

Lepra, idealismo y socialismo. Los primeros ensayos de Ortega

Miguel GARCÍA-BARÓ LÓPEZ

Universidad Pontificia Comillas de Madrid

Recibido: 26/10/2009
Aprobado: 21/12/2009

Resumen

En 1916, Ortega reunió en su libro *Personas, obras, cosas* lo que consideró mejor de entre sus primeros ensayos, publicados casi todos en la prensa, entre 1902 y 1914. La selección fue muy atinada; pero el cuadro de las preocupaciones y la evolución del pensador se completa mucho cuando se incluyen en él todos los escritos de esos años y no sólo los mejores. En este trabajo, pues, me concentro exclusivamente en la producción de Ortega muy joven que fue efectivamente dada a conocer al público. Y dentro de esta selección todo mi interés se pone puramente en el contenido ideal y no en las peripecias biográficas que alguna vez pueden ayudar a comprenderlo. Lo que quiero investigar con cuidado es el saber que Ortega aplicaba, de cara a la sociedad española, al problema casi único con el que se ocupó en sus varias tribunas periodísticas: la regeneración de España – casi habría que decir: su resurrección–.

Palabras clave: Filosofía de la historia, filosofía política, filosofía de la religión, liberalismo, socialismo, idealismo

Abstract

Ortega chose the best of his early production in the volume *Personas, obras, cosas* (1916). Undoubtedly it was an opportune selection, but the knowledge of Ortega's thought in the time of maturation makes necessary to take also into account every piece of politics and philosophy Ortega excluded from his book. The whole picture changes significantly. In this paper, thus, I will focus exclusively on that part of Ortega's earliest writings which was in fact known to the readers of his time. And, given that, I will concentrate purely on the conceptual content, and not on the biographical anecdotes, however helpful these may occasionally be for the understanding of Ortega's works. What I would like to carefully examine is, in particular, the kind of knowledge Ortega applied, having in thought the Spanish society, to the almost exclusive problem which kept him busy on the course of his journalistic work for various newspapers: that is, the regeneration of Spain –or, one would almost want to say, its resurrection–.

Keywords: Philosophy of History, Political Philosophy, Philosophy of Religion, liberalism, socialism, idealism

Las cosas son sólo las superficies de las ideas

La individualidad de los hombres, y mucho menos de los grandes hombres, no puede ser cazada a lazo, mientras recorremos al galope sus escritos o sus actos: eso se queda para los gauchos literarios

Yo soy socialista por amor a la aristocracia... El capitalismo puede definirse como el estado social en que las aristocracias son imposibles

El señor Unamuno no ha solido hacer cosa distinta de lo que todos hacemos: traducir

José Ortega y Gasset

I

Ortega demostró innumerables veces su talento de crítico, pero una muy señalada fue la ocasión en que, a comienzos de 1916, lo ejerció sobre su propia obra ya publicada hasta entonces en la prensa. De entre los materiales que habían aparecido en este medio desde 1902 a 1912, seleccionó apenas una octava o décima parte para el libro *Personas, obras, cosas*, y se despidió así del resto de su pasado: del pasado previo al contacto con la filosofía fenomenológica, que significó para él casi tanto como el brotar de su originalidad creativa independiente y consciente. La intención era, desde luego, que lo no recogido en este espléndido volumen no saliera más de la tumba de las hemerotecas. No es que su autor lo repudiara, sino que entendía que cuanto hubo en él de fecundo había llegado a plenitud en los ensayos de la antología de 1916.

Naturalmente, las cosas han sucedido de otra manera y las tumbas se han abierto, hasta el punto de que en la nueva edición de las Obras Completas del pensador (en el primer tomo, aparecido en 2004) los artículos de esta época no reunidos por él mismo en ningún libro llenan seiscientas páginas y relegan a *Personas, obras, cosas* al segundo volumen

(también de 2004). Un lector desatento y novato podría ser llevado, de este modo, a la confusión de creer que la obra editada de Ortega hasta *Meditaciones del Quijote y Vieja y nueva política* (1914) se limitó a los materiales del volumen I de estas recientes Obras Completas.

Ortega, por cierto, se limitó, en la segunda salida de sus principales artículos juveniles, a incluir un par de notas a pie de página y una advertencia, vinculada a estas notas, en la entrada. No corrigió nada más. Lo que ya da prueba de que, incluso habiendo sufrido el cambio de pasar a una nueva orientación filosófica global en 1912, la continuidad real de la obra no pensaba su mismo autor que se hubiera roto ni perjudicado. La historiografía siempre abusará distinguiendo varios personajes sucesivos en aquellos a quienes estudia, porque a lo más son tales personajes variaciones, casi siempre extrañamente superpuestas, de un único tema medular.

Como así suelo leer a los clásicos, así leo también a Ortega: unitaria y evolutivamente; y ello quiere decir que me interesa mucho, que interesa mucho en general, captar los orígenes lejanos, los inicios absolutos de los problemas y las respuestas luego recurrentes en el escritor maduro. A veces, el hombre posterior ya no vuelve sobre una inspiración profunda que vivió siendo joven, y es el lector quien la recoge y amplía gracias a ella su interpretación de todo. Una interpretación que no se emprende más que con la intención de llevar la filosofía hasta más allá de la obra interpretada, si es que la filosofía misma lo exige.

Por otra parte, un pensador vive siempre –me atrevería a decir– en sí mismo su peculiar forma de dar muerte al padre: da muerte a su primera posición filosófica; aprende la mayor lección de su vida superando la reacción inicial a todas las cosas que era ya, por cierto, superación violenta de una anterior reacción espontánea. De estas dos alternativas surge la síntesis en la que habita ya para siempre, aunque las reformas puedan ser aparatosas.

En este trabajo, pues, me concentro exclusivamente en la producción de Ortega muy joven que fue efectivamente dada a conocer al público. Y dentro de esta selección todo mi interés se pone puramente en el contenido ideal y no en las peripecias biográficas que alguna vez pueden ayudar a comprenderlo. Lo que quiero investigar con cuidado es el saber que Ortega aplicaba, de cara a la sociedad española, al problema casi único con el que se ocupó en sus varias tribunas periodísticas: la regeneración de España –casi habría que decir: su resurrección–.

El análisis muestra la pasión casi religiosa de Ortega por el problema de la decadencia de España¹, por hallar la clave para invertir el sentido de la moderna historia de nuestra nación y dar incluso los primeros pasos hacia una España no sólo inédita sino infinitamente elevada sobre sí misma, hasta las alturas de una vida intensa y noble que represente una realización de la idea de Europa superior a cuantas se han ensayado antes del siglo XX.

1 En el prólogo de *Personas, obras, cosas*, pudo escribir con justicia Ortega: “Esos mis diez años jóvenes son místicas trojes henchidas sólo de angustias y esperanzas españolas” (II 9; con este tipo de referencias remito a las Obras Completas que edita Taurus, en Madrid, desde 2004). Es, sin embargo, interesante comparar el número grandísimo de los textos políticos entre 1902 y 1912 con el muy reducido de los que aparecen en el libro de 1916. En rigor, *Personas, obras, cosas* no contiene más que un ensayo puramente político: *La Pedagogía Social como programa político*, célebre conferencia en la Sociedad *El Sitio*, de Bilbao, pronunciada el 12 de marzo de 1910. Queda claro que este texto desea su autor que se entienda como quintaesencia y resultado de la multitud de los escritos en la década precedente. En cambio, no hay un solo ensayo de tema directamente filosófico que no haya entrado en la colección de 1916. En los artículos que ahora se recogen en Obras Completas I no se encuentra, pues, nada de este género, salvo un texto acerca del cartesianismo que estaba ya fuera de sazón cuando se dio a conocer. Mi análisis no se podrá limitar a la conferencia bilbaína, en lo que concierne a la política del joven Ortega.

La admiración por la generosidad del joven Ortega y sus talentos de pensador y escritor no puede llevarnos a pasar por alto sus lagunas en materia de consistencia filosófica, sus vaivenes, a veces increíblemente enérgicos, rápidos y no explicados en los textos mismos; tampoco, los desdenes, las expresiones crueles, las tesis que hubiera sido terrible tomar al pie de la letra –pero que dicen querer ser tomadas así–.

En este recorrido por los primeros centenares de escritos editados del pensador, vemos cómo los temas del Ortega maduro van insinuándose, a veces, desde muy pronto, e incluso con el destino de desdibujarse después durante años.

Hubiera sido quizá conveniente dividir este ensayo en sólo tres epígrafes: el estudio del Ortega fundamentalmente nietzscheano²; el Ortega neokantiano; el Ortega que descubre el socialismo real e incipiente en su país y busca una filosofía más completa. Pero de este modo habría yo forzado algo las vacilaciones de los textos que interpreto y, además, no recogería el decisivo capítulo que en todos estos años es la atracción-repulsión de Ortega respecto de Unamuno. Quizá la relación ideal con Unamuno sea mejor clave que cualquier otra para clasificar en períodos la producción del Ortega que aún no había descubierto la fenomenología; sólo que entonces –y de ahí mi renuncia a usar este criterio– los períodos se entremezclarían, más que sucederse en pacífica serie. El lector lo comprobará³.

Una última advertencia: no ocultaré la perplejidad ante la renuncia de Ortega, hasta el invierno 1908-1909⁴, a publicar textos que, dejando en segundo plano la pasión pedagógica y política, se dediquen a la exploración filosófica directa. Si no se mira más que a la obra hacia el público, habrá que concluir que la vocación primera de Ortega no fue la filosofía sino su aplicación política y pedagógica a la cuestión histórica y existencial del remontar posible de la nación española desde la cima de 1898. Ortega no se veía filósofo original sino aprendiz rápido de quienes sí lo eran. Viajaba a los libros y las universidades que representaban lo mejor del último grito en filosofía, seguro de que la historia misma de las instituciones y los países en que tales obras se producían hacían infinitamente improbable que se debieran éstas a moda pasajera alguna. Era un gran vasallo en busca de buen señor a quien servir desde los periódicos y las cátedras de Madrid.

En este sentido, el contacto con la fenomenología se siente, desde el mismo papel del lector de Ortega, como una personal regeneración, un nuevo nacimiento a la vocación filosófica. Sin duda, el creciente realismo de los ensayos publicados a partir de los consagrados a Renan preparaba el espíritu de su autor al encuentro con la causa filosófica a la que se entregó en seguida. Y lo hizo con la misma pasión, al menos, con la que había intentado ilustrar la política española de antes de la Gran Guerra y, además, sin dar de lado el afán pedagógico que, de hecho, hizo renacer a la Universidad en España.

2 En realidad, del Ortega que se nutría de cultura francesa y de traducciones al francés.

3 Existe un muy buen trabajo –en origen, una tesis doctoral– de Noé Massó: *El Joven José Ortega. Anatomía del pensador adolescente* (Castellón, Ellago, 2006). El método de este libro lo lleva a estudiar todos los materiales, no sólo los publicados (véase ahora el tomo VII de las Obras Completas). De la diferencia de enfoques se sigue, creo yo, la mayor parte de discrepancias que encontrará quien compare mi ensayo con la tesis de Massó. Precisamente porque ella existe y es utilísima, he creído yo también útil dedicar mi atención a la figura pública de Ortega previa a las primeras manifestaciones evidentes –y también públicas– de contacto con el más allá del neokantismo que fue, de hecho y de derecho, la fenomenología. Esta restricción me lleva a emplear con cautela la tesis doctoral, *Los Terrores del Año Mil. Crítica de una leyenda*, que tuvo una existencia dudosa entre lo privado y lo público.

4 Me refiero a la extraordinaria serie de artículos dedicados a Renan y publicados en *El Imparcial* de 12 de octubre de 1908 a 20 de marzo de 1909.

II

En los textos del jovencísimo Ortega publicados, sin que el autor hubiera cumplido veinte años, durante 1902, varios temas que serán para siempre suyos apuntan ya.

El primero de todos es, precisamente, el que, como en una premonición, se refiera al carácter omniabarcante de la vida, de la que es imposible buscar para salirse con el fin de alcanzar un punto de vista *justo*, aburridamente justo y, en realidad, prósbita. No, con las cosas hay que “chocar”, después de “salir a su encuentro” (I 8).

El segundo es la nietzscheana *muerte de Dios*, de la que habla comúnmente Ortega en su juventud sin nostalgia alguna sino, conforme al tono cordial que demanda el mismo autor de *El Gay Saber*, con ligereza, con ironía y hasta con sarcasmo: “los dioses que traspusieron con sus credos bajo el brazo”... (I 6); la “gran matanza de misterios” (I 8).

Tema tercero, también perdurable y también característico de Nietzsche: la impersonalidad de “la multitud como turba”, obtenida por “suma de abdicaciones” (I 7). Lo que queda tras esta suma invertida es un torpe animal primitivo, carente de voluntad; un pobre enfermo que no cree en sí mismo, por más que esta creencia sea estrictamente necesaria para la vida.

Ortega, como enfrentándose radicalmente con el Unamuno autor de *En torno al casticismo* y *Paz en la guerra*⁵, no quiere distinguir entre turba y pueblo. Muy al contrario, los confunde adrede.

De donde surge el cuarto tema, igualmente nietzscheano e igualmente perdurable: como los pueblos demandan una fe en sí mismos de la que carecen, “la buscan fuera” y sólo, evidentemente, pueden encontrarla, puesto que los dioses han traspuesto, en lo único humano que no es pueblo y, en consecuencia, no ha abdicado de su voluntad y es poderoso: *el hombre fuerte (ibíd.)*. En efecto, detrás de cada cosa y de cada hecho “hay el creador, el autor” (I 5), y si éste ha perdido la vida, también tiene que haberla perdido el hecho, la cosa, aunque parezca que pervive. Sólo los hombres fuertes son autores, responsables, creadores. Sólo ellos viven con plenitud y en la confianza inmanente, sin divinidad, que abre paso a cuanto es real en la vida. Sólo tales ejemplares separados del pueblo son personalidades y guardan su “voluntad de potencia” (I 8). Ellos no son justos, o sea, antivitales, ciegos, ilusos que se han propuesto el delirio de “mirar las cosas de lejos, del otro lado de la vida” (I 6). Son apasionados, son buenos⁶.

Y hasta asoma el quinto tema, decisivo muchos años. Lo leo en la frase al desgaire de I 3: “un país pobre es absolutamente despreciable”. La razón sólo puede estar en que ese país no tiene hombres de vida potente y pasiones magníficas; no tiene un grupo de selectos que lo haya impulsado a la riqueza. Un país mera y sencillamente pobre es aquel en el que sólo hay pueblo, pero no hombres escogidos.

Un país así es España⁷. Y el chico Ortega lo mira, ya que no desde fuera de la vida, sí desde lo alto: desde la atalaya de una vida noble, no popular y de turba, en la que no ha ocurrido abdicación alguna de la voluntad de potencia. Este chico se sabe un embrión de

5 Se recordará que estos libros aparecieron, respectivamente, en 1895 y 1897.

6 En I 9 se lee, como no podía ser menos, que las pasiones son “dolores inmensos, purificantes”. Los hombres creadores sufren y gozan magníficamente, en el horizonte inmenso, oceánico, que les ha abierto, por fin, el crepúsculo de todos los falsos dioses, el apagamiento de cualquier figura de la trascendencia. En 1904 leemos que “hay dolor en el esfuerzo”; que “supone gran tensión en el alma”; pero que luego de él “sobreviene un desfallecimiento delicioso” (I 36).

7 “Hemos abierto los ojos de la curiosidad al tiempo de los fracasos”, confiesa Ortega en una de las pocas expresiones dignas de anotación entre las que publicó en 1903 (I 14).

elegido y se quiere un auténtico hombre fuerte, que conduzca, junto con sus semejantes, al pueblo pobre y débil. Si es que hay semejantes con los que cooperar en esta exaltación de la vida y la riqueza.

He aquí una prueba más del interés que siempre tiene buscar las primeras huellas de la actividad literaria pública de alguien. Ortega cambió profundamente a lo largo de su estudiva y empeñosa vida; pero la inició con una concepción clara de la situación en que pensaba haber nacido a la acción: se encontraba en la decadencia, en la muerte incluso, de un pueblo al que no había más remedio que resucitar o recrear, si es que el joven lograba mantenerse fuera de la universal renuncia a la vida y a la verdad y a la riqueza que era a sus ojos España. La verdad es que no hay trascendencia alguna respecto de la vida humana y que, por tanto, sólo el aferrarse a la propia voluntad de potencia tiene sentido. Sólo lo tiene convertirse en creador; en recreador del pueblo que nos rodea. Hay que saber bien con qué método y con cuántos esfuerzos.

III

El año 1903 es sumamente escaso en novedades (era la época de la redacción de la tesis para obtener el doctorado). Dos, sin embargo, merecen ser destacadas.

La primera es un acento de optimismo en medio del crudo retrato, en nada modificado, de la circunstancia española ineludible. Una vez que entre en escena y actúe la nueva generación, cabe esperar rápidos efectos saludables.

La segunda es la parcial localización del problema en un terreno sumamente delicado, no ajeno a las entusiastas lecturas de quienes más inspiraban entonces al licenciado Ortega. Y es que el pueblo español es “una raza mística [el término sólo significa aficionado a trascendencias y a ampararse en ellas para desatender la inmanencia] y moruna” (I 14)⁸. Más bien, un apéndice extraño de Europa, mezcla de lo ario y lo africano. No tendría sentido mencionar la *raza moruna* si con lo étnico no pudiera relacionarse la tendencia a abdicar de la voluntad precisamente por la vía de la *mística*. Otros pueblos conocerán otras formas de la mentira y la pobreza y la desesperación. La nuestra, más bien africana, bereber, que aria, se acoge a la fe religiosa para degenerar y morir.

Por lo demás, los artículos periodísticos publicados en 1904 se limitan a precisar rasgos de los temas anteriores. El imperativo moral exige elevarse a una “vida noble e intensa”; o más bien exige el “anhelo de vivir” mismo, que es de suyo “tan ennoblecedor que eleva a las almas que lo sienten sobre sí mismas, hacia todas las cosas mejores, delicadas y augustas” (I 35s).

IV

1905 es el año de la primera y dura estancia en Alemania, a donde fue Ortega sin saber siquiera la lengua. Y es también el momento en que se concreta el modo peculiar en que el hombre fuerte, los hombres que no son turba, van a tener que actuar sobre la muerta nación española. Nietzsche cede el paso –relativamente– al socialismo no marxista de Hermann Cohen y Paul Natorp, los profesores judíos asimilados de Marburgo, entusiasmados con los

8 En agosto de 1911, Ortega acierta a definir qué entiende por “misticismo”, que es un término que en sus primeros ensayos aparece muy repetida y muy peyorativamente, pero flotando en vaguedad. Se trata de “suponer que podemos aproximarnos a la verdad por medios más perfectos que el conocimiento” (I 445). De aquí esta valiosa confesión: “Unido a un gran respeto y a un fervor hacia la idea religiosa [veremos páginas adelante cómo y en qué sentido], hay en mí una suspicacia y una antipatía radicales hacia el misticismo, hacia el temperamento confusionario”, que es “chifladura” y “mistificación” (I 437).

programas de la pedagogía social. Curiosa mixtura para un socialista, ésta de serlo por nietzscheano imperativo y contemplando la vida desde la misma perspectiva del autor del *Zarathustra*. Más curiosa aún si se tiene en cuenta que Ortega, viniendo desde la lucha sin sangre de los partidos alternantes en la Restauración ahora fracasada, prefiere llamarse “liberal”. El verdadero liberal consecuente y a la altura de los tiempos es el socialista que, por lo demás, poseerá una imagen radicalmente nietzscheana de la vida y la historia, sólo que tocada por la tarea histórica concreta que es la pedagogía social. A otras épocas, otros liberalismos...

Habría que explorar cuidadosamente la razón de elegir Alemania como aquella “nación cuya influencia en la dirección moral e intelectual de España” podría, con seguridad, ser la más fecunda. El “modo de hacerse español en poco tiempo” (I 51) consiste, de modo bien sorprendente, en someterse a algo decisivo en lo alemán, que no es sino, por lo visto, “la instrucción pública” (*ibid.*). Supondremos, pues, que la atracción de Alemania es, desde el primer momento, la atracción que se siente ante la más auténtica universidad del mundo, ante la que mejor realiza sus ideales; o, al menos, ante la que mejor responde a la urgentísima cuestión española.

Ortega necesita absorber él mismo toda la Alemania universitaria que pueda, porque él, hombre no pueblo, podrá vivir cosmopolitamente, pero como español, sólo puede permitirse una acción moral: contribuir lo más rápida e intensamente que le sea posible a la radical reforma de la pedagogía y la instrucción públicas en España.

Nótese la contradicción –que considero muy bienvenida– entre un cosmopolita y un patriota. Ortega lleva en sí estos dos principios, que no dejarán que su elitismo derive en pésimas consecuencias –aunque tendremos que ver en cuáles exactamente–.

La fórmula de la voluntad de potencia ha cambiado en gran parte por esta otra: *cultura*, la palabra mágica de tantos años y tantas empresas. El verdadero hombre fuerte se torna en el educador, no en simple cirujano de hierro o conductor de su pueblo. La vida noble e intensa es, en primer lugar, la vida de la cultura y, en segundo, la de la pedagogía. Platón empuja a Nietzsche contra las cuerdas. Platón, como se verá en seguida, sometido a aquel régimen espartano, a puros pan y agua, gracias al cual Cohen y Natorp lo igualarán a Kant.

La más interesante noción nueva del año 1905, en lo que hace a las publicadas, es, sin duda, la de que la cultura es “algo que hay que tomar totalmente”, que es “una e indivisible” (I 52). Unamuno se había ya adelantado a decir que con sólo los ingenieros no se recuperaría España de su postración. Costa exigía escuela, dentro de la tradición institucionista. Ortega, también ahora dentro de la misma corriente, exige universidad: universidad en todas sus dimensiones y facultades, y no sólo en las técnicas ni sólo en la pedagógica. Su alemana fe de este momento –y de siempre ya en adelante– es que deben a la larga ir de la mano prosperidad y asiriología, especialización concienzuda y elevación de la escuela primaria.

Alemania no atrae por ser la patria de Nietzsche ni por figurar económica y militarmente a la cabeza de Europa. Aparte de que la lengua alemana sea uno de esos dolores que el hombre español apasionado debe administrarse, Alemania es la universidad o, más bien, la prueba viva de que la indivisibilidad de la cultura fundamenta la potencia y la riqueza de una nación.

V

Crece mucho en 1906 el caudal de los artículos periodísticos de Ortega, aunque continúe viviendo sobre todo en Alemania. Es natural esta crecida, no sólo por la accesibilidad lógica de los *Lunes de El Imparcial*, cuyo director era su padre, sino porque la

tarea de este español consciente y “veraz” más que “sincero”⁹, ha quedado fijada en principio: no sólo ennoblecer la propia vida con la más alta cultura sino educar al pueblo de su muerta nación.

De los principios que acabamos de repasar se sigue, sin duda, que la tarea primera es refundar la vida de la universidad española (puesto que es patente que el sentido de la reforma o revolución que se necesita habrá de proceder de arriba abajo: de la élite al pueblo). Esta refundación no puede venir de cambiar algunas leyes en el Parlamento, sino de “volver del revés el concepto que tenemos del fin de la Universidad” (I 68).

Pero como la mística y moruna España ha tenido su mal localizado en su afán peculiar de trascendencia, habrá que focalizar la revolución cultural en este asunto.

Si bien Ortega reconoce –verdadero *hápax* en sus textos juveniles– que España pudo haber sido en el primer Renacimiento y la Baja Edad Media “una Grecia cristiana”, ahora ya este objetivo lo ha hecho la historia doblemente imposible. Primero, porque las posibilidades no se mantienen ahí estáticamente toda la vida. Al contrario, “las cosas no son, devienen” (I 63)¹⁰. Pero es que además la hora del cristianismo ha pasado. O, dicho con otras palabras: este devenir general no está mesiánicamente orientado, “no se puede meter en una casilla de ningún lugar teológico”.

Es, pues, preciso dar formalmente la batalla a la “moral religiosa” característica del pueblo de España, o nada se logrará. El fin religioso es “la exaltación en una vida trasmundana”. Necesitamos, más y antes que nada, establecernos en una moral no religiosa sino “humana”, cuyas virtudes nos consiguen el auténtico fin humano: “*la vida más vida que se pueda vivir en el mundo*” (I 72, subrayado mío: imposible decir mejor lo que ahí se quería decir).

No quiere decir esto que se pueda prescindir de la fe. Nietzsche no está del todo olvidado ni reprimido. Hay que reconocer que la fe es “un convencimiento más hondo que el intelectual”, porque no es cosa sólo de la mente, sino “de los nervios y las entrañas” (I 84). Aunque sea contradiciendo la definición de religión que se acaba de dar, al tomar en cuenta el papel capital de la fe (en el hombre, en el mundo, en el progreso inmanente de la historia mediante la impregnación del pueblo con la cultura de las élites universitarias – fórmula actual del progreso español, pero forma muy general, por analogía, de todo proceso histórico en cualquier lugar–), cabe hablar del “valor religioso” de todas las acciones del activista pedagógico, no sólo porque las hace con fe y para suscitar una nueva fe, sino porque expresan la seriedad infinita de su compromiso con el futuro del pueblo y de la humanidad. Hay un “terrible deber con el porvenir” (I 88), que nos hace hombres de una nueva religión: la de los hombres que vez primera en la historia carecen de fe estricta y propiamente religiosa¹¹.

9 La sinceridad es la voluntad realizada de decir lo que uno cree ya mismo, espontáneamente, sin más estudio, que es la verdad. La veracidad reprime este impulso más bien salvaje de sinceridad, porque cede a otro reflexivo: ponerse primero a buscar conscientemente la verdad, sea cual sea nuestro primer pensamiento acerca de ella. Esta distinción tan orteguiana –tan antiunamuniana– aparece en los textos publicados en I 198, que data de 1908. En 1910, “el orangután es el hombre sincero” (I 365).

10 Ésta es una de las primeras marcas de historicismo radical que se puede leer en los artículos periodísticos de Ortega en su etapa primera en Alemania. En los siguientes meses leemos: “Nada que no sea viviente y orgánico puede interesarnos” (I 93). Es interesante señalar estos pasajes, porque semejante convicción ha de competir en su ánimo con el idealismo neokantiano que justamente ahora, desde 1906 y hasta el contacto hondo con la fenomenología, predomina en la concepción orteguiana de la cultura.

11 En realidad, Ortega está así reinterpretando, en la estela de sus maestros marburgueses, la fe racional práctica de Kant. En II 16s se lee la descripción más cálida del idealismo que encuentro en la juventud de Ortega: aquel “amor tan ferviente de la realidad, que adentramos ésta en nosotros, y en lo más íntimo quillificada, nos da un humor de quintaesencia que al correr de arteria en arteria y de vena en vena nos mueve a ver todo como

Por cierto que esta global versión hacia el neokantismo permitió al joven Ortega aclarar ante sí mismo mejor que en los años pasados su concepción de la élite a la que irremediamente se sabía pertenecer. Al combinar neokantismo con historicismo (neokantismo en lo ideal e historicismo en lo real), Ortega reconoce, cada vez más distante de la ortodoxia de Nietzsche, que el individuo es “tan sólo una abstracción” y, por consiguiente, “no ha existido nunca” (I 87). Tampoco cabe que sólo existan los pueblos, en el lamentable concepto de ellos que ya conocemos. Pero menos aún existe ya “la humanidad” por encima o por debajo de los pueblos –por más que así sigamos hurgando en la herida de la crítica frontal a la unamuniana *intra*historia–. La humanidad es por el momento y para muchísimo tiempo tan sólo un *ideal*, aunque, desde luego, un ideal immanente, un ideal en el sentido kantiano, quiero decir, neokantiano de la palabra. Queda entonces como “única realidad” “la nación” (I 87), que deberemos entender como complejo y relación entre pueblo y élite.

Ahora bien, el ideal dinamiza a las naciones, salvo en el caso de su muerte –y ahora mismo Ortega no podría insistir en que España como nación ha muerto, so pena de extinguirse teóricamente a sí mismo–¹². La realidad pasada y presente es devenir histórico; al menos, la realidad de la nación (aunque sin duda vale lo mismo para la naturaleza, dada la preeminencia de las secuelas de Spencer en toda la filosofía de ella en aquel momento). Hay progreso cuando se puede hablar de origen y de fin ideal de un simple acontecer o proceder. La “moral humana”, que es la demanda de ideal humanidad, constituye el criterio de este ascenso del presente hacia el futuro que es nuestro deber ayudar a parir. Se puede conceder aquí mucho a las expresiones contemporáneas de Unamuno, porque, en este preciso sentido no religioso, “lo que hoy constituye nuestros quehaceres diarios [la nación en su presente estado y en su orientación ideal, aunque pueda ser errónea] es la flor de lo que soñaron nuestros abuelos” (I 87)¹³.

Cabe, por cierto, que la cultura de una nación sea “ciencia romántica”. La ciencia española, sobre la cual había abierto debate rotundo Menéndez Pelayo poco antes, aparte de ser más bien ciencia de algunos españoles que ciencia española, es, si existe como tal, fundamentalmente *romántica* (y este adjetivo es terriblemente peyorativo en la pluma de Ortega)¹⁴. Una ciencia de este estilo no reconoce más futuro ideal que el retorno a cierto pasado, del que más bien se debe sospechar que nunca existió. Pero aun si el pasado se idealiza en futuro, el giro espiritual que esto supone (un neo- cualquiera, como, por ejemplo, neo-cristianismo) es una auténtica perversión de la comprensión justa de lo ideal. Lo ideal sólo puede ser legítimamente futuro nuevo, que nunca se dejó atrás en una decadencia que haya que invertir. Las naciones cultas y con verdadera ciencia no decaen y no miran al pasado. Y si decaen, jamás se recuperarán por este procedimiento de retorsión del sentido de la vida. Devenir por el procedimiento de negar el devenir es algo real e idealmente monstruoso.

divinamente adobado y nos hace sentir un aroma trascendente de las cosas”.

Del mismo modo que, mucho después, se hubo de sorprender tanto Ortega de que Husserl escribiera un texto conteniendo una filosofía de la historia, tuvo que admirarle inmensamente, hacia 1920, la noticia de que Cohen, en la ancianidad, había publicado una *Religión de la Razón a partir de las fuentes del judaísmo*.

12 Lo hará muy pronto, sin embargo, y en tonos terribles, en gran parte debidos a la guerra de 1909 y a los sucesos sangrientos que comportó en Barcelona.

13 De hecho, de este año 6 proceden las enseñanzas místicas de Rubín de Cendoya, la parte unamuniana de Ortega, que habló excepcionalmente de la “pedagogía suprema del paisaje” sentado en los bosques del Guadarrama (cfr. I 102). Luego llegará la hora de que Rubín cante su palinodia.

14 Cfr. I 123, donde el clasicismo es sencillamente Ormuz y el romanticismo sencillamente Arimán.

De otra parte, el artista que ha sido siempre Ortega, exquisito prosador, demasiado exquisito muchas veces, quizá, vacila entre darlo todo en la cultura a la ciencia¹⁵ o concederle enorme porción de ella al arte. Desde luego, esta segunda alternativa es un regreso bastante forzado a Schopenhauer, quien no puede ser puesto en la misma línea que un neokantiano marburgués sin que comience entre ambos la pelea. Tan schopenhaueriano es el instante de duda, que, por una vez no más, la jovialidad de Ortega cede el paso al reconocimiento de que el “corazón silencioso del Uno-Todo” es “doliente”; a que la “suma realidad” es, pues, el dolor, y, por consiguiente, “todo arte tiene que ser trágico” (I 98s)¹⁶. Es una tragedia liberadora, catártica, según el dictamen aristotélico, tan constantemente repetido que merece el título de puro lugar común de la Estética en todo tiempo. Pues el arte está “en el secreto de las energías humanas (I 93) y halla acceso hasta las “realidades perennes”, para emplearlas no exactamente como ideales —ésta es la función reservada a la ciencia, cosa de razón— sino como “centros energéticos” en torno a los cuales, a modo de otros tantos soles de la vida, se condensa en órbitas relativamente ordenadas la vulgaridad sin sentido del detalle cotidiano de la existencia.

El puente entre ciencia y arte, aunque bastante artificioso a estas alturas de la meditación del filósofo —del periodista, más bien, por el momento—, está en que el propio idealismo no es sólo una doctrina sino también y primordialmente aquel “estado de ánimo en que la idealidad halla siempre amorosa resonancia” (I 107).

VI

1907 conoce el primer momento de calurosa cercanía a Unamuno en las publicaciones del joven Ortega. Incluso si alguna vez llama al profesor de Salamanca místico (cfr. I 114), lo alza por encima de todo romanticismo. Y Cervantes, cuyo *Quijote* comentó tan rotunda y prolijamente Unamuno en esta fecha, entre de lleno en el conjunto de los santos clásicos (cfr. I 126).

Se justifica mi afirmación en cuanto se acude a leer lo muy nuevo que Ortega tiene que decir sobre el pueblo y sobre las “aristocracias”¹⁷, los dos elementos de la sociedad. Ahora la evolución ha sido tanta que se observa al denostado pueblo con “religioso temblor”, “porque de allí ha de brotar todo lo nuevo por venir”; mientras que, en cambio, las aristocracias son sólo masas periféricas respecto del *dentro* popular; son incluso movedizas, “van y vienen sobre los mares étnicos” según el viento caprichoso que sopla (I 113). En la misma página, que cuesta pensar que no pertenece a *En torno al casticismo*¹⁸, se describe más de cerca al pueblo como no sujeto a la moda, conservando su “alma sagrada milenaria” y, por lo mismo, sin perder jamás del todo “su virginidad”. De donde claramente se deduce que las aristocracias efímeras y mal ancladas o nada ancladas en el pueblo son, además de la espuma, el ruido y la furia de la historia, las responsables de las desgracias que sufre el pueblo calladamente y que nunca lo contaminan hasta el fondo y nunca lo matan.

15 Aunque esta cita procede de los ensayos sobre Freud en el verano de 1911, conviene tenerla siempre en cuenta, al leer tantas veces la palabra “ciencia” en el joven Ortega: “El espíritu científico no se diferencia del vulgar en otra cosa que en que se pone como problema lo que parece más evidente” (I 478).

16 Una buena razón es que la vida es ante todo faena de poda de ilusiones. Ortega no la menciona en el contexto directo del punto en discusión, pero este otro lugar que estoy citando (I 107) es interesante como primer testigo de la condición dramática, por más que sea últimamente jovial, que ha de tenerse de la existencia si se adopta la perspectiva que fue la de Ortega en sus años de madurez y vejez.

17 El término se documenta por primera vez en I 113.

18 Incluso se identifica al pueblo como “lo castizo en cada casta” (I 113), por si el imposible de que algún lector se despiste respecto de la influencia que ha rescatado a Ortega a la valoración positiva, incluso demasiado positiva, de lo popular.

Y si Unamuno ha sido muchos años socialista por libre, Ortega también lo será desde ahora, una vez que no le es preciso despreciar al pueblo sino, más bien, al contrario, temer a las aristocracias que lo guían mal. “El liberalismo actual tiene que ser socialismo” (I 114).

La conciencia de haber cambiado de lado, de perspectiva, es tanta como para escribir que encuentra en la historia contemporánea suya sólo dos intenciones ideales, o sea, sólo dos objetivos culturales vigentes, y que el fomento del “sobrehombre” –así traducía siempre Unamuno– queda “de la otra banda” que él y que su maestro, que aspiran a la “institución del socialismo (I 117).

Igual que su inspirador, Ortega reconoce que ante el problema “innumerable” (I 112) que es la vida se reacciona de modo tan variado en virtud del “carácter individual”, que ha sido suscitado por “el medio”¹⁹, Los moldes en los que vierte la reacción se llaman “costumbres”, y las leyes sociales no se limitan a sancionar las costumbres de una casta o pueblo, sino que siempre, bajo la influencia de las aristocracias, resultan de casar la costumbre con algún ideal. La consecuencia no puede ser otra sino que, además de intervenir civilizatoriamente sobre el medio para hacerlo más fecundo en posibilidades, la reforma que la política tiene que proponerse consistirá en el replanteamiento de los ideales, en su pedagogía y en lograr, por fin, que las leyes cordialmente aceptadas por el pueblo estén dirigidas al ideal “clásico” o “liberal”, que, hoy por hoy, es en 1907 el ideal socialista.

De aquí se deduce también que una aristocracia que no esté destinada a pasar como un turbión que no cala y no mejora, necesita lo primero de todo, al haberse separado del pueblo, un “sexto sentido”, que describe Ortega, volviendo a la desagradable metáfora animal para el pueblo, como el “histórico tentáculo” que, eso sí, muy respetuosamente, palpa la intrahistoria del pueblo y distingue (arte, decíamos en 1906) de qué medios habrá de valerse el educador para acercar al pueblo al lejano ideal común de la Humanidad –que sigue siendo la ciencia, directamente identificada con la virtud–²⁰.

De la otra banda de Nietzsche, nadie como Sócrates. Y, en efecto, bien aleccionado por los marburgueses, Ortega sitúa en el diálogo de Sócrates el nacimiento del clasicismo, o sea, del “sentido íntimo de la cultura” (I 119). Apenas un año después de haberse inclinado tanto a Schopenhauer, el escritor abomina de la literatura como hogar del clasicismo. El arte debería ser tan virgen como el pueblo –otra vez Unamuno– pero, desgraciadamente, casi en exclusiva pertenece a la aristocracia, o sea, está contaminado de reflexión pero no de ciencia socrática. Luego, necesariamente, de reflexión de segunda mano y sumamente sospechosa.

¡Ay, el periodismo! No han pasado dos meses y ya está Ortega oponiendo lo que acababa de reconciliar: el clasicismo es lo opuesto al casticismo (cfr. I 124). De paso, lo moruno, demasiado étnico, queda reemplazado por *lo asiático*, demasiado antisemita; pues el “asiatismo” –que tampoco es lo mediterráneo– consiste, nada más y nada menos, que en “la propensión a materializar las cosas”.

19 Hoy parece que, al menos superficialmente, el nazismo ha vacunado a la cultura contra ciertos riesgos –el llamado darwinismo social– que estaban tan presentes en estos años como para que, por ejemplo, Ortega se detenga en 1909 a analizar con crítica prudente, demasiado prudente, la doctrina racista de Gobineau. No es ésta caso único en la literatura española de la época. Cfr. I 236.

20 Todo esto se encuentra en las pletóricas páginas I 112-115, que corresponden a un artículo en *El Imparcial* del mes de octubre. Este texto –no hará falta subrayarlo demasiado– plantea no sólo “el problema entero de la historia como ciencia”, cuya solución ha sido encomendada por la historia misma al siglo que comienza (I 118); sino, en lo que hace a la biografía de Ortega, la primera página en la que comparece *in nuce* la *razón vital*, al unísono con la *razón histórica*.

Para remate de tantos males –que hubieran merecido más polémica de la parte de, por ejemplo, Ramiro de Maeztu–, el individuo, cuyo carácter acaba de sernos muy justamente exaltado dentro del subrayado de lo intrahistórico en su compleja relación con lo histórico, de nuevo es objeto de reniego. Un reniego duro y serio, que puede tomarse como la primera consecuencia sacada por el propio Ortega de lo que signifique esto que acaba de descubrir y que aún no llama “razón vital”.

En efecto, el dominio de la historia es ahora ya una especie de asfixia y el único motivo auténtico de pesimismo, ya que “lo que ha sido”, por el mero hecho de haber sido, “renuncia a ser lo mejor”, de modo que la “amargura suprema” del hombre no es otra que “haber nacido ya” (I 125).

Se hace, pues, inevitable el desprecio de algo así como un posible valor infinito del individuo (de hecho, se pone a Kant nada menos que de antepasado de Nietzsche). Sería este pensamiento asiático materialista²¹, no arianismo idealista. En efecto, “las virtudes políticas son las más ciertas”, las “primarias”²².

Mala suerte del periodismo, mala suerte con la distancia física entre Salamanca y Madrid –aunque ella haya permitido a cada cual, a Ortega y a este maestro del que reniega y al que confiesa alterna y apasionadamente, hacer su obra sin trabarse en exceso–.

VII

Ortega ha alcanzado la perspectiva que le será propia hasta la revelación de la filosofía fenomenológica²³. En algunos puntos cruciales, ha llegado a convicciones que nada será capaz de desarraigar. Es ya el momento de las cátedras, la fundación de alguna revista y la familia.

La lucha por la comprensión socialista del liberalismo está en su apogeo. El enemigo más visible es la putrefacta superstición que domina la inercia de las aristocracias españolas muerta ya desde la Reforma. La democracia es “producto y fórmula” de la “moral autonómica”, así que es excusado decir que un obispo católico ha de combatirla. Es curioso que en Ortega no haya hecho siquiera alguna mella el hecho clamoroso de la buena salud del cristianismo en Europa. Es verdad que Pío X no era el mejor de los estímulos para volver a comprender el catolicismo; pero también era verdad que las facultades de teología católica estaban en todos sitios *dentro* de la universidad que tanto admiraba.

21 Y romantisimo y mística, por supuesto, y unanismo –aunque sólo se quiere hablar de Rousseau explícitamente–. Es tal la influencia lamentable de Unamuno en la aristocracia española que se está ahora formando, que ya se necesita un redentor de la emoción romántica, la cual consiste en “querer afirmar algo histórico como definitivo”, por ejemplo, el propio yo (I 126). La “emoción clásica” es la lucha por mejorarse, lo que implica creer que el sobrehombre, y no yo, es el sentido del hombre porque es “la mejora del hombre” (*ibid.*). De nuevo es una grave contradicción, inducida seguramente por las necesidades tácticas, decir al muy poco tiempo que “las ideas políticas de Unamuno son exactamente las mismas que trato de defender”. No basta con decir que debe tenerse a la metafísica de Unamuno por una “anécdota”. Si ésta fuera una relación posible entre la ciencia y la política, adióds toda la ideología fundamental del joven Ortega. Cfr. I 217 y 221.

22 El desafortunado utopismo de este Ortega encuentra una afortunadísima expresión en esta desafortunadísima frase, que no escribió sólo una vez: “La justicia política es la matemática de la caridad” (I 12).

23 Es interesante observar que la misma concepción de la cultura que vemos ahora en plenitud exige del joven estudioso una confianza extraordinaria en los sucesivos avatares de la filosofía universitaria alemana, por encima de su desilusión respecto de la eficacia de la política de los alemanes, que no ocultaba ya en absoluto su tendencia a la violencia colonialista y a la expansión del propio poderío por Europa. Ortega estaba literalmente obligado a prestar máxima atención a aquello nuevo que se destacara de verdad en la filosofía de la universidad alemana.

El lema de esta lucha sin cuartel en España²⁴, incluyendo a Unamuno más bien del lado de los adversarios, es claro y cierra el escrito programático que abre la historia breve de la revista *Faro*: “No es ya para nosotros la historia el proceso de encarnación de una fe escatológica, sino el engrandecimiento de la cultura y la aproximación infinita a una imagen de humanidad virtuosa y sabia” (I 161)²⁵.

Dejémonos de virginidad popular y de pensar que de esa materia se han de educir todas las formas. El “ideal moral” sólo lo define la “ciencia moral”; en esto es funesta la intervención de la mayoría –luego sobrante el sexto sentido, el tentáculo histórico transido de religioso respeto– (I 150). El modo en que el pueblo es la materia de la cultura se ve reducido de nuevo a plena pasividad, porque la marca de lo popular es otra vez la “inconsciencia”, y nada está más alejado de la idea de la razón que ella²⁶.

Puesto que las virtudes públicas pasan por delante de las del individuo, la lucha de Ortega se extiende a cuantos no hacen política liberal y socialista, por ejemplo, Schopenhauer, en quien se ve ahora un peligrosísimo mistagogo: era “un mal hombre”, por consiguiente, “un mal filósofo”, o sea, “un gran sofista” o, lo que es equivalente, “un gran literato” (I 164).

Ni la sensibilidad, ni el sentimiento, ni el concepto abstracto: sólo la idea de la razón es “el hilo de Ariadna” que “guía por las tierras irreales” (I 149). Europa, o sea, Sócrates, Platón, Kant y Hegel –se agregará pronto Descartes–. Todo lo demás es banderismo y cabilismo (se recordará que Unamuno vuelve a ser tildado de *morabito*).

Europa es la ciencia, solidaria de la ciencia ética; la verdad, lo que no vemos. Si ya ahora habla enfáticamente Ortega de cómo el español ha de salvarse en las cosas (el mundo, la historia), no se pierda de vista que la cosa auténtica es la fórmula científica de ella. Tal es el mérito de la filosofía que ha hecho Ortega con entusiasmo que se diría ilimitado. La meditación segunda de Descartes, donde el pedazo de cera que acercamos a un foco de calor y luz, no conserva de sí mismo en este proceso más que lo que el entendimiento, o sea, la ciencia, piensa en él –y continúa siendo *el mismo* incluso para los ojos–, es un documento tan poderoso que por él cobra plena vigencia el platonismo de Cusa y de la Academia florentina, dos siglos antes. Ahí nace –renaciendo tan sólo del abrazo terrible de Aristóteles y los asiáticos²⁷ la ciencia europea, el arma del futuro y del humanismo socialista²⁸.

24 La historia de España es una “lepra”. Por largo contacto con ella, ya está a punto de enfermar hasta el último aristócrata de la nación. Cfr. I 211.

25 Otros lugares de la obra publicada en 1908: “El poder educador de las religiones ha cumplido su tiempo” (I 211); “las religiones, como sustancias trasferibles y expansivas, han fenecido para siempre (I 224) –y su resto es ya mero asunto privado sin la menor relevancia *de iure* en la vida política–.

26 Llama la atención cómo ha sido absorbido Ortega por el neokantismo, hasta el punto de olvidar que precisamente él, como él lo llama, *Fundamento de la Metafísica de las Costumbres*, escrito por Kant, empieza por la alabanza filosófica del buen sentido del pueblo en asuntos de ética –tenga el sentido que tenga en asuntos de moral–. Y la ética, en su plenitud, no es otra cosa que esta metafísica: es la ciencia moral misma.

27 A Aristóteles se le rescata, griego de pura cepa al fin, por su teleologismo, que comparte el casi feroz idealismo social del joven Ortega. Cfr. I 201. En I 223, polemizando en *Faro* con Maeztu, llega a esta hipérbole espectacular, que yo creo sincerísima y veracísima: “El materialismo religioso ha raído de nuestras entrañas étnicas todas las aspiraciones nobles”. Se sienten escalofríos al pensar en cómo este ambiente “ideal” se tradujo en persecuciones pavorosas y en contra-persecuciones pavorosas. Más nos hubiera valido a los españoles que Unamuno hubiera ocupado el lugar central de referencia de nuestra cultura en el primer tercio del siglo XX.

28 Ya en 1909 (I 246) ha encontrado Ortega una espléndida fórmula, que dejará de ser racionalista cuando se relea en contexto fenomenológico: “Las ideas son más reales que las piedras, ya que tocar las cosas no es al cabo sino una manera de pensarlas”. En junio de 1906, recién convertido al idealismo, ya había escrito que sólo dentro

Los “escogidos” pretendemos ser “no pueblo”, como cierto profeta llamó a su hijo (I 195, 188). Porque el pueblo no piensa –y es claro que sus sueños, tan estimados por Unamuno, no conducen a ninguna parte–²⁹. Hasta tal punto esta teoría “sinceramente modesta” (así lo tiene que asegurar a su enardecido lector Ortega en I 190) quiere consecuencia, que el mismo Cervantes, como se lee en una de las más desafortunadas frases de la juventud de Ortega, por haber amado demasiado, “se quedó en Francisco” (I 192)³⁰.

Su tiempo justificó a san Francisco, pero el suyo ya no a Cervantes. ¡Demos *El Quijote* a cambio de los *Principia Philosophiae*!

Y si se nos pregunta por qué este vincular lo que para nosotros está alejadísimo (liberalismo y socialismo), la respuesta de Ortega es clara: el ideal de la libertad es, como ahora sabemos, el ideal de la ciencia. Lo moral es precisamente “lo que no es instintivo” (I 222). De aquí que la política liberal vaya cambiando necesariamente al ritmo del progreso histórico que ella misma, como política del clasicismo, suscita. Es revolución constante, afán constante. Si se quiere, reforma; pero teniendo en cuenta que el ideal de tal política tiende a corregir las mismas Constituciones que otros liberalismos edificaron tiempo atrás. Y no sólo en el sentido que está habitualmente previsto en la misma Constitución. Al revés: lo que a la política liberal de verdad le interesa es el cambio cultural que precisamente no prevé en sus mecanismos de reforma la Constitución vigente.

Reservemos, sin embargo, un espacio propio para el primer momento en que nos parece que Ortega se levanta al nivel supremo de su prosa y de su concepto: los textos excepcionales de junio de 1908 publicados en *El Imparcial* (dos artículos sobre la novela de Fogazzaro, *El Santo*) y *Faro*, que, por desdicha, sólo precedieron tres meses al peor momento, ya relatado, de la polémica con Unamuno.

VIII

La meditación sobre la novela de Fogazzaro hace por un momento a Ortega sentirse al lado mismo de los *modernistas* católicos, que se hallaban en trance de ser duramente reprimidos por la versión de la ortodoxia propia de Pío X. “¿No podríamos nosotros ser también algún día católicos?” (II 19). No importa que vele su voz el autor parcialmente detrás de la de Rubín de Cendoya, quien, a fin de cuentas, es su *alter ego* unamuniano.

Ortega diferencia dos brazos en el movimiento modernista, a los que llama, respectiva y muy apropiadamente, *origenismo* y *franciscanismo*. El primero es la versión católica del ejercicio de la “virtud moderna de la veracidad”, o sea, “el deber de la ciencia”; el segundo, el ejercicio de la otra virtud esencialmente moderna: la “virtud política”, o sea y en concreto, “el socialismo” (II 21). Si un cristiano se empeña en ser origenista y franciscano a la altura de los tiempos, Ortega no puede sino identificarse con él, salvedad hecha de que a Ortega le falta el centro impulsor del cristiano, es decir, la fe religiosa³¹. En definitiva, “una Iglesia católica amplia y salubre, que acertara a superar la cruda antinomia entre el dogmatismo teológico y la ciencia, nos parecería la más potente institución de cultura..., la gran máquina de educación del género humano” (II 20).

de la fantasía son las cosas “reales y verdaderas” (II 16).

²⁹ No sólo no piensa: es que ni siquiera quiere, sino que se limita a necesitar; “y lo que necesita no lo sabe él” (I 209).

³⁰ No llegó a Cartesio, a *Cartesius*, como escribe alguna vez, con una pedantería de difícil digestión, Ortega. Unamuno atacó con aquello de que él prefería tener de antecedente intrahistórico a san Juan de la Cruz que a Descartes, cuya duda, dejándose llevar luego de la ira, calificó de alcahuetería. Dio con esto en el centro vivo de la propuesta de Ortega, y de ahí el peor momento de las relaciones entre ambos socialismos tan diferentes en estos años. Cfr. I 256ss, de fines de 1909.

³¹ “Me produce enorme pesar sentirme excluido de la participación en ese mundo” (II 20).

El pesar de Ortega es análogo al del ciego respecto de los videntes, porque consiste en echar de menos el “sentido religioso”, o sea, el órgano de conocimiento por el que se accede al “mundo de lo religioso” (*ibid.*). Y no es que no se sepa nada de tal mundo: Ortega se encuentra en sus bordes y lo describe como por su sombra. Lo capital en él no es un determinado sector de cosas, sino que todas ellas llevan, además de su vida cotidiana y de primer plano, “otra vida de segundo plano”, que Ortega llama el “latir divino” –y que recuerda ya mucho a la bien conocida “poderosidad de lo real” a la que se refiere luego Xavier Zubiri al afrontar la que él denomina *religación* del ser del hombre. También aquí Ortega está hablando de la religación, aunque no, desde luego, con esa palabra que, de todos modos, usa en otro momento (*religare*), según hago constar. Habla de una religación que no llega a religión, podría comentar cualquier discípulo de su discípulo. Porque admite excepcionalmente algo que expresamente niega en los momentos de exaltación idealista neokantiana, a saber: que aunque lleguemos a la última determinación científica de la cosa individual, “la ciencia acaba sin acabar con la cosa”, y el restante “núcleo trascientífico de las cosas es su religiosidad” (*ibid.*).

Aquí deja el alumno la palabra a Cendoya: sin emoción religiosa, sin empleo del sentido religioso, no nace realmente la cultura, porque sólo restarían dos hogares imposibles para ella: la mera curiosidad y la mera necesidad, demasiado liviana la una y demasiado pesante la otra. No que la cultura sea la religión, sino que nace de ella; y no la suplanta o asimila al final de su proceso porque éste es infinito. Si en la cultura se trata de solucionar “el problema del mundo”, los modernistas tienen razón en que jamás lo tendremos del todo resuelto; y llevan también razón en que sólo acometemos una tarea así, imposible de satisfacer plenamente, cuando no somos impíamente frívolos sino religiosamente serios.

Para esta seriedad podemos regresar a la palabra “respeto”, pero mejor es pensar en “ardor interior” (II 24), en que de veras necesitamos algo más que pan y techo, en que el infinito problema de la vida gravita sobre nosotros, o brota de nosotros, con seriedad infinita y, por ello mismo, ardiente.

Veamos, pues. Sentimos la inmensidad enigmática del mundo y de la vida. Rechazamos dos actitudes vergonzosas: la fe del carbonero y el escepticismo de su colega carbonero. No podríamos todavía decir que el problema de la Totalidad es infinito e irresoluble. Aguardamos con valentía y pasamos a la acción, a la ciencia como deber (Ortega, como Husserl y cualquier alemán, no llamaba “ciencia” sólo a la matemática y la física, sino, preferentemente, a la moral y la lógica y a la reflexión meta-física o trascendental sobre ellas). Entramos en la ciencia, pues, por religioso respeto y religiosa audacia, y así es como permanecemos en la tarea de la investigación sin desfallecer.

Naturalmente, dos columnas de *El Imparcial* no dan como para descifrar del todo a qué llama Ortega el *latir divino* de las cosas o en las cosas. La consistencia del idealismo sólo nos diría que el sistema dista siempre mucho de estar clausurado y, por tanto, el conocimiento de una cosa, que pende del conocimiento de todas las demás, se encuentra incompleto mientras no se conozcan todas las realidades exhaustiva, sistemáticamente.

Pero si esto fuera todo, no nos explicamos el pesar peculiar que ha experimentado Ortega al sentir qué vive y de qué vive el santo modernista. Si continúa Ortega hablando de lo cultural como superfluo (¡y lo hace justamente cuando cita la palabra evangélica acerca de cómo el hombre *no vive* sólo de pan!), de la cultura como actividad suntuaria, lujo y fantasía (son demasiadas las ocasiones en que reemplaza “razón”, a la kantiana, por “fantasía”, a la nietzscheana, aunque quizá pensando en Fichte), entonces, en efecto, entendemos que resiste a la desesperación, al ateísmo y a la (mala) fe con valentía inspirada por un hálito de trascendencia; pero que en seguida, ya en el ámbito de la “cultura”, una vez

que la fuerza para trascender de la “mera natura” no se necesita, Ortega abandona el poco de sentido religioso, de emoción religiosa, que había experimentado.

Yo no emplearía las palabras como él. Prefiero hablar, sin más, del deber de la ciencia; pero luego, sólo una vez que se toma la actitud radical de obedecerlo, me atrevería a hablar de lo religioso en relación con la precariedad nada satisfactoria de la existencia entera y de la historia entera. Haga lo que haga la ciencia con la naturaleza y la cultura misma, la cuestión está en si nos basta la inmanencia o si no ocurre, más bien, que algo en el centro mismo de nosotros nos impide adaptarnos sin quiebras ni resistencias irreductibles a que sólo la inmanencia, la finitud, existen. Obrando así, repito casi en sus mismos términos la protesta contemporánea de Unamuno: aquel su gran argumento que refuta para siempre a Nietzsche como un hombre que no supo elevarse a querer lo excesivo.

Pero es que Ortega encuentra que el yo es una “terrible cosa”, que a él le interesa muy raras veces, y éstas, a condición de que no se trate de su propio yo sino de alguno ajeno (II 27). Una especie de broma amarga, de desdén fuera de lugar, pero que, muy en el estilo del neohegelianismo de Natorp, se corresponde muy bien con la tesis de que “la verdad sólo puede existir bajo la figura de un sistema”. Cuando precisamente Kierkegaard, plenamente consciente de lo que esta afirmación significa, responde que sólo la subjetividad, sólo la apropiación infinita, es la verdad...

IX

En setiembre, la rudeza de la polémica contra Unamuno nos conduce hacia atrás y los matices de cercanía al modernismo o al protestantismo se borran. En octubre, como en la resaca de la batalla (aunque con un paréntesis extraño hasta febrero), Ortega evoca a Renan, el precursor de modernistas, para no pensar más, quizá, en la obsesión de su relación extraña con Unamuno. Como anticipé arriba, la serie de los textos sobre el ensayista francés es la primera larga declaración de Ortega en materia de filosofía primera, con gérmenes y aspectos de originalidad. Esta situación de incipiente madurez, si así se puede decir, está pidiendo una filosofía de la que Ortega no dispone, y quién sabe si en esto estribará la razón del regreso a Alemania del año 11.

El tono con el que se abren los ensayos dedicados a Renan es el mismo del sinsabor habido con Unamuno: Newton es un genio y santa Teresa de Ávila nolo es, porque Newton entregó a la humanidad un “nuevo pedazo de universo”, y no santa Teresa, y Ortega no concibe que puedan “interesar más los hombres que las ideas, las personas que las cosas”. La persona Newton se deja a un lado; la persona santa Teresa lo sería, por lo visto, todo, para el interesado en su obra.

Las cosas coinciden con las verdades objetivas –ya sabemos que, en todo caso, al no satisfacerse plenamente nunca la sistematicidad, hay una mínima grieta, siquiera, entre una cosa y una verdad compleja ya sabida por nosotros–. No hay otra originalidad que la de producir una cosa, o sea, revelar, en la forma de descubrir, una verdad objetiva. Lo subjetivo es “error”; entre lo verdadero y lo subjetivo la relación es de contradicción; Dios es “el ser sin intimidad”, y la intimidad nos es a nosotros, en cambio, un “don angustiante”, que nos lastra en el camino de salvación de las cosas, las verdades, las idealidades asubjetivas (II 31-33).

Debido a este lastre, es imposible que nos dediquemos tan sólo a la Imitación de las Cosas: necesitamos también de la Imitación de los Sujetos (II 35), pese al riesgo terrible que comporta de romanticismo, de ligadura a lo irracional y oscuro, a la fe de toda índole sospechosa.

En la pedagogía de la Imitación de las Cosas, es esencial ver dos grandes verdades: que no se trata de promover el seguimiento de las cosas en su inmediatez sensible³²; y que el ejercicio de la valiente veracidad con las cosas sensibles nos llevará al descubrimiento de las verdaderas cosas, o sea, de las verdaderas leyes, aunque éstas no tengan necesariamente que ser “físico-matemáticas” (II 34).

Este segundo punto nos desconcierta. El primero es perfectamente neokantiano; pero el otro es ya fenomenológico antes de cualquier conocimiento real de la fenomenología. En él se habla –¿de qué si no?– de un *a priori* no analítico, que podría aún entenderse kantianamente si no fuera porque la influencia masiva de Cohen y Natorp lo hacen del todo improbable. ¿Quizá es que Ortega reflexiona con audacia sobre lo que él mismo lleva tiempo practicando, y comprende que hay infinitud de verdades esenciales y, por lo mismo, generales, que no son ecuaciones algebraicas? No parece exagerado decir que de nuevo apunta en este gesto filosófico la búsqueda de algo más nutricional que el idealismo marburgués.

Pero el núcleo teórico de los ensayos sobre Renan está en otro lugar, en un cierto *topos* intermedio cuyo realce permite a Ortega sistematizar por fin, aunque sea de manera provisional, la razón de sus vacilaciones constantes.

Este centro nuevo es la propuesta de una teoría sobre *lo verosímil*, especie de terreno entre la apariencia sensible y la verdad objetiva. No lo *probable*, porque esto es tan sólo la verdad antes de recibir todo su peso de certeza.

He aquí que las *cosas reales* admiten una pluralidad de visiones, de perspectivas, de interpretaciones, de caminos de pensamiento. El primero, que sepamos, es la simple sensibilidad, que nos da apariencias (pero nosotros, otra vez anticipando temas capitales de la fenomenología, estamos hablando de *cosas reales* justamente para referirnos a eso primordialmente dado que pensamos luego por métodos tan diferentes como tocarlo, geometrizarlo, mitificarlo, etc.; y no decimos qué relación fundamental con las cosas tenemos, gracias a la cual se llaman éstas *reales* hagamos luego lo que hagamos con ellas *además*). Los otros caminos que podemos tomar los hombres para pensar las cosas reales son la ciencia, matemática o no, que nos producirá las Cosas o Ideas partiendo de las “cosas reales” –no sé cómo se podrían llamar las Cosas en la visión científica no algebraica de ellas; serían las Esencias de los fenomenólogos–; y, en tercer o cuarto lugar, *el arte y la religión, la poesía y el mito*.

¡Por fin una teoría del arte y la religión, así, juntos, que ya no permite ensalzar al arte y condenar la religión, ni equiparar arte con filosofía y ciencia y dejar a la religión el pasado que ya murió!

Hay certeza en el arte y en la religión, pero ni sensible ni intelectual, sino *sentimental*. Tiene en común con la sensible que es una “simple revelación... no susceptible de análisis”, en vez de proceder inductiva, abstractiva y discursivamente. La sensación, en cambio, no es una revelación sentimental.

Pero lo que sobre todo diferencia a la certeza “de distinto origen” que es la propia del arte y de la religión son estos dos rasgos: 1) que su medio es la *interpretación metafórica*; 2) que su objeto es la esfera particular de *lo verosímil*³³.

Resumamos y destaquemos los puntos inestables.

32 Hay que “vencer la concupiscencia del propio corazón, que se complace tardeando sobre la apariencia de las cosas” (II 36).

33 Para todo esto, II 39-41.

Se nos abre pasivamente, en primer lugar, el mundo de las cosas reales. No tenemos nada que decir todavía sobre esta apertura pasiva, fundamental para las nociones de realidad, mundo y vida. Es la fenomenología la que trabajará este campo. Ortega está inconscientemente en su búsqueda.

Para él, tocar y ver, o sea, sentir, es ya pensar; como lo son la metaforización y la abstracción científica (aun antes de separar las ciencias en físico-matemáticas y esas otras, innominadas, que parecen ya corresponder oscuramente a los saberes *aprióricos materiales* de la fenomenología naciente contemporánea, pero que históricamente se deberán más bien a la atención que prestara el discípulo de Marburgo al neokantismo de Friburgo).

Si la misma apertura inmediata y pasiva sobre el mundo es ya pensar (sensación pensante, inteligencia sintiente), subrayo de nuevo que Ortega continúa en la red especial del neokantismo y que necesita de un descenso teórico-práctico a la pura pasividad primordial. A no ser que esté decidido a interpretar cualquier pasividad de esa índole como ya *cultura e historia*, a la manera de Dilthey y conforme a las múltiples insinuaciones que en esta dirección hemos hallado desde los primeros ensayos de nuestro filósofo.

Consideremos, pues, a la sensación ya una interpretación. La dificultad está en que, en este caso, no tenemos derecho a clamar a favor de la *realidad* de las cosas sensibles ni más ni menos que como lo hacemos a favor de la *realidad* de las cosas objetivas de la ciencia. Y seguramente deberíamos admitir que también son *reales* en el mismo sentido las cosas verosímiles del arte y la religión.

Como Ortega dice, “el encanto que los mitos tienen para nosotros nace de que sabemos que no son verdad” (II 40); pero lo característico de los “mitos” –las creaciones del arte y las revelaciones de la religión– es justamente lo contrario de constituir el terreno de *lo verosímil*. En su origen, los dioses son lo más real de lo real o no son nada. Es únicamente para nosotros y ahora, después de mucha cultura y de mucho tiempo, cuando, refinadamente (nosotros, los *kompsóteroi*, los aristócratas de la cultura, que dice tantas veces Platón cuando quienes hablan son los sofistas), descubrimos la metáfora frente al concepto y la idea y la sensación, y la verosimilitud frente a la apariencia, la evidencia científica y la probabilidad.

Páginas y semanas adelante, pero todavía dentro del ámbito Renan, Ortega escribe que “arte es simbolización”, y al final de 1911, en la serie de ensayos Zuloaga, ofrece una descripción de lo que significa *símbolo*.

Por cierto que en la serie de artículos *Adán en el Paraíso*, del verano de 1910, Ortega acuña un término para la primordial operación de tomar contacto con las aquí, en Renan, llamadas cosas reales: *percatarse* (II 64).

El resultado filosófico conjunto –¿qué nos importa atraer a nosotros los meses que pasaron entre Renan y Adán?– es: sobre el ámbito de la percatación, definida como el “meramente darse cuenta de que ante nosotros se presenta algo”³⁴, son posibles al menos tres interpretaciones, una de las cuales pasa por no reflexiva y hasta por no interpretativa. Ésta que así se suele tomar es la *sensación*. Si decimos de ella que ya es un modo del pensamiento, seguramente se debe a lo que Ortega conoce de Descartes a través de los neokantianos: la sensación es un entender oscuro, lleno de problemas y de incógnitas, y precisamente por eso no nos termina de satisfacer y nos llama imperiosamente a la

34 Un poco extraña, pero, con todo, estupenda traducción de lo que Brentano denominaba *Vorstellung*, o sea, *presentación*, que suele verse al español, por influencia de la tradición kantiana, con el perturbador *representación*, cuando lo que Brentano quiere precisamente excluir es cualquier carácter reflexivo, cualquier interpretación que suponga un *re-presentar*. ¿Cuándo conoció Ortega los textos capitales de la *Psicología* de Brentano?

exactitud de los conceptos y las leyes de la físico-matemática. Si la sensación no fuera interpretativa –parece decirnos Ortega, de acuerdo con sus maestros–, no iniciaría tan naturalmente como lo hace el camino de la pregunta científica. La sensación, llegado cierto punto de su desarrollo, *comprende* su estar detenida en lo vago pero determinable con precisión. No se conforma consigo misma; empieza a hablar de que se ha detenido en la *apariencia* de las cosas y no ha logrado el acceso a su auténtica *realidad*, o sea, a la realidad *objetiva, asubjetiva, ideal*.

Pero esta subida (*epagogé, inductio*) tan “natural” del sentir al entender no debe olvidar que, además de Platón, han existido en el mundo, y antes que Grecia naciera, los creadores de mitos: los verdaderos *poetas* en el sentido etimológico de la palabra, que le han fabricado al hombre, según Ortega, la *realidad* de las cosas divinas, el “latir divino” y la vida de segundo plano de todas las cosas. (¿Qué nos importa atraer a nosotros los meses que pasaron entre Fogazzaro y Renan? ¡Leamos las obras en su continuidad evolutiva!)

¿De dónde nace la necesidad de *metáfora*, de *símbolo*? Porque si la explicación del origen del arte ha de ser la misma que la del origen de la religión (Renan), también la religión, no sólo el arte, será *simbolización* (Renan y Zuloaga). ¿Nace esta necesidad de la percatación o nace de la sensación? Desgraciadamente, el joven Ortega, que está notando que se va del neokantismo y no sabe a dónde, no estudia ante nosotros ni la percatación ni la sensación, con lo que no podemos responder por él más que arriesgándonos demasiado. Tan sólo nos indica –cosas un poco anticuadas ya para nosotros– que el objeto de la percatación debería llamarse más bien *problema* que *cosa* (II 64); mientras que el sentir y la ciencia son ya *saberes*, o sea, formas del “darse cuenta” no de un problema sino de una *cosa* (*ibid.*).

Echemos aquí mano de lo que Ortega mismo consideraba centro teórico de los ensayos Adán: la teoría del *ser*. Sólo que esta teoría es neokantiana radicalmente, o sea, ya también un poco vieja para el lugar donde vamos situándonos. El ser de las cosas todas (entendamos que también de los problemas todos, puesto que éstos no son sino los inciertos embriones de las cosas y de los dioses)³⁵ se llama *vida* (II 66); pero la vida, del modo menos vitalista que se pueda imaginar, se define como *puras relaciones* (II 66). Y las relaciones son ideas (*ibid.*).

Antes de lanzar nuestras críticas, aprovechemos lo mejor de esta audacia orteguiana: si ser es ser-en-relación, hasta el oscuro problema inicial, la pre-cosa, se relaciona con otros problemas (o con otras cosas) en la misma medida en que *es*. Así, la percatación no puede ensimismarse en su presente, en nada atómico: tiene que pasar a otros problemas o a otras cosas, porque todo lo que es se relaciona, o sea, remite, o sea, *significa*. No es Ortega quien universaliza así el término *signo*, pero nos autorizan plenamente a hacerlo sus palabras. Hasta deberíamos decir que este *pasar signitivo* es el tiempo mismo, o, al menos, un fenómeno temporal sumamente primitivo. Todo conocedor sabe que nos movemos al lado mismo de Zubiri maduro; pero es que Zubiri fue mucho más discípulo en lo profundo de Ortega que como tiende a saberse hoy. Dejemos esto al margen.

35 Bellamente, se ha de decir que el hombre es “el problema de la vida” (II 65), o sea, el punto en que la vida se peca por vez primera de sí misma; lo cual no quiere decir que el hombre no viva y no sea, sino, más bien, que también los problemas, *el problema*, vive y es, aunque sea difícil decir cuál es su nexa de relaciones, dado que no debería coincidir *del todo* con el que forman las *cosas*.

Este paso o *sentido* en que consiste todo lo que es³⁶ no sólo termina por sacar de la percatación saber, cosas, sino también símbolos, dioses. El sentido esencial a todo, cuando se refleja en la forma hiperrelacional de la vida que es la subjetividad del hombre, este angustioso don, obliga a la intimidad humana a *interpretar*. La cultura, en una nueva definición, quizá la suprema del joven Ortega, es esta “gran sinfonía donde se justifican todas las acciones, donde todas las cosas se ordenan y adquieren ritmo y valor” (II 43). Sólo el orangután no interpreta; pero sin *prejuicios* no hay interpretación posible.

Ahora bien, los prejuicios (del sentir, de la ciencia, del arte y la religión) no pueden ser sino sentidos relacionales, saberes relacionales en los que el hombre cree, explícita o implícitamente, haber captado en su vida cómo viven las cosas incluso si él no las capta. Un saber relacional es “un punto de vista”, como admite Ortega en II 60 (aunque su texto no separe lo ontológico de lo epistemológico).

Vayamos, pues, a los prejuicios máximos, o sea a los *símbolos*: interpretar simbólicamente una cosa es introducirla en la Totalidad que la Ciencia aún no conoce pero sin la cual el Sentimiento no puede. Al percatarnos, al saber y al sentir que un problema remite a otros y una cosa a otras, y que nada puede ser sin relacionarse, incluso quizá sin querer invadir y someter cuanto lo rodea, ya sabemos y sentimos, de cierto modo, que hay al menos un Punto de vista que es el Todo. La ciencia lo busca en una aproximación infinita, que jamás se cumple por entero; el arte y la religión *sienten*, en la mera presencia de un problema o de una cosa cualquiera, “aquel poder supremo que, infundiéndose en una cosa, hace que en ella vivan todas las demás” (II 123). Esta emoción, este afecto, este respeto es una revelación que no admite análisis; es “sensibilidad para lo necesario”, ya que no paciencia metódica infinita.

Con estas precauciones, está muy bien decir que el dios y lo bello óptimo no son *vera* sino *verisimilia*, frente a la mera apariencia (*doxa*: gloria instantánea que pide unas relaciones desconocidas) de lo inmediato sensible. Si lo bello y el dios fueran *verdad*, no se *sentirían* emotivamente, porque la verdad es objetividad abstracta. En realidad, como la verdad se deshace en *las verdades*, y sólo el Dios, el dios y el Todo es la Verdad, no tenemos contacto intelectual con la Verdad (y no la sentimos emotivamente). Las verdades son objetividades relacionales y abstractas (ni siquiera son las relaciones concretas y vivas de las cosas, aunque Ortega no justifica este alejamiento entre la verdad y la vida concreta, entre la relación vital y la relación en el saber; lo da como un hecho, pero no nos explica por qué es inevitable). En rigor, las verdades deberían ser todas, aunque intemporales, provisionales, porque dependen de puntos de vista siempre más altos que los adoptados por cualquier sistema dominado por el hombre. Mientras no se logre –y no se puede lograr jamás, a no ser que el hombre pase no ya a sobrehombre sino directamente a Dios Uno- el Punto de vista Total –su mismo nombre es más bien, para nosotros, un oxímoron–, los sistemas de verdades, las ciencias, son caducos aunque no falsos: son *probabilia*. Tenemos

36 “La esencia de cada cosa se resuelve en puras relaciones” (II 66). En Renan, la expresión es mucho más vigorosa y, en rigor, no pertenece exactamente a la misma teoría (¡ay, el periodismo!): “Cada cosa viva aspira a ser todas las demás” (II 41). Supongamos que este *conatus superessendi* a la *pleonexia* es complementario del mero carácter vaga y generalmente relacional de cualquier ser. En Renan se dice, en efecto, que “vivir es crecer ilimitadamente; cada vida es un ensayo de expansión hasta el infinito” (*ibid.*), y se sugiere traducir *pleonexia* por *aumento* y por *hinchamiento* (los sofistas del ámbito de Calicles decían que éste *tener más* –que los otros, los débiles, los muchos– es el derecho de la superior vitalidad de los fuertes, y ya se sabe el entusiasmo de Nietzsche por semejante concepción de la vida, del ser, del valor y del derecho). Todo esto es mucho más que lo que implica decir, sencillamente, con la imagen del biológico metabolismo, que “vida es cambio de sustancias” (II 75, o sea, Adán de nuevo, y no Renan: dos teorías distintas del ser, que deseo hacer complementarias para poder seguir a Ortega casi más lejos de lo que cabe).

certeza de las apariencias, certeza de las probabilidades y certeza de las verosimilitudes; tenemos certeza de relaciones y sentidos, sensibles, científicos y simbólicos; pero no tenemos realmente certeza de *la verdad* y, en consecuencia, no sabemos a qué sabría tan fuerte alimento y a qué nos movería –cómo nos mataría–.

Ortega clama: “¡Trastierra de la cultura, donde un día los hombres, reunidos en la espléndida democracia del ideal, serán justos, veraces y poetas!... ¡Afán divino, oficio santo, labor eucarística!” (II 45). Realmente, ya no se trata, como todavía sigue diciendo imprudentemente, de la “negación de la naturaleza... y lo espontáneo, es decir, Ironía” (II 46); y menos aún se trata de “lo reflexivo, lo convencional, lo artificioso” (II 47). Estas formas de hablar, que se habían vuelto desdichadamente habituales para el Ortega crítico de la lepra española, son ahora absolutamente insuficientes para el servidor de la regeneración. Sólo podemos seguir usándolos si es que entendemos “naturaleza” como el viciado punto de vista, el prejuicio atrasado, de que un estado histórico de la ciencia es ya la Verdad. Lo que realmente hemos descubierto –y no sabemos si Ortega era consciente de ello como lo somos nosotros ahora– es una formidable continuidad, una *catena aurea* que lleva del problema y la percatación hasta Dios, pasando por el sentir, la ciencia y el símbolo, y pasando, sobre todo, por la constante superación de un punto de vista que se quiera dar ya por el Punto de vista divino.

Esta superación es, a mis ojos, lo que constituye el valor supremo de la filosofía, porque sólo ella confirma al arte y la religión que no deben tomarse como *Verum* en el sentido divino que hemos descrito, y sólo ella rompe con las formas de la que Husserl llamaba ya por entonces *actitud natural*: la interpretación de que un estado histórico de las ciencias de la naturaleza o de la cultura sea ya la metafísica definitiva (de nuevo, el divino *verum*), o la interpretación de que el mero sentir sea ya la divina verdad. La filosofía es la única potencia que, llevada por el deber moral y el sentimiento de lo realmente divino, delata el carácter idolátrico de todas las idolatrías, incluso de la que diviniza a la misma filosofía³⁷.

X

Una vez que se ha mostrado con toda la evidencia posible que la columna vertebral del pensamiento ya casi maduro del joven Ortega lo constituyen las series principales de artículos recogidos en *Personas, obras, cosas* (o sea: Fogazzaro, Renan, Adán y Zuloaga, si se nos permite abreviar así), se comprende muy bien asimismo que *La Pedagogía Social como programa político* resuma, en la perspectiva de 1916, todo lo mejor entre lo mucho escrito por Ortega acerca de la estrategia política de la regeneración de España.

Exactamente, un año antes, en marzo de 1909, o sea, al terminar la serie Renan, Ortega constata lo que supondríamos nosotros una evidencia palmaria, pero que él no había reconocido todavía: los partidos “de progreso” tampoco valoran la ciencia (I 242); deberían, en consecuencia, no llamarse de progreso, salvo porque un vago afecto, algo así como un poético impulso, sea más detectable en ellos que en el maurismo. Pero esta reflexión nos la hacemos nosotros...

Y si la Universidad es esencialmente el órgano de la paz, Ortega sí saca la conclusión de que ésta, la paz, ni existe ni existirá de otra manera que como se la experimenta en el auténtico trabajo universitario: como el “tiempo psíquico en que nos ocupamos de la justicia absoluta, de la verdad, de la belleza”. La paz es nada más que “la paz de los corazones” (I 246).

37 Es imposible no asentir al casi cínico comentario de Ortega: “En general, he observado que los hombres de mucha fe se consideran exentos en la práctica vital del ejercicio de la buena fe” (II 21).

Este declive del afán revolucionario –o este baño en realismo– tiene que ver con que unos meses después, cuando vuelve bajo la pluma del periodista el término “respeto” –que, como sabemos, resulta idéntico a la emoción religiosa, porque religión viene de *religare*, y el respetuoso se vincula a las cosas que así estima, por la razón última de que todas ellas están vinculadas entre sí–, leamos que las creencias religiosas han dejado de ser santas, pero de una manera que no podíamos esperar: lo han dejado de ser sólo para sus respectivos fieles, porque han pasado a ser santas para todos (cfr. I 250). Fuera de que esto sea una cuestión de hecho, no recibimos ninguna indicación sobre en qué se fundamenta Ortega para haber así modificado su punto de vista. La razón extratextual es, sin embargo, evidente: la perspectiva del filósofo es, una vez alcanzada, *de iure*, la perspectiva realmente actual de toda la cultura auténtica.

En febrero del año 10, insiste y amplía Ortega esta novedad. Piensa ahora que no se puede excluir de la pedagogía científica lo religioso, aunque sólo como “determinado científicamente”; pero ello no significa que se declare a la religión muerta con el arma de las ciencias de la religión, sino, por el contrario, dar sana carta de naturaleza en la discusión pública y del más alto nivel a las “opiniones religiosas”, porque sólo lo que se saca de este género de discusión es lo que de veras se desprecia. *De gustibus non disputandum*; si se pretende lo mismo *de religione*, es poner a ésta en el mismo plano que a las “sensaciones olfativas” (I 326ss).

Desde luego, en la perspectiva de la más actual filosofía (la de Cohen, cuyo elogio leeremos en seguida –y advertí ya que aquí Ortega no fue del todo discreto, porque justamente en este momento su maestro empieza a dar a la luz una filosofía de la religión que contradice la de su discípulo–), Dios sólo ha de corresponder a una “emoción de la humana moralidad” y no será ser ninguno sino “el mero sentimiento de relación ética entre los hombres” (I 330)³⁸. Dios “es la cultura” (I 334)³⁹ y el místico, “un apache” un tanto enloquecido, que cree que asaltó de veras a Dios que pasaba (I 333). ¡Lástima que Ortega no se atreva a incluir las cuñas críticas a las que él se había autorizado ya muy bien a sí mismo al discrepar de Cohen en sus ensayos unamunianos acerca de Renan! Pero sería indiscreto que de nuevo eleve mis quejas contra las maldades del periodismo, de las que en seguida se volvería del todo consciente el propio periodista Ortega.

Ahora se puede escribir –bastante escandalosamente, si sólo releemos las series pasadas de ensayos políticos puros o casi puros– que “jamás laico se opuso a religioso, sino a eclesiástico” (I 330). Un buen krausista de la primera hora pensaba exactamente esto, pero no, por cierto, el impaciente joven cuya trayectoria pública analizamos.

Nos irrita, por tanto, ver cómo Ortega se deja llevar otra vez a formas del desprecio que sí consueñan con la vieja producción literaria, pero no con su nueva postura arduamente conquistada: un hombre inculto, un hombre por ello mismo abyecto, sólo alcanza la visión de las “sustancias ideales” en “dos o tres instantes” de su vida (y esta cuantificación es especialmente terrible), que son las cimas del placer y el dolor; las cuales “sutilizan” tanto los nervios de este pobrecito sujeto que las “vibraciones” que en ellos se producen valen momentáneamente como “una ficción de espiritualidad” (I 318). Cuesta citar lugares así. No deseo suscitar la impresión de que busco rebajar nada. Pero la sorpresa es francamente excesiva cuando dos páginas más allá, en la misma columna publicada en *El Imparcial* el 12 de enero de 1910, encontramos que precisamente “la masa popular” y no “los pocos” ha acabado de ver claro en el problema nacional: “la ausencia de las izquierdas” (I 320). Y lo

38 En la perspectiva del Cohen contemporáneo a este texto, habría que decir que Ortega se limita al primer capítulo de toda la filosofía de la religión.

39 Meses después, será la religión la que se identifique con la cultura (cfr. I 355).

ha hecho “sacudida por los recientes magnos dolores”, o sea, por la renovación de la guerra de África y sus desastres y por el suceso en torno a Ferrer y su fusilamiento, en el verano anterior, en Barcelona.

Claro que esta declaración debe entenderse como prueba de que Ortega empieza a admirar a Pablo Iglesias⁴⁰ y a su grupo, al mismo tiempo que se aleja de Canalejas, Moret y los demás líderes liberales. Pero la letra misma del artículo periodístico nos obligaría a pensar que este movimiento tan discreto, tan culto, de la extrema izquierda, forzado por una especial vibración nerviosa, no pasa de ser, viniendo de donde viene, una ficción de espiritualidad.

Menos de un mes después, *Vida Socialista* publica una colaboración orteguiana que insiste en el mismo punto y no nos ofrece categorías nuevas en que pensarlo. La gran justificación del partido socialista es que las revoluciones sólo se evitan organizando partidos revolucionarios, y, sin duda, la violencia desatada no es un bien político. En cambio, al existir partidos revolucionarios, lo que mejor se logra es que el poder constituido se sienta amenazado y, por ello, no se duerma y reforme lo más urgente. Si no lo hace, el estallido es fatal. Y Ortega escribe una semiverdad que es preciso no leer –nos es difícil, sin embargo– mirando al futuro de la historia de España: dadas estas premisas, el que una revolución termine produciéndose “obliga a reconocer” que, cuanto más “hórrida” sea ella, es que “más culpables” han sido las gentes de orden –“nosotros, los ordenados”, admite el escritor– que son sus víctimas (I 323).

He aquí, por lo demás, la alabanza a la nueva “moral de la acción”, que relega a la vieja moral subjetiva, cristiana, jesuítica, de las intenciones: anteponer las virtudes políticas a las personales, porque el mundo –la izquierda de los partidos revolucionarios y la porción de aristocracia que se une a ellos tácticamente, puesto que si lo hiciera de otro modo abandonaría su programa de cultura para las masas– ha aprendido ahora, al fin, “que es más fecundo mejorar la ciudad que el individuo” (I 324). Es demasiado fuerte mencionar en el mismo texto a Cohen llamándolo “el más grande filósofo actual”, porque la frase que acabo de transcribir hará removerse en la tumba los huesos de Kant (“el hombre más sabio y virtuoso”, I 253) y Sócrates. Cohen inicia por la compasión y el reclamo de justicia social la verdadera aventura ético-religiosa del individuo; pero es la aventura del *individuo*, organizado en seguida, para mayor eficacia, en grupo de acción. Y, sobre todo, una compasión que no se dirige inmediatamente al *otro próximo* y *cualquiera*, representante casual del *vosotros* doliente, no es nada o, como apostilla Franz Rosenzweig, es precisamente una de las formas esenciales del mal.

XI

En la primavera de 1910, Ortega admite en sus ensayos de lucha política que la “negación monda y lironda” es una de las formas del “éxtasis”, tan fanática como la otra, o sea, la afirmación no matizada y sólo debida a la fe sin controles. En el contexto inmediato (I 340s), de lo que se trata es de la confianza en Europa, que empieza a ser vista tan idealmente como para que sea esta magnitud cultural la que esté destinada a “salvarnos del extranjero”, es decir, a inundarnos de, por ejemplo, concreta Universidad alemana, como se había pretendido en la ingenuidad de años atrás.

40 El 13 de mayo de 1910, Ortega se atreve a llamar en las liberales páginas de *El Imparcial* santos a Pablo Iglesias y a Francisco Giner.

Pero es que lo importante es saber que el horizonte no lo agranda la tierra misma, sino el “punto de vista”, y que Europa no es una tierra sino un punto de vista superior a los periclitados “España” o “Alemania”⁴¹.

La superación dialéctica de los contrarios, la negación determinada, que dice Hegel, se aplica al conjunto de los temas capitales que se repiten en las colaboraciones periodísticas de Ortega.

En política y cultura, aunque no se nos diga qué es lo tan aprovechable de España, se espera nada menos que una “nueva juventud” para Europa misma “bajo el sol poderoso de nuestra tierra” (I 337)⁴².

En religión, el hombre santo se define como aquel que encuentra por su experiencia en su vida las virtudes, o sea, no lo olvidemos, las leyes del mundo moral. Ya no se abandona a la ciencia la tarea de hallarlas. Se es así infinitamente más fiel a la letra y al espíritu de Kant, y, sobre todo, ¿por qué no decirlo?, se es infinitamente más fiel a la realidad.

Análogamente, se ha descubierto de pronto que no es la razón sino “el lirismo” la “potencia radical y distintiva del hombre” (I 373); cuando tal cosa no es sino “mantener frente a lo que hay fuera un huertecillo íntimo, cerrado, libre, un yo, una conciencia de lo bueno y lo discreto” (I 374). No se nos pregunte dónde queda la furia de la preferencia por las virtudes políticas y la lucha extrema –más bien, el programa y la exhortación a ella– contra la podre a la que llevamos pegados tres siglos los españoles. El socialismo “es una ciencia” (I 347); pero, primeramente, se la puede anticipar en la santidad práctica de un Pablo Iglesias y, en segundo lugar, es que la cultura ha pasado a ser nada más que “la valorización cada vez más exacta de los hechos” (I 386).

No se puede dudar de que Ortega andaba en busca de una mejor filosofía que su traducción hiperbólicamente radical del neokantismo, a la que se había atenido por más de cinco años.

Así se comprueba en el punto y aparte que supuso la conferencia en *El Sitio* el 10 de marzo de 1910.

En *La Pedagogía Social como programa político* se reconoce que, aunque hayan pasado ya doce años desde el 98, sigue el español *necesitando*, antes que nada, ser político (II 89). Pero la idea socialista ha triunfado hasta tal punto sobre el elitismo nietzscheano de primera hora, que la definición misma de lo social incluye ahora el término *cooperación*, y la obra común a la que ésta se refiere es la *cultura*. Nadie que pertenezca a la sociedad está, pues, excluido de la creación de cultura, por modesto que sea el nivel de su aportación. Reducida, por esto mismo, a su mínimo genérico, la cultura se entiende como simple producción de las cosas que son peculiarmente humanas y no dadas por la naturaleza: la ciencia, la moral y el arte. Notémoslo: se escamotea otra vez la religión, este fenómeno que se eclipsa o que comparece, según el momento, según la tribuna, según los efectos políticos buscados por este español que no puede dejar de comprenderse como ejemplarmente político, necesariamente político casi a su pesar.

41 En el único texto de filosofía en sentido técnico de todos estos años que no se seleccionó para *Personas, obras, cosas*, titulado *Descartes y el método trascendental*, Ortega identifica la idea platónica con el “punto de vista”, y define a ambos como “la unidad de los conocimientos”, que procede siempre de aquel peculiar conocimiento, A, que es el sujeto de todos los demás: B, C, D (predicados, en último análisis, del sujeto sólo sujeto). Cfr. I 394. En el texto periodístico es claro que no se aplica el rigor de tal definición al sentido que se da al término “punto de vista”. Considerando esta deriva a la luz de las series Renan, Adán y Zuloaga, se comprende perfectamente que el texto sobre Descartes no entrara en la antología de 1916.

42 Pese a todo, aún hay vaivenes graves en esta cuestión, porque en septiembre del mismo año escribe Ortega solemnemente que España, la patria, la nación, “no existe” (I 378).

En consecuencia, como el pueblo es “una comunión de todos los instantes en el trabajo”, o sea, en la cultura, es un pueblo “un orden de trabajadores y una tarea”: una unánime “escuela de humanidad” jerarquizada (II 102). De él sólo se excluyen las manos muertas y las sectas, o sea, aquellos grupos que no cooperan sino que trabajan en una dirección distinta que la marcada por... ¿Por quién? ¿Por la *voluntad general* del Rousseau más radical? Ortega no contesta. Quizá no hace falta, porque la petición de un orden, de una jerarquía en la obra común que unifica al pueblo y hasta lo hace pueblo es ya significativa de que los creadores de ciencia, los filósofos sobre todo, junto con los creadores de moral y de arte, son quienes marcan la línea que el conjunto debe seguir. Ellos responden como automáticamente a la señal que les hace la altura real que ya ha alcanzado la cultura suprema en su generación histórica. No les es posible desviarse ni desintegrarse en sectas. La verdad de lo unitario humano les llama, porque ellos son ya sabios, justos, hermosos, como vanguardia de lo que irá siendo toda la sociedad a medida que la civilización –los medios técnicos– vayan desocupando los puestos de los trabajos mecánicos o serviles. No que de suyo sean estos trabajos menos importantes o menos dignos; pero sí que son provisionales, medios imprescindibles.

El optimismo de este Ortega semiequilibrado respecto de todas las vertientes de su acción conduce directamente a una alabanza sin demasiado matiz de la máquina que libere las energías superiores y el tiempo de los hombres que ahora se emplean, en cierto modo, todavía como máquinas y engranajes ellos mismos de la obra social común.

La unanimidad del trabajo, bajo la guía infalible de la alta cultura (de la Universidad), es la clave del progreso humano. La democracia actual “se precisa”, pues, en socialismo, frente al cual toda otra postura política sólo será *anarquismo*; o sea, cosa eclesiástica, religión particularista. “El signo de la inmoralidad es el rompimiento de la unidad humana” (II 99).

Ortega lleva hasta las últimas consecuencias esta visión de la vanguardia cultural de España, que en muchas ocasiones sigue siendo supuesto de nuestra vida cotidiana un siglo después. Según ella, esta vanguardia, haga lo que haga y aunque quizá se contradiga en poco tiempo, es infalible como tal, y es honrada, y marca incluso la dirección por la que el arte debe adentrarse. A ella corresponde por algo más fuerte que ningún presunto derecho divino la gobernación de todo el conjunto de los trabajadores y la represión de todo lo que esencialmente lleve la marca de la privacidad, de la soledad, de la crítica no autorizada porque no se está dentro de la esfera de lo perfecto –un como divino o más bien mítico *pléroma* gnóstico–. “La vida privada misma no tiene buen sentido... La sociedad es la única educadora, como es la sociedad único fin de la educación” (II 100s).

Un provisional nacionalismo es aún admisible, puesto que de hecho no se ve a los pueblos cooperando realmente en la construcción de la humanidad una más que muy de cuando en cuando o sólo en la relación íntima que traban unas con otras las respectivas élites culturales. No ya en la conferencia rousseauiana de Bilbao sino en la serie Adán y en textos de esta misma época, Ortega se desliza a apreciaciones raciales que no por triviales en cierta literatura del tiempo dejan de ser sonrojantes. “La raza aria pura segrega idealismo”, leemos en Adán (II 66), por cierto, en el mismo centro de la exposición ontológica; “las razas tienen un valor sustancial diverso”, y sólo la indoeuropea es “capaz de progreso indefinido”, de modo que “todo pueblo no ario está condenado a perecer o a servir a la raza indoeuropea”, leemos en un sermón de Rubín de Cendoya de agosto de 1909

(II 77-79) que demuestra que este impulsivo maestro no tiene ya nada que ver con Unamuno. Como si el estro místico de Ortega dejara definitivamente atrás los africanismos o, peor, semitismos de don Miguel⁴³.

La conferencia de Bilbao carga durísimamente contra la educación no estatalizada (no socializada, preferiría decir Ortega jugando con el equívoco de su versión socialista de la *volonté générale*), y blasfema contra la vida privada⁴⁴, como reclamando ya el exagerado elogio del orteguiano García Morente veinte años después. Las protestas de modestia e inmadurez, que llenan un poco demasiado la introducción a la conferencia bilbaína no deben distraernos del sentido exacto del orden cultural que en ella se defendió –en vituperio de toda iglesia y todo anarquismo y toda intimidación–. La prueba contundente la ofrecen los textos políticos del período posterior.

Por ejemplo, en marzo de 1911 volvemos a leer que en cada pueblo, se lo entienda como se lo entienda y, por tanto, también cuando está ya en la fase de la unificación socialista, siempre hay *minoría reflexiva* y *muchedumbre espontánea* (I 407). Si la espontaneidad no es usada correctamente por la reflexión infalible –infalible como la ciencia más progresiva de cada generación–, la mayoría, la muchedumbre, se exceptúa sin más de la sociedad propiamente dicha. Ha de ser guiada y, por su parte, ha de confiar en los que la guían. Aunque no tendrá fácil el asunto de distinguir la *sociedad* de la *iglesia*, lo *socialista* de lo *anarquista*, y justamente por eso deben intervenir políticamente los creadores de la más alta cultura, en mítines no sectarios, como el de Ortega en Bilbao.

43 Afortunadamente, al juntarse nuevos *pogroms* en el imperio del Zar con la casualidad de una representación exagerada y pobre de *El Mercader de Venecia* en Madrid, en el verano siguiente escribió Ortega un artículo en *El Imparcial* combatiendo el antisemitismo. Es lástima, sin embargo, que este texto no contenga profundidad ninguna filosófica. En cambio, hemos visto la antigüedad en Ortega de una visión de Europa aria y mediterránea que no se limita sólo a la identidad entre Europa y la cultura (como la que Husserl defendió en la gran crisis de los años 30) sino que desciende siempre a detalles biológicos. Un año después del texto sobre Shylock (recogido en *Personas, obras, cosas*), Ortega vuelve a este tema en un artículo que, con buen gusto, sin duda, excluyó de su personal antología. Aquí leemos: “Los pueblos... influidos por el semitismo se caracterizan por no haber logrado superar el mito de la sangre..., de la raza,... infinitamente poético, pero infinitamente inmoral” (I 430). El arianismo que ha quedado en *Personas, obras, cosas*, ¿deberá entenderse como una sorprendente superación de tal mito por la vía de la subsunción y el sometimiento de todos los pueblos al pueblo ario? ¿Por qué, si no, Ortega no colocó siquiera una nota a pie de página con alguna protesta contra sí mismo? En julio de 1911, fuera luego de la antología hecha en el 16, Ortega dice haber descubierto que no hay “nada más hipócrita que la monserga de la educación por los pueblos progresivos de los pueblos retrasados y enfermos” –una monserga que había sido la suya y que luego se matizó lentamente, al descubrir las lacras políticas de Alemania y de la izquierda liberal española–. Y esta protesta contra el militarismo colonialista que ya se veía que llevaba a Europa a una gran guerra termina así: “Desde Sócrates es sabido que no hay más que una forma de educación: la educación de sí mismo” (I 433). Ciertamente que esto no significa ya reconocer a la vida privada más sentido que en la conferencia de Bilbao; pero no tiene tampoco un eco particularmente afín con la loa de las virtudes públicas antes que las privadas y los otros aspectos del peculiar socialismo *à la* Natorp de Ortega joven.

44 Debe recordarse que en Renan se dijo que el yo “tiende por sí mismo a convertirse en una fábrica de soledad y devastación” (II 42). El contexto es la doctrina del ser y la vida como *Wille zur Macht*, voluntad de potencia –que ya sabemos que se mitigó sin más trámites en Adán bajo la forma de la relacionalidad infinita del ser.