XXXVI de Obras Completas. Madrid, 1913.
- Viqueira, J. V.: *La Filosofía Española y Portuguesa en el Siglo XIX y Comienzos del Siglo XX.* Apéndice a la traducción española de la *Historia de la Filosofía* de Karl Vorländer. Edit. F. Beltrán, Madrid, 1921.

OBRAS CITADAS

- Worringer, Guillermo: *La Esencia del Estilo Gótico*. Traducción de García Morente. Revista de Occidente Argentina, Buenos Aires, 1942.
- Worringer, Guillermo: *Abstracción y Naturaleza*. Fondo de Cultura Económica, México, 1953.
- Xirau, Joaquín: *Manuel B. Cossío y la Educación en España*. El Colegio de México, 1945.
- Zambrano, María: *José Ortega y Gasset*. Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura, núm. 16, enero-febrero de 1956.
- Zambrano, María: *La Filosofía de Ortega y Gasset*. Revista Ciclón de La Habana, Cuba, núm. 1, enero de 1956.
- Zea, Leopoldo: *Ortega, El Americano*. Cuadernos Americanos, núm. 1, enero-febrero de 1956.
- Zubiri, Xavier: *Ortega*. En el A B C de Madrid. Edición semanal aérea de información general del 20 de octubre de 1955.
- Zweig, Stefan: *El Mundo de Ayer*. Autobiografía. Editorial Diana, México, 1953.

OTRAS PUBLICACIONES:

- Boletín Editorial de la Revista de Occidente*. Madrid. Diciembre de 1955.
- "*La primera peseta*" de Ortega y Gasset, en *Repertorio Americano*, número 12, tomo 4, 12 de junio. San José, Costa Rica, 1922.
- Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana*. Tomos XL y VII (apéndice). Espasa-Calpe, Madrid-Barcelona.

INDICE GENERAL

I. Introducción	9
II. El problema de España	44
1. Casticismo, 44; 2. Europeísmo, 49; 3. Germanismo, 74.	.
III. El tema de la cultura	81
1. España y la cultura. La beatería, 81; 2. El "pathos del sur" y la cultura germánica, 92.	.
IV. La ciencia, el método y el problema de la verdad	97
1. La ciencia española, 97; 2. La ciencia europea moderna, 99.	.
V. El arte, la estética y la crítica	125
1. El personalismo. El sistema crítico, 125; 2. La crítica objetiva. El sistema de estética, 128; 3. Las últimas variaciones, 140.	.
VI. La idea de la vida	150
1. La intuición fundamental. La presencia de Nietzsche, 150; 2. Primeras influencias idealistas. Otra vez Nietzsche, 152; 3. La metafísica de la vida, 156; 4. La fuerza de la vida, 162.	.
VII. La idea de la historia	173
1. El primer encuentro con la historia, 173; 2. La historia europea. La ruta de la historia, 175; 3. El método de la historia. La historia y la vida, 183; 4. La historia de España. La ciencia histórica, 190.	.
VIII. El hombre y la sociedad	199
1. La masa y el héroe. La minoría, 199; 2. La única realidad: la nación, 201; 3. El nacimiento del hombre. El socialismo y el valor de lo individual, 203; 4. La pedagogía social. Otros temas menores, 213.	.
IX. Dios, la religión y la fe	233
1. Defensa del místico frente al teólogo, 233; 2. La ciencia y la fe. Lo religioso, 237; 3. El Dios de Renán. La función de las religiones, 242; 4. La religión como problema político. La teología social, 247; 5. La religiosidad española. Ciencia y mito. Últimas indecisiones, 257.	.

X. El ser. La realidad. Las cosas	263
1. Primeras imágenes metafísicas, 263; 2. ¡Salvémonos en las cosas! Los objetos. Las divisiones de la realidad, 266; 3. El ser de las cosas. Sustancia y relación. La metafísica de la vida, 274; 4. El descubrimiento de la fenomenología, 283.	
XI. Consideraciones finales	288
APÉNDICE. Nota sobre la situación de España	302
1. La vida económica y social, 302; 2. La vida cultural, 322.	
ÍNDICE DE OBRAS CITADAS	343

Este libro se acabó de imprimir el día 28 de febrero de 1959 en los talleres de Unión Gráfica, S. A., Av. División del Norte, 1521, México, D. F. Se imprimieron 1,000 ejemplares y en su composición se utilizaron tipos Garamond de 10:11 y 8:9 puntos. La edición estuvo al cuidado de *Elsa Frost*.

