

LAS MOJERES DE ORTEGA Y GASSET.

(Notas para la historia de su desarrollo intelectual).

TESIS

que para obtener el Grado de Maestro en Filosofía presenta
Fernando Salmerón.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO.

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS.

1955. JARVIS



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A El Colegio de México
y a mi maestro el Sr.
José Gans.

INDICE DE CAPITULOS.

Dedicatoria.

- I.- Introducción.
 - II.- La situación de España.
 - III.- El problema de España.
 - IV.- El tema de la cultura.
 - V.- La ciencia, el método y el problema de la verdad.
 - VI.- El arte, la estética y la crítica.
 - VII.- La idea de la vida.
 - VIII.- La idea de la historia.
 - IX.- El hombre y la sociedad.
 - X.- Dios, la religión y la fe.
 - XI.- El ser, la realidad, las cosas.
 - XII.- Resumen y conclusiones.
- Apéndice: los críticos de Ortega.
- Bibliografía. Índice de libros citados.
- Notas.
- Índice General.

INTRODUCCION.

1.- José Ortega y Gasset se distingue — entre algunas — otras cosas menos superficiales —, de los demás pensadores contemporáneos de nuestra lengua, no sólo por la abundancia de críticas que ha suscitado, sino por la forma y la frecuencia con que se discute el alcance y el valor de su obra (1). Sobre ningún otro escritor de nuestros días se han suscitado en nuestros países polémicas tan agudas y apasionadas, defensas tan airadas (2). Es este hecho tan notorio, que se puede decir, sin ironía, que en su mayor parte los estudios publicados sobre Ortega se pueden clasificar en dos grupos, el de los que lo atacan y el de los que lo defienden.

La discusión del carácter y del valor de la obra orteguiana es tan vieja como la obra misma, se inicia seguramente con la publicación del primer libro de Ortega. Gassé ha señalado precisamente la incomprensión del sentido de este primer libro por la masa de sus lectores, como el motivo más digno de tomarse en cuenta que en España contribuyó a generalizar la especie de la inautenticidad y falta de originalidad filosófica del autor de las Meditaciones del Quijote (3). Pero en España, nos asegura Gassé, la discusión no pasó de tener un carácter privado y verbal y acabó por desaparecer en los últimos años de la República, hasta el grado de llegar a los manuales extranjeros la justa apreciación de Ortega, lo cual indicaba haber rebasado la etapa de las discusiones entre los doctos (4). Sin embargo, el mismo Ortega escribió en el prólogo a sus Obras de 1932 páginas que dejaban entrever su descontento por el precio que por su obra tenían los españoles (5). Pero la verdad es que después de la caída de la República, las disputas sobre el mismo asunto dejaron de manifiestarse.

tarse de manera privada y verbal y vinieron a ocupar la atención de los doctos llenando páginas de revistas y gruesos volúmenes (6). Entre nosotros, la discusión sobre el valor y el alcance de los libros de Ortega no es nueva, ciertamente. Carrasqueras se vio precisado a intervenir en ella en una nota de 1925 (7); Gaoz la encontró vigente aún en 1932, y en 1931 volvió a ocuparse del asunto cruzando sus escritos con los de Eduardo Nicol (8). En 1954 un maestro de la Facultad de Filosofía y Letras, Juan Manuel Terán, presentó como tesis de doctorado un trabajo en que se vuelve a discutirse el valor filosófico de Ortega (9). De los otros países americanos las noticias son menos abundantes, pero suficientes para presumir que ha sido también planteada la cuestión (10).

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

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

En los países hispanoamericanos de lengua española, la influencia de Ortega a través de sus escritos, de sus empresas editoriales, y en alguno de ellos por su misma actividad personal, es de todos sabida. En México, esa influencia ha sido reconocida expre-

samente por Manuel Torres (11). Y en un libro reciente de un profesor norteamericano que traza el panorama actual de la filosofía en nuestro país —de 1910 a 1960—, se ha podido articular toda la exposición sobre la base de la influencia de dos filosofías sucesivamente predominantes: la de Bergson y la de Ortega (12). Influencias predominantes que fueron reconocidas también en toda Hispanoamérica por un autor español, en un libro menos reciente (13).

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

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

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

Esta tesis ha nacido, más que del deseo de intervenir en la vieja disputa sobre el valor y el alcance filosófico de la obra orteguiana, de una firme desconfianza frente a todos aquellos estudios, hijos menos del entendimiento que de la imaginación, que confiesos a unas cuantas citas intencionalmente espigadas de entre la obra inmensa de un filósofo, presentan una interpretación más brillante que exacta, más elocuente que fiel. Cuando con el pretexto de descubrir el más profundo significado de una doctrina, se arrancan de los textos frases aisladas para bordar sobre ellas novedosas y ágiles interpretaciones, se olvida a menudo que un mismo concepto suele tener en un autor sentidos diferentes y hasta opuestos, según el contexto en que se encuentre. Los olvidos, -- que se fundan sobre todo, en una consideración superficial de los textos que ha renunciado previamente al estricte análisis, acaban por arrelatar toda autoridad a las más agudas interpretaciones. La consideración superficial de los textos lleva a pensar que siempre que un autor usa los términos idénticos los en el mismo valor, que se encuentra también frente a un problema idéntico, y que en ese momento es también idéntico el aspecto de ese problema que le ha movido a escribir su doctrina. En cuanto a los pensamientos desahogados, a las frases que todo lo resumen y a los párrafos ejemplares que substituyen volúmenes enteros, la desconfianza sube de punto al encontrar apoyo en el clásico consejo que nos invita a descubrir lo verdaderamente importante y útil de los libros de los grandes maestros, no en estos o aquellos pensamientos aislados que podrían extraerse de sus libros y guardarse en diccionarios de citas para el uso de futuras lecturas, sino en la obra entera de aquellos.

Esto no quiero decir que los estudiosos que proceden sin-

el análisis estricto de los textos y la consideración de la obra entera de un filósofo no puedan dar, en alguna ocasión, interpretaciones verdaderas y hasta geniales, simplemente indican que han substituído los métodos de la historia y de la crítica filosófica por otros menos seguros.

Conviene advertir, de una vez por todas, que nada de lo que aquí se afirma contradice las exigencias de la conciencia -- histórica. Aquí no se trata de la distinta luz que puede proyectar sobre la obra escrita de un maestro el cambio de las generaciones, o la personalidad de los intérpretes y sus diversas situaciones existenciales. Todo esto es otro asunto en que ahora -- no es necesario entrar. De lo que se trata es tan sólo de señalar algunos de los más elementales requisitos metódicos que debe cumplir todo historiador de las ideas, todo intérprete, cualquiera que sea su situación existencial. Si cumplidos aquellos, como es lógico esperar, se multiplican las interpretaciones: ¡bien venidas sean! Lo grave es que las afirmaciones del historiador se funden en lo que ha llamado Casso un puro "irracionalismo" ansioso y fragmentario: la lectura de los textos que precede del análisis estricto con vistas a registrar no sólo sus articulaciones principales, sino todas las ideas y todos los datos de interés para el intérprete. Porque cuando esas afirmaciones traspasan -- los límites de las anotaciones fragmentarias resultan además, infundadas --por certeras que sean de hecho--, al no poder dar prueba textual (18). Pero hecha esta advertencia, sigas adelante.

3.- Otra cosa que no podemos pasar por alto es lo que se refiere al estilo de los libros filosóficos. Hacer violencia al estilo de los pensadores no es cuestión de poca monta, sino de muy hondas consecuencias. Con frecuencia se hace pasar un lenguaje

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

Tratándose de Ortega, la anterior advertencia es indispensable, porque el nuestro español ha empleado siempre las formas literarias como medio para expresarse y pensarse. Estos géneros de su preferencia —tan poco usados tradicionalmente para la comunicación de las ideas filosóficas—, son el ensayo, la nota de revista, el artículo de periódico, la conferencia y el discurso de ocasión. De sus libros, es bien sabido, hasta donde concierdan también una estructura similar al ensayo. A esto hay que agregar el ornamento estético con que están escritos, tan poderosos a veces que: "algún ensayo o artículo de Ortega, muchas páginas cuyas son literatura pura y hasta excesiva en prosa" (15).

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

Ortega fue, y no sólo en su juventud, periodista por obediencia a una vocación aún honda de político y pedagogo de su pueblo. Pero además, por aptitud y vocación específicas de periodista—

va, cultivar el poder hablado en el lenguaje del libro (16).
 Vocación específica y aptitud singular de que con nuestra suficien-
 te tantos escritos suyos recogidos después en libros, tantos no se
 cogidos nunca ~~Hubo un libro de sus discursos, pero no se ha publicado~~,
~~como aquella oración de una corrida de toros~~
 que "le pilló el cuerpo" de la cual nos habla Gasea (17).

4.- No terminan con esto las advertencias pertinentes a --
 las formas de expresión del pensamiento cuando se trata de un pen-
 sador como Ortega, porque esas formas no se agotan en la palabra--
 escrita, siguiendo una tradición de todo el pensamiento hispano-
 americano contemporáneo, Ortega, no obstante ser el escritor que --
 es, expresa sus ideas en forma oral de una manera preferente: orato-
 ria política y académica y conversación.

De la oratoria política, mucho más reducida en volumen que
 la académica, lo que tenemos de la producción orteguiana es bastan-
 te poco, además de que, ya se sabe que la conservación de una pie-
 za de este género en letras impresas es apenas la conservación de--
 sus restos. De muchos discursos y conferencias sólo conocemos el --
 título, de otros solamente las reseñas informativas de los diarios
 o las impresiones de algún oyente; pocos fueron recogidos por es-
 crito y de éstos, algunos deliberadamente excluidos de la edición--
 de Curso de Sociología y de las anteriores ediciones de Curso de España-
Calpe, a excepción de la primera de 1932, como si el autor no qui-
 siera reconocerlos como propios (18). Y sin embargo, Ortega ha si-
 do un magnífico orador, "el más grande orador después", cronológi-
 camente, de Benito Juárez y Juárez", según nos dice Azorín en unas pági-
 nas espléndidas en que describe del maestro español su actitud orato-
 ria, su figura y su gesto (19). En este género, también aportó --
 Ortega. En unas novedades, no sólo por el estilo personal, sino por
 que contribuyó al acercamiento de la oratoria política a la académica

nica, en una dirección contraria a la que en España habían impu-
to los oradores del siglo XIX. La oratoria política, desordenada-
y llena de tópicos, se transformó logrando piezas de composición
más rigurosa y de mayor densidad de ideas, gravitando hacia la oratoria
académica que así logró su autonomía (20).

En su juventud, Ortega actuó como orador con alguna fre-
cuencia y con éxito reconocido. Una novela sobre la vida intelec-
tual madrileña, escrita en aquellos días, presenta al joven profe-
sor de filosofía organizando un mitin político (21). En el capítulo
le tercero de este trabajo hemos hecho alusión a la consecuencia
que tuvo, para la vida política española, una conferencia
del Ateneo: Los problemas nacionales y la juventud. Y de la impre-
sión que causó en el auditorio quedan noticias en un periódico de
la época (22).

La oratoria académica, en cambio, es abundante y, desde
luego, de una importancia fundamental para el conocimiento pleno
de la obra de Ortega. No podía ser de otra manera en quien ha si-
do ante todo profesor de filosofía. Muchos de los libros mejores
del maestro español fueron primero notas escritas para cursos y
conferencias y es muy probable que todas sus ideas centrales fu-
eran expuestas en clase antes de pasar al ensayo o al libro, por-
que en la exposición oral se precisan, a menudo con más facilidad,
las ideas en gestación. Críticos y discípulos han reconocido casi
unánimemente la necesidad de contar con los apuntes de clase de
algunos cursos famosos de Ortega jamás publicados, para completar
la exposición de su pensamiento. Manuel García Morente escribió
de uno de ellos lo siguiente: "el curso de filosofía dado por Or-
tega y Cassat en los meses de abril y mayo constituye un aconteci-
miento de importancia tanta, que desde hace muchos años no se ha
producido otro que pueda ponerse en parangón". Y más adelante -

añade: "este curso de filosofía representa la incorporación definitiva de España al río caudal de la cultura humana contemporánea" (23).

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

Desgraciadamente, de las lecciones impartidas durante su juventud no quedan siquiera restos. El primer fragmento de una lección que conocemos se publicó en 1916 (24). Es muy probable que aquellos cursos juveniles no alcanzaron la perfección técnica, el rigor del análisis y la densidad de pensamiento que los posteriores, pero es seguro que en los oyentes dejaron una impresión honda. María de Maeztu que asistió como alumna en Octubre de 1909 a la primera lección del joven maestro que iniciaba sus trabajos en la Escuela de Estudios Superiores del Magisterio, con la obligación de los diálogos de Platón y la Crítica de la Razón Pura, ha escrito esa impresión (25). Y la misma autora, que asistió un año después a una de las pruebas de las oposiciones a la cátedra de Retórica de la Universidad de Madrid, nos ha referido la intervención del joven Ortega y el efecto de su oratoria entre los jueces (26).

De las conversaciones de Ortega sólo conocemos una que figura como prólogo a Goethe desde dentro, gracias a la pluma de Fernando Vela. Pero sus discípulos y amigos han dejado pruebas en sus libros del valor de aquellas conversaciones. Sobre todo Gaez que pone atención a esto porque sostiene que, de una manera general, los pensadores hispano-americanos contemporáneos prefieren para expresarse la palabra oral en la intimidad de la enseñanza o de la amistad, mediante ella, discurren, descubren y precisan ideas. Gaez reconoce en Ortega un "ejemplar mínimo" de gran con-

versador (27). A propósito de esto escribe: "Ortega necesitaba vitalmente de la tertulia —y en coincidencia comprensible, tenía frecuentemente en ella, de los mejores momentos de su vida intelectual; qué cosas no le oímos en ella, que renovaban siempre la admiración con admiración incluso por semejante renovación..." (28).

Sin este predominio de la palabra oral sería difícil explicar el ascendiente de Ortega entre sus contemporáneos, desde su juventud. La escasa producción escrita en los primeros años de actividad intelectual, no fué obstáculo para que el joven maestro fuera considerado como tal por sus contemporáneos, y se destacara además, en la vida política y cultural de España. Los testimonios de escritores de la época son tan numerosos como coincidentes, todos ven en Ortega desde el primer momento al maestro, "al tipo perfecto del pensador". El más elocuente de éstos es quizá el de Federico de Onís en su famoso discurso de apertura del curso 1912-13, en la Universidad de Oviedo. Cita Onís entre los catedráticos que "honran al profesorado español" a Unamuno, Menéndez Pidal y Ortega y dice de éste: "José Ortega y Gasset, con más años delante y menos otra detrás, pero que ya no es, para los que hemos asistido a su cátedra y oído el curso de sus explicaciones, tan sólo una esperanza, sino la capacidad más fuerte y original que en filosofía hemos tenido desde hace mucho tiempo y el creador de toda una nueva visión de los problemas nacionales. Puede decirse que nace en él el pensador cuyas ideas —originalmente concebidas y bellamente expresadas— radican en lo más central tanto del problema de Europa como del problema de España. También a su alrededor se ha formado un núcleo, cada día creciente, de jóvenes en cuyo espíritu se entrelazan dos anhelos como algo inseparable: poseer la cultura europea y realizar la salvación de España" (29).

Hablaba Onís de un joven de 19 años que todavía no había-

publicando un solo libro.

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

El consejo de ocuparse con la obra entera de un pensador tiene que sufrir cuarento -es lo normal-, en su aplicación, porque la misma realidad histórica selecciona el material con que ha de contar el intérprete. Tratándose de una obra tan escasa en el tiempo como la de Ortega no deben existir obstáculos insuperables, sin embargo, hasta ahora ha sido difícil al autor contar con algunos escritos de juventud que fueron impresos en ediciones muy limitadas o en periódicos y revistas. La doble interrupción que han sufrido en este siglo las relaciones culturales entre México y la patria -nuestra revolución primero, su guerra civil después-, ha aumentado las dificultades (30). Faltan además otros "papeles" no publicados y que seguramente tienen importancia: notas de clase, borradores, correspondencia y las prometidas memorias que tanta luz darían sobre el asunto. Sin embargo, el trabajo realizado sobre los queridos -¡adío lucillas! Ginia Ortega-, a pesar de no ser tan completo como fuera deseable, es suficiente para dibujar las líneas principales del panorama intelectual de su juventud, las "imágenes", las marcas medio borradas de los primeros pasos de la marcha de su espíritu.

5.- No hay pues grandes probabilidades -querida Ortega- en 1932-, de que una obra como la mía, que, aunque de espacio variable, es muy compleja, muy llena de secretos, alusiones y omisiones, muy entretrejada con toda una trayectoria vital, encuentre el ánimo generoso que se afane, de verdad, en entenderla.

Obras más abstractas, desligadas por su propósito y estilo de la vida personal en que surgieron, pueden ser más fácilmente asimiladas, porque requieren menos faena interpretativa; pero cada una de las páginas aquí reunidas resumió mi existencia entera a la hora en que fué escrita y, yuxtapuestas, representan la melodía de mi destino personal¹⁾(31).

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

La necesidad de estudiar la obra de los filósofos históricos-co-evolutivamente, ~~de modo histórico~~, no se aviene exclusivamente con Ortega. La consideración puramente "sistemática", nacida de una idea de la filosofía como un sistema cerrado y estático de conceptos, resulta superficial frente al estudio histórico-evolutivo, porque al dejar en la oscuridad el desarrollo intelectual de la personalidad que creó la filosofía sujeta a examen, se cierra la única vía de comprenderla en su raíz: como una reacción del autor frente a los problemas de su tiempo, de su circunstancia, como una reflexión sobre la vida.

Pero si el método es de general aplicación, no en todos los casos resulta su necesidad tan evidente como en el de Ortega. El pensamiento del maestro español es tan específicamente histórico-co-evolutivo que no es posible exponerlo sin marcar, de alguna --

manera su evolución. En este orden de acuerdo con el propio Ortega, todos los comentaristas, aunque no lo están, entre sí, para señalar las etapas del desarrollo ni su significación.

La enorme obra total de Ortega se trata y organiza pues, como el programa cumplido de su vida. En un par de páginas, Gaos ha mostrado apretadamente esa continuidad, desde las necesidades — hasta los últimos escritos publicados de su maestro (32). Si aparentemente esa obra dispersa y heterogénea carece de orden lógico, de congruencia sistemática, se la puede comprender cabalmente por su orden biográfico, por su evolución histórica, descubriendo la congruencia de esta evolución. Este intento también se funda en el respeto al estilo del pensamiento orteguiano que se expresa en formas literarias y pone en primer término los problemas humanos — lanzándose hacia ellos con dramática urgencia y hábil agilidad — conciente. La misma urgencia impide establecer los límites claros de lo estrictamente filosófico frente a los conocimientos aplicados de otras ciencias particulares (sociología, política, historia, ciencia literaria, etc.); porque el pensamiento se conduce — como un elemento omnicomprensivo en que se ordenan todos los principios y se van organizando las soluciones.

No queremos anticipar afirmaciones que deben ser asunto — de las últimas páginas de esta investigación y no de las primeras, pero era indispensable hacer alguna advertencia aun que vaga y general. La prueba de que el pensamiento orteguiano solo puede ser captado en su constante fluidez tiene que aparecer, así lo esperamos, en el desarrollo mismo de nuestro trabajo que es en buena — parte, lo que podría llamarse un comentario auténtico, un intento de seguir con fidelidad los conceptos fundamentales aclarando sus sentidos en cada contexto, un intento de explicar a Ortega por sí

nismo.

Hasta donde llegan nuestras noticias, este método no ha sido empleado todavía en ningún estudio de conjunto sobre la obra total de Ortega, ni siquiera sobre una etapa del desarrollo de esa obra tomada en conjunto. Esto último es lo que ahora se intenta probablemente por vez primera. Si se ha estudiado, en cambio, en algunos trabajos excelentes, la evolución de un concepto o de un tema a través de toda la obra de Ortega, pero estos estudios parciales no pueden más que aclarar un aspecto de esa obra y, por su misma intención, poseen de modo evidente la necesidad del estudio de conjunto (33).

6.- La cita de Ortega con que comenzamos el número anterior, no solo señala la relación de su obra con su destino personal, sino que insinúa la relación con la circunstancia. Por esta relación la obra no es abstracta, y por ella se explican las elusiones, las elisiones y hasta la complejidad. Después, añade de una manera terminante: "La obra es, por esencia y presencia, circunstancial. Con esto quiero decir que lo es deliberadamente, por que sin deliberación, y aún contra todo propósito opuesto, claro es que jamás ha hecho el hombre cosa alguna en el mundo que no fuera circunstancial" (34).

Lo que el maestro español reclama tan enérgicamente, es un procedimiento adecuado para acercarse a su obra, una cuestión de método para el historiador. Del asunto se ocupa en el famoso prólogo a *En torno a España*, donde propone una reforma general de la historia de la filosofía sobre la base de rechazar el error que supone que las proposiciones de una dogmática "tienen su sentido" en absoluto, abstractamente de suñdo y por quien fueron dichas o escritas. Todo esto, nos dice, en como el fragmento de un contexto que es la "situación real" desde la que se habla o escribe. Un procedimiento-

no sólo resiste a otros que le sirven de fondo, sino a un fondo - más radical que es una realidad histórico-social. "No decir, que sólo poseemos la realidad de una idea, lo que ella integramente es, si se la toma como concreta referencia a una situación concreta. Es, pues, insuperable de ésta" (35). "De aquí que sólo si hemos reconstruido previamente la concreta situación y logramos -- averiguar el papel que en función de ella representa, entenderemos la verdad de la idea" (36).

Estas afirmaciones -faltas de desarrollo, pero indiscutibles-, deben ser aplicadas a la obra orteguiana por un elemental principio de justicia. No basta, pues, con el comentario auténtico reduciéndolo tan sólo a explicar la doctrina; no basta tampoco la biografía del autor, aunque ésta sea la sede de su experiencia personal. Es indispensable el comentario histórico: el intento de aclarar el sentido del pensamiento poniéndolo en relación con la vida y la personalidad de su autor y sobre todo con la realidad histórica y social en que vive. No puede surgir el pensamiento en el vacío social, siempre depende de una cierta situación concreta, y esta dependencia es la que el historiador debe contribuir a aclarar. No pensamos haberlo logrado en las páginas -- que siguen, pero intentarlo era indispensable (37).

Debemos repetir aquí que la exigencia metódica de estudiar las doctrinas de un autor desde esta perspectiva sociológica no se aviene exclusivamente con Ortega. La consideración abstracta -aislar es pensar aparte estructuras que no pueden existir separadas- ^{de} una doctrina filosófica resulta superficial frente a la investigación que intenta "reconstruir" las realidades sociales en que está situado el autor. La familia, el medio profesional, la clase social, la nación etc. como las realidades -- biográficas- carácter, estructura psicológica-, no son meros fenó-

menos que acompañan la vida intelectual de un hombre, por el contrario, cualquier fenómeno de esta vida manifiesta aquellas realidades. El individuo es inseparable de las condiciones reales de su existencia (35).

Nuevamente un requisito metódico de explicación general - resulta, en el caso de Ortega, de una necesidad evidente. No sólo porque él mismo lo reclame en los párrafos que antes hemos citado, sino porque pocas veces es tan claro que la obra de un escritor - haya nacido de un modo tan directo de su circunstancia. El carácter de Ortega, su vocación y luego profesión de escritor, de político y educador de su pueblo; el medio familiar en que crece, de personas profesionalmente preocupadas por los acontecimientos políticos y culturales de España y de Europa; la clase social a que pertenece por nacimiento, por profesión y por elección de una - cierta visión del mundo que intenta imponer a sus compatriotas; - la generación y la corriente intelectual en que se encuentra sumergido, de escritores liberales, de educadores y de hombres preocupados por el porvenir de España, unida a las enseñanzas de sus maestros alemanes; la nación - y hasta la región en que nace y a la que decide dedicar su obra, y el momento histórico que atraviesa esa nación: la Restauración, la Decadencia. Todo esto, que determinó las características formales y materiales del pensamiento orteguiano, tiene que contribuir a explicarlo. Todo forma tema ex preco de sus escritos y es, a la vez un ámbito en que Ortega se encuentra encerrado. El mismo es parte de ese pueblo español cuyos modos de comportarse crítica, de esa clase social que pretende dirigir, de esa nación con monarquía restaurada, de esa España decadente.

Es sobre este fondo sobre el que puede destacarse la personalidad de Ortega y la originalidad de su obra, porque solo en-

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

Los escritos de Ortega, su obra entera, implican su experiencia personal de una cierta situación histórica y social que plantea algunos problemas urgentes, pero significantes también el conocimiento de un cúmulo de respuestas a esos problemas. En estas dos partes tendrá que dividirse nuestro comentario histórico.

El comentario podría hacerse en el curso mismo de la exposición del pensamiento de Ortega, pero esto traería el peligro de que las constantes perturbaciones y rupturas terminarían por dañar la exposición misma en vez de favorecerla. Por eso hemos preferido reunirlos en un solo capítulo, reservando las noticias biográficas parte para esta introducción, parte para los lugares más propios.

No está de más advertir que no trataremos de hacer en ese capítulo un resumen de la historia de España, ni siquiera de sus acontecimientos sociales, políticos o culturales. Se trata solamente de recordar al lector algunos datos, algunos hechos, algunas personas de esa historia que al ser puestos en relación con las opiniones de Ortega expuestas en los siguientes capítulos, faciliten su comprensión. El criterio que ha servido para seleccionar esas noticias de historia de España es, pues, el que deriva del contenido mismo de los escritos de Ortega, de sus alusiones, de sus críticas. Pero tampoco hemos querido que apareciera ese ca-

pítulo como un montón de datos sueltos y hemos tratado de organizarlos con la intención de que el lector no los reciba individualmente, sino que los aprecie en conjunto, como una totalidad. Por eso se citan, a veces, noticias reveladoras aunque de orden secundario y se dejan de lado datos de primera magnitud. Así mismo, se han puesto en primer término algunos hechos — cuestiones educativas, por ejemplo —, no para prescindir de otros aspectos reales o ideales de la vida histórica, simplemente para hacer resaltar aquellos sectores de la realidad en que ha intervenido Ortega directamente y ha representado un papel en la historia contemporánea de España.

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

7.- Volvamos ahora a la cuestión de la evolución del pensamiento orteguiano, en relación con la cual quedó señalada más arriba la necesidad de marcar, de alguna manera, las etapas de desarrollo. Para Gao, por ejemplo, las producciones de Ortega se articulan en cuatro etapas: Las "nocedades", hasta la primavera de 1914. Desde esta fecha hasta el verano de 1924. Desde esta otra fecha hasta un momento imprecisable entre los principios de 1925 y los de 1932. Y desde tal momento hasta hoy. Las estas etapas — como las divisiones de la vida individual y de la historia, en general — se suceden extinguiéndose las anteriores en las posteriores e iniciándose éstas en aquéllas" (39). Por ahora no nos interesan las etapas posteriores a "nocedades" y hemos de contentarnos con aclarar los límites de ésta. En el mismo lugar ha dicho —

Caos que la primera etapa comprende los trabajos de juventud de Ortega hasta 1914, más precisamente, hasta la primavera de ese año. El 25 de Marzo de 1914 Ortega hizo su verdadera aparición ^{en} la política española con la conferencia Vieja y Nueva Política pronunciada en nombre de la Liga de Educación Política Española. A esta conferencia debió de preceder muy poco la redacción del Prospecto de la Liga. En el mismo año apareció el primer libro de Ortega, - Meditaciones del Quijote, cuyo prólogo, fechado en el mes de Julio, debió ser redactado con posterioridad al texto tal vez compuesto entre abril y julio de 1914 (40).

Esta primera etapa que Caos ha designado con el nombre que Ortega dió a un volumen en que reunió algunos de sus ensayos de juventud (41), cae en primer lugar, dentro de unas marcas puramente formales: del primer ensayo (1902) al primer libro (1914). Pero no son estos los motivos que se han tenido en cuenta para señalar esos límites, sino otros que derivan del contenido mismo de los trabajos ortegianos. Las características materiales del período de Moedades -de que trataremos al final de esta investigación-, son distintas de las del libro Meditaciones del Quijote que inicia una filosofía de la cultura y de la vida que en escritos posteriores acabará llamándose filosofía de la razón vital. Otros comentaristas están de acuerdo en reconocer la existencia de esta primera etapa en el desarrollo intelectual de Ortega, aunque la designen con otros nombres y no falte quien la sea por concluida en 1913, ni quien la desconozca (42).

Pero por encima de todas las opiniones de los comentaristas, está la del propio Ortega y Gasset que en el prólogo a Personas, Obras, Cosas, escrito en 1915, reconoce este primer período de su evolución intelectual, señala sus límites y, en unas cuantas líneas, marca algunas de sus características esenciales. Allí

nos dice que: "Esos mis diez años jóvenes son místicas trojes hechadas sólo de angustias y esperanzas españolas" (43). Conviene retener las palabras subrayadas y tomarlas al pie de la letra. -- Los "diez años jóvenes" se deben contar a partir de 1904, año en que está fechado el primero de los ensayos recogidos en el volumen (44). Esta es la opinión explícita de Ortega sobre los límites de su etapa juvenil de la que se despije en el prólogo citado: "Al dar este tomo a la imprenta me ha parecido, pues, que me despedía de mi mocedad" (45).

Y aunque no tuviéramos esta explícita opinión, valdría la pena recordar aquí la teoría de las generaciones del maestro español que tanta importancia concede a ciertas fechas capitales de la vida individual. Poco importa el valor de la idea de las generaciones como método histórico porque en este momento su interés deriva de que representa la condensación de la experiencia personal de su autor. Ortega divide las edades humanas en cinco períodos de quince años: niñez, juventud, iniciación, predominio y vejez. Y señala como el trozo verdaderamente histórico el de las dos edades maduras: la de iniciación --que comienza con los 30 -- años-- y la de predominio --que empieza con los cuarenta y cinco(46) según esto, la etapa de "Mocedades" comprende la producción de Ortega en el período de su vida individual que él mismo denominaría de "juventud". La etapa de la obra y el período de la vida se corresponden aquí de una manera exacta.

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

llevan fecha de 23 de Noviembre de 1913.

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

6.- La manera en que hemos de abordar los trabajos juveniles de Ortega está fundada en ciertas características de la obra entera que ha tenido en cuenta Beza al compararla "a una gran composición musical en que una pasmosa riqueza de temas mayores y menores van apareciendo y reapareciendo entrelazados por una armonía que no rebuye las disonancias y tratados con la más brillante instrumentación" (47). La metáfora musical --que recue

de otra del propio Ortega citada antes-, es bastante acertada, e invita a acercarse a los trabajos de Ortega separando los temas- y siguiendo su pista a lo largo de toda la obra. Esto mismo se le ocurrió hacer a Fernando Vela en 1932 en la famosa conversación con Ortega que escribió después y que figura como prólogo a Goethe desde dentro: "la biografía de los temas". Los temas -decía Ortega en aquella ocasión- "viven en nosotros como nosotros vivimos en el mundo, y les pasan cosas terribles a ellos con nosotros, como a nosotros con su circunstancia. Unos son afortunados; otros, desgraciados. Los temas tienen, como los hombres, su destino. Tienen su niñez, su ahmá o flor, su decrepitud. Comienzan por ser un juego mental, "una ocurrencia"; luego, son un fervor, cuando no una obsesión. Más tarde pierden saturación de sí mismos y se quedan exzngües, anquilosados, y actúan en nosotros sólo mecánicamente. Son temas enquistados..." (48). Nuestra tarea consistirá pues, en escribir la "biografía de los temas" capitales, su destino en los trabajos orteguianos de juventud. Con este procedimiento acabaremos por descubrir que la aparente heterogeneidad de temas, la confusa mezcla de conceptos y de puntos de vista, de estímulos filosóficos y literarios, se encuentra, en realidad, sujeta a un esquema claro de unas cuantas ideas capitales que le prestan unidad y ayudan a ver la obra como un bloque bien articulado.

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

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

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

Ahora bien, las "biografías" de los temas que presentamos más adelante se han hecho a base de desarticular cada uno de los trabajos estudiados en sus temas. Alguno de esos trabajos —Aadán en el Paraíso, por ejemplo—, ha quedado totalmente pulverizado y en cada capítulo podrá hallarse el exámen de un trozo. Tales excos eran inevitables en una investigación que se propone ante to-

de explicar y que a esta explicación de los textos subordina todas las demás finalidades que de hecho se persiguen —marcar las líneas de la evolución de los textos, los cambios de opiniones y de puntos de vista, determinar como van surgiendo las "ideas fundamentales"—, y otras que pudieran perseguirse. Se trata, en primer lugar, de aclarar el significado que en cada contexto tienen los conceptos orteguianos. Con esto es muy probable que se consiga claridad en algunos aspectos de la obra estudiada, a menudo ignorados. Pero nuestra intención no es descubrir aspectos inéditos de la obra sino señalar su verdadera significación, y en este sentido importa más lo banal y conocido que lo nuevo. Si la figura de Ortega es problemática, si su obra es un enigma, no queda otro camino que el estudio de los textos. Y los textos, antes que nada, es necesario explicarlos.

Ahora conviene una última advertencia muy importante. El plan primitivo de nuestro trabajo era solamente este: escribir —las "biografías" de los grandes temas del pensamiento de Ortega— en el período de "necesidades". Ese plan —que comprende los capítulos del III al IX—, ha sido realizado en su totalidad, pero a medida que se fué desarrollando la investigación fueron surgiendo otras tareas como inevitables, los complementos indispensables—del plan primitivo. Hasta qué punto son indispensables estos complementos, es lo que hemos tratado de precisar en la primera parte de esta Introducción, aunque no podemos presentar ahora de ellos más que una parte, unas indicaciones y un programa.

La parte terminada comprende, en primer lugar, los datos biográficos y bibliográficos que se encuentran en los últimos —apartados de esta Introducción o derramados a lo largo de toda —ella. Los primeros no son muy completos, ni era indispensable —

que lo fueran. Tampoco contienen nada que no sea conocido por haber sido antes publicado por los biógrafos o los comentaristas, se reducen a unas cuantas noticias de infancia y de niñez, sobre todo de escolaridad, útiles a los propósitos de este estudio y suficientes para hacer palpable el hecho de que del conjunto de la producción orteguiana se pueda separar fácilmente el período de "mocedades". Los datos bibliográficos, en cambio, a pesar de no ser completos y de estar reducidos a la obra de juventud, representan una primera contribución a un asunto casi inexplorado.

El capítulo que hemos titulado la Situación de España, aunque no reúnen las noticias históricas, no se puede tener por terminado porque no se han utilizado algunas fuentes importantes y porque debe enriquecerse con muchos otros datos. Falta también completar la investigación histórica con una interpretación sociológica de la obra de Ortega. Pero el capítulo encierra ya, algunas de las líneas fundamentales de un modo suficientemente dibujado para que su lectura sea una introducción provechosa al análisis de los temas de "mocedades". Por eso no ha sido colocado en los apéndices— como Los críticos de Ortega, un conjunto de notas que han de quedar en un capítulo del mismo nombre en que se reunirán las interpretaciones que los críticos de Ortega han publicado sobre algunos de sus escritos de juventud y que confirman las nuestras o se alejan de ellas, pero sirven, en todo caso, para aclarar aciertos o señalar errores.

Entre las cosas que faltan por hacer, está la investigación de las fuentes del pensamiento orteguiano que habrá de quedar en un capítulo titulado los Maestros de Ortega. Lo que de los "maestros" españoles se dice en el capítulo II son meras noticias exteriores que no indican nada del contenido de su pensamiento, y lo que de Renán, de Taine y de los alemanes se dice a lo largo de es—

ta Introducción y de los análisis no pasa de ser una vaga indicación, una pista para el estudio en proyecto. Mientras esto esté pendiente, quedan sin resolución todas las cuestiones que no se refieren exclusivamente a los textos, por ejemplo la discusión sobre la originalidad del pensamiento de Ortega, y todavía podría agregarse, para redondear esta tesis, el estudio de la producción posterior al período de "novedades" para señalar las ideas que sobreviven, las que desaparecen totalmente o las que son explícitamente contradichas. Esta mirada sobre la obra posterior — de que hemos dado un ejemplo en la nota 38 del Cap. IV—, además de que haría resaltar la importancia de ciertas ideas de juventud, no resultaría del todo inútil porque a veces el sentido de un pensamiento se aclara en el mismo autor después de su primera expresión, sin que esto implique un anacronismo.

Para hecha esta última advertencia pasemos a los datos biográficos.

191 José Ortega y Gasset nació en Madrid el 9 de Mayo de 1883 (49). Cursó la enseñanza primaria con el sacerdote Ramón Hinguela y desde su infancia dió pruebas de dedicación y de extraordinarias aptitudes para el estudio, de las cuales guarda muestras — su anecdótico infantil (50). A los 8 años de edad ingresó a un Colegio de Jesuitas (en los primeros días de octubre de 1891) al que la familia de Ortega estaba estrechamente vinculada — así lo asegura el Padre Iriarte—; en el mismo lugar estudiaron también sus dos hermanos, Eduardo y Manuel, y su padre cultivó amistad íntima con alguno de los maestros. En ese Colegio de San Estanislao de Miraflores de Palo, en Málaga, terminó Ortega su instrucción primaria y cursó el Bachillerato, aprendiendo sólidamente las lenguas griega y latina con el Padre Gonzalo Coloma, de quien recibía clases extraordinarias. Iriarte, que averiguó con máximo deta

lle el comportamiento de Ortega en la escuela de Málaga, nos dice que no conoció nota inferior a sobresaliente en ninguna de las materias del Bachillerato y obtuvo casi en todos los cursos los primeros premios de aprovechamiento y conducta. También investigó el mismo biógrafo los acontecimientos infantiles más notorios de su vida religiosa, que dan prueba cabal del cumplimiento pleno de las reglas del culto católico.

En un ensayo de 1910 Ortega ha recordado estos años escolares, cuando fué durante "seis años emperador" en el colegio de Málaga. Ciertamente son tristes sus recuerdos de aquellos años, - como es dura su impresión de los métodos pedagógicos y de la preparación intelectual de los jesuitas. Piensa que esta pedagogía destruye la fe en la ciencia, en la moral y en el arte y conduce a una desmoralización que no se detiene ni ante la idea de la fraternidad humana (51). La novela de Ramón Pérez de Ayala sobre la vida en los colegios de jesuitas hace recordar a Ortega su infancia, y al pensar en ella descubre "la misma niñez triste y sedienta que firmó el corazón de Bertuoco, el pequeño héroe de Ayala" (52)

El último año del Bachillerato no lo cursó Ortega en la escuela de Miraflores de Palo, preparó por su cuenta las materias y el 23 de octubre de 1897 (a los 14 años de edad) obtuvo el título de bachiller en el Instituto de Málaga. En noviembre del mismo año inició sus estudios universitarios en el Internado de Estudios Superiores de Deusto llevando a un tiempo materias de Derecho y de Filosofía (53). El 13 de Mayo de 1898 presentó sus exámenes ante un Tribunal de la Universidad de Salamanca en el cual figuraba como vocal Miguel de Unamuno (54).

Ortega continuó sus estudios en la Universidad Central de Madrid llevando simultáneamente la carrera de Filosofía y al-

gunas materias de la carrera de Derecho. Las calificaciones de sus primeros cursos no fueron tan buenas como las de los estudios anteriores, según tiene averiguado el Padre Iriarte, no así las de los cursos finales en que alcanzó las notas máximas.

De estos años universitarios también ha escrito Ortega algunos renglones en una nota de 1909 en que habla de la Universidad de Madrid "esa atroz vergüenza nuestra de la calle Ancha" (54). El joven publicista compara la universidad española con otra de Alemania y describe la primera que es la que tiene presente el lector español: "ofrécese a su mente, bajo el nombre de Universidad, una realidad tristísima: un edificio sucio y sin fisonomía, unos hombres solenes que, repitiendo unas palabras muertas, propagan en las nuevas generaciones su ineptitud y su pesadumbre interior; unos muchachos escolares que juegan al billar, piden ruidosamente el punto y son dos veces al año clasificados en aprobados y suspensos. Tiene razón el lector: si es esa la Universidad, en lugar de hallar en ella la categoría de la paz, habríamos de considerarla como categoría del achavacamiento" (56).

De esta época datan algunas de las amistades literarias de Ortega, entre ellas la de Ramiro de Maeztu, amigo muy cercano de toda su juventud a quien está dedicada la primera edición de Las Meditaciones del Quijote "con gusto fraternal". Con el periodista vasco compartió Ortega lecturas esenciales para su formación y, según confesión propia, Maeztu fué "quien le infundió su inclinación a los estudios de filosofía" (57).

El 12 de junio de 1902 obtuvo Ortega en la Facultad de Madrid el grado de licenciado en Filosofía. En el mismo año en que Ortega publica su primer ensayo en Vida Nueva, la revista que entonces reunía los más señalados nombres de la generación del 98. Dos años más tarde publicó otro escrito en La Lectura y empezó a

colaborar, de una manera más regular en "Los lunes de El Imparcial" En 1904 (el 15 de diciembre) el joven Ortega presentó su examen de doctorado en Filosofía en la misma facultad de Madrid con una memoria titulada Los terrores del año mil. Crítica de una leyenda(58).

Para el año siguiente el joven Ortega se encuentra estudiando en Alemania. El 9 de abril de 1905 se inscribe en la Universidad de Leipzig de la que se retira con certificado ~~Matrícula~~ el 2 de noviembre de ese mismo año. Barrero cree que Ortega fué a esa Universidad atraído por el prestigio de Guillermo Wundt y que asistió a sus cursos sobre psicología e historia de la filosofía, aunque el expediente universitario del joven madrileño registra solamente la matrícula de los siguientes cursos: un curso de "ética filosófica" del Dr. Lipps; otro de "introducción al griego" — que dictaba el Dr. Hermann Hirsch; además de dos cursos especializados de ciencias, uno sobre "histología general" a cargo del Dr. Hild, y el otro titulado Covanturas y ligamentos, como parte de un curso general de anatomía sistemática del hombre (59).

También fué en Leipzig donde el joven Ortega, en sus conversaciones con un estudiante alemán, pudo comparar la "dureza de las costumbres" y las características de la sociedad española tan "poco diferenciada", con la sociedad alemana en que se dan un mayor número de funciones sociales (60).

Vuelve Ortega a Madrid especialmente a participar en las oposiciones para obtener una beca con que volver a Alemania a — efectuar estudios sobre "Prehistoria del Criticismo Filosófico" — que le concede el Ministerio de Instrucción Pública. (61) Terminada la pensión —que había de comenzar el primero de octubre de 1906 y concluir el 30 de septiembre del año siguiente—, el estudiante tenía que presentar un estudio referente a sus trabajos realizados en el extranjero. Cumpliendo esta obligación el joven Ortega—

presentó a su vuelta de Alemania su memoria Descartes y el método trascendental.

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

Sin embargo, el lapso intermedio entre la salida de Leipzig y la entrada en Marburgo, lo pasó Ortega en Berlín, salvo el tiempo de su viaje a Madrid y el de algún paseo por otras ciudades de Alemania (62). Es seguro que cursó seminarios en la Universidad de la capital alemana, aunque Barrero no encontró ningún comprobante escolar. Pero el joven doctor español no halló en Berlín lo que — quería: "yo fui a Alemania —escribió años más tarde—, para henchir de idealismo algunos toncillos y nunca olvidaré los trabajos que me costó dar con el manantial" (63). El manantial no estaba en la universidad berlinesa y Ortega no encontró en ella ninguna figura filosófica atrayente, según ha dicho: "cuando en 1906 estudiaba yo en Berlín, no había en las cátedras de aquella universidad ninguna gran figura de la filosofía. Daba la casualidad de que Dilthey desde unos años antes había dejado de explicar sus lecciones en el — edificio universitario y sólo admitía a su enseñanza, que practicaba en su propia casa, unos cuantos estudiantes especialmente preparados" (64).

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

Pero Ortega vio en Marburgo el manantial en que podía lle-

nar sus "tonelillos de idealismo". Enseñaba en aquella pequeña Ciudad gótica "el gran Hermann Cohen" (65), la personalidad más importante del movimiento neokantiano. Con él cursó Ortega, según los registros escolares del semestre de invierno de 1906-1907, Gisteina Kantiano, Etica y Estética, además de un Seminario de Filoso-fía. En el mismo lapso cursó con Paul Natorp, el otro gran maes-
tro de Marburgo, Psicología General y Pedagogía General, además - de los seminarios sobre las mismas materias. En el semestre de verano de 1907 sólo se matriculó el joven Ortega en Historia de la Filosofía Moderna, con Cohen, pero es seguro que trabajó en otros seminarios.

La estancia en esta ciudad ha sido para Ortega un acontecimiento definitivo de su vida intelectual y como tal lo recordaba en 1915: "por circunstancias personales, yo no podré mirar nunca el paisaje del Escorial sin que vagamente, como la filigrana - de una tela, entrevea el paisaje de otro pueblo remoto y el más - opuesto al Escorial que quepa imaginar. Es una pequeña ciudad gótica puesta junto a un manso río oscuro, ceñida de redondas colinas que cubren por entero profundos bosques de abetos y de pinos, de claras hayas y bojales espléndidos.

"En esta ciudad he pasado yo el equinoccio de mi juventud: a ella debo la mitad, por lo menos, de mis esperanzas y casi toda mi disciplina. Ese pueblo es Marburgo, de la ribera del Lahn" (66).

A Madrid vuelve Ortega a fines de 1907 y comienza propiamente su actividad profesional, interviene en la fundación de la revista Faro, en la que colabora asiduamente y publica nuevos artículos en El Imparcial. Y en junio de 1908 es nombrado por Real Orden, profesor de la Escuela Superior del Magisterio en las cátedras de psicología, Lógica y Etica, a propuesta unánime de la Jun

ta Central de Primera Enseñanza, de la Real Academia de Ciencias-Políticas, del Consejo de Instrucción Pública y de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central (67).

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

Estos primeros años en que Ortega comienza su trabajo de profesor, son también de intensa actividad pública. Con artículos y conferencias interviene constantemente en los asuntos nacionales. En 1907 escribe contra el ministro La Cierva, entonces empujado en la "reforma de las costumbres públicas". En 1908 sostiene con Maeztu una polémica en torno al problema de España y discute con Maura y Gamazo sobre el liberalismo español. Por los mismos problemas de España tiene con Unamuno un encuentro periodístico en 1909 y al año siguiente escribe elogiosamente de Pablo Iglesias y Francisco Giner de los Ríos, y publica un artículo contra Menéndez Pelayo con motivo de los ataques de éste a la enseñanza laica. En este mismo año interviene en la fundación de la revista Europa, cuyos propósitos expone él mismo al presentar el nuevo órgano a los lectores de El Imparcial en un artículo breve.

A la muerte de Nicolás Salmerón, Ortega participa en las oposiciones organizadas para cubrir la vacante cátedra de Metafísica de la Universidad Central de Madrid, obtiene los votos favorables del Tribunal Calificador y del Consejo de Instrucción pública y unamovamente real orden lo nombra catedrático de la Universidad el 25 de noviembre de 1910 (68). El nuevo cargo académico no impidió al nuevo profesor continuar con sus clases en la Escuela Superior del Magisterio, para lo cual solicitó y obtuvo permiso especial (69).

Los periódicos de la época, celebraron en sus informaciones jubilosamente la llegada del joven publicista a la cátedra de la Universidad. Alguno de ellos señala el día del nombramiento como "día de fiesta mayor para la ciencia y la pedagogía española", y otros varios saludan "en nombre de la opinión pública" al profesor de 27 años de edad (70).

De la labor de Ortega como maestro en sus años jóvenes hemos dicho algo en páginas anteriores y no es necesario insistir. Es suficiente añadir ahora que fué principalmente a través de su cátedra de Metafísica, como Ortega dió a conocer en España la filosofía de Marburgo y se dió a conocer él mismo como neokantiano, aunque después haya evolucionado en un sentido personal (71). Las primeras vacaciones de profesor de la central las emplea Ortega-- en un viaje a Alemania y a Italia. A Italia fué a visitar Bolonia, y aprovechando este viaje fué "cinco días a Florencia para ver -- una vez siquiera en la vida al 'pensoso duca' que esculpió Miguel Angel y saludar al paso con veneración la quinta medicea donde solía reunirse la Academia Florentina" (72). A Alemania fué Ortega-- a Marburgo, a visitar a su maestro Hermann Cohen. De las conversaciones con su maestro alemán en este viaje, nos ha hablado después dos veces en su obra escrita. En 1915 dice: "Recordaba que -- hace unos cuatro años pasé un estío en ese pueblo gótico junto al Lahn. Estaba entonces Hermann Cohen, uno de los más grandes filósofos que hoy viven, escribiendo su Estética. Como todos los grandes creadores, es Cohen de temple modesto, y se entretenía discutiendo conmigo sobre las cosas de la belleza y del arte. El problema de qué sea el género "novela" dió sobre todos motivo a una ideal contienda entre nosotros. Yo le hablé de Cervantes. Y Cohen entonces suspendió su obra para volver a leer el Quijote. No olvidaré aquellas noches en que sobre los boscajes el alto cielo ne--

gro se llenaba de estrellas rubias e inquietas, temblorosas como infantiles entrañuelas. Me dirigía a casa del maestro, y le hallaba inclinado sobre nuestro libro, vertido al alemán por el romántico Tieck, y casi siempre, al alzar el rostro noble, me saludaba el venerado filósofo con estas palabras..."(73)

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

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

Las actividades de los años inmediatamente siguientes, -- que ya no pertenecen a la juventud, sino a aquella etapa de la vi da que el propio Ortega ha llamado de iniciación, no nos intere-- san aquí mas que en una pequeña parte. El año de 1914 Ortega hace su entrada grande en la vida política del país con la organiza -- ción de la Liga de Educación Política Española, fundación suya, y a nombre de la cual pronuncia el 23 de marzo la conferencia Vieja y nueva política en el teatro de la Comedia. Esta conferencia, im presa después con el Prospecto de la Liga escrito por el mismo -- Ortega y de la que nos ocuparemos en otro lugar, tuvo profundas -- resonancias en amplios círculos del sector de la nación española -- a que estaba dirigida y dejó acuñada la expresión "vieja política", para el vocabulario de la Prensa y para el de las gentes dedica -- das a la política, con que se designaría la obra de la Restaura -- ción, de la Regencia y del reinado de Alfonso XIII (74).

En este mismo año Ortega publica su primer libro que junto con la conferencia citada y otro ensayo forman toda su producción del año de 1914, que queda fuera de los límites de nuestra investigación (75). El éxito de este primer libro es muy conocido para que haya que insistir en él, baste recordar que una de sus consecuencias en el orden académico fué la invitación que se hizo a su autor para formar parte de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, el 22 de noviembre del mismo año de su publicación. Ortega se ha convertido ya, como dice el Padre Iriarte, en una "figura nacional".

10.- a continuación colocamos el índice de los trabajos--Orteguianos de la época de "moedades" con sus datos de publicación. Se incluyen también aquellas conferencias no publicadas de las que tenemos noticia. Todo aquello que no se ha recogido en la edición de Obras Completas que utilizamos, lleva indicación especial. El índice comprende los 77 trabajos de que tenemos noticia, de los cuales hay que descontar 4 conferencias, un discurso y un brindis que no han sido publicados.

1902

GLOSAS.

Vida Nueva. 1^o de diciembre.

1904

DOS CARTAS A UNAMUNO.

(No incluidas en C. C.) publicadas por Unamuno en Almas de jóvenes, artículo recogido en el V volumen de Ensayos de la Real Academia de estudiantes. Hay reimposición de este volumen bajo el título Almas de jóvenes. Espasa Calpe Argentina. Buenos Aires 1944. La primera carta tiene fecha 6 de enero, la segunda no tiene, pero es de fecha cercana.

LA "SONATA DE ESTIEN", DE DON RAMÓN DEL VALLE-INCLÁN.

La Lectura. Febrero.

EL FONTE DEL ALMIRANTE.

El Imparcial. 14 de marzo.

EL FORTA DE SAN VICENTE.

El Imparcial. 25 de julio.

LAS ERMITAS DE CORDOBA.

Probablemente escrito en el verano.

LOS SISTEMAS DEL C. O. DEL CRÍSTO DE UNA L. YANDA.

Memoria escrita para obtener el grado de doctor en la Facultad de Filosofía y Letras, y leída el 15 de diciembre. Impresa en Madrid por el establecimiento tipográfico de "El Liberal" en 1909. 56 páginas (no incluida en C. C.) (76).
1906

LA CIENCIA ROMÁNICA.

El Imparcial. 4 de junio.

LOS FUERTECITAS DE NOROCCIDENTE.

El Imparcial. 11 de junio. Recogido en el volumen de Espasa-Calpe Argentina titulado Locedades, Buenos Aires 1941. (no incluido en C. C.)

MORALEJAS.

El Imparcial 6 y 13 de agosto y 17 de septiembre.

CANTO A LOS FUERTES, A LOS DEBILITADOS Y A LOS IDEALES.

El Imparcial. 14 de septiembre.

1907

REFORMA DEL CARÁCTER, NO REFORMA DE LAS COSTUMBRES.

El Imparcial 5 de octubre (no incluido en O. C.) (1).

SOBRE LOS ESTUDIOS CLÁSICOS.

El Imparcial. 20 de octubre.

TEORÍA DEL CENSURADO.

El Imparcial. 18 de noviembre y 2 de diciembre.

1908

VIAJE DE ESPAÑA EN 1718.

El Imparcial. 13 de enero.

LAS DOS ALMORZAS.

El Imparcial. 19 de enero (no incluido en O. C.) (1).

PIDIENDO UNA BIBLIOTECA.

El Imparcial 21 de febrero.

LA REFORMA LIBERAL.

Faro. 2 de febrero (no incluido en O. C.) (1).

LA CONSERVACIÓN DE LA CANTERA.

Faro. 6 de marzo (no incluido en O. C.) (1).

LA MORAL VICIOSA.

Faro. 10 de mayo (no incluido en O. C.) (1).

A. AULARD: "PARIS, HISTOIRE DE LA RÉVOLUTION FRANÇAISE".

El Imparcial. 11 de mayo.

SOBRE "EL SANTI".

Junio.

¿HOMBRES O IDEAS?

Junio.

EL SOBREMORABIA.

El Imparcial. 15 de julio.

MEIR-CHALPE.

El Imparcial. 19 de julio

ASAMBLEA PARA EL PROGRESO DE LAS CIENCIAS.

El Imparcial. 27 de julio y 10 de agosto.

ALGUNAS NOTAS.

Faro. 9 de agosto.

SOBRE UN DISCURSO DE URIBE.

El Imparcial, probablemente en agosto o primera mitad de septiembre. No concuerdo el título exacto del artículo que cita el propio Ortega en I. 117 (no incluido en O. C.) (1).

SOBRE UNA A LOGÍA DE LA INERCIA.

Faro. 20 de noviembre.

DESCARTES Y EL MÉTODO MATEMÁTICO.

Recogido en el volumen VI del Congreso de Zaragoza, 1908. Impreso en 1910. Ortega presentó su trabajo en la reunión del 26 de octubre. (no incluido en O. C.) (1).

REHÁN.

1909

El Imparcial. Abril.

UNA FIESTA DE DÍE.

El Imparcial. 5 de agosto.

AL MARGEN DEL LIBRO "LOS REINOS".

Agosto (no incluido en O. C.) Recogido en Occedentes el volumen - de Espasa-Calpe Argentina.

URIBE Y SUENA, FÍSICA.

El Imparcial. 27 de noviembre.

LOS PROBLEMAS MATEMÁTICOS Y LA JUVENTUD.

Conferencia no publicada, pronunciada en El Ateneo el 15 de octubre. (1).

LA CIENCIA Y LA RELIGIÓN COMO PROBLEMA POLÍTICO.

Conferencia no publicada, pronunciada en la Casa del Partido Socialista el 2 de diciembre. (1).

1910

CATECISMO PARA LA LECTURA DE UNA CARTA.

El Imparcial. 10 de febrero (no incluido en O. C.) (1).

LA TEORÍA DE REHÁN.

Europa. 20 de febrero.

ESPAÑA COMO POSIBILIDAD.

Europa. 17 de febrero.

LA PEDAGOGÍA SOCIAL COMO PROGRAMA POLÍTICO.

Conferencia leída en la Sociedad "El Sitio" de Bilbao el 12 de marzo y recogida en el libro Personas, Obras, Casas.

NUOVA AVVISATA.

El Imparcial. 27 de abril.

¿UNA EXPOSICIÓN ZOLÁYAY?

El Imparcial. 29 de abril

PABLO AGUIAR.

El Imparcial 13 de mayo (no incluido en O. C.) (1).

LA HERRERA CUANDO ERA JOVEN. MENÉNDEZ PIDAL.

Europa 22 de mayo.

ADÁN EN EL PARÍSICO.

El Imparcial. Mayo-agosto.

VIJES DE ESPAÑA.

Junio.

PLANETA SIBUNDUO.

El Imparcial. 25 de julio y 13 de agosto.

SIFLOCA.

Julio.

UNA POLÉMICA.

El Imparcial. 13 de noviembre y 6 de octubre.

AL MARCAN DEL LIBRO "A. S. C."

El Imparcial. 28 de diciembre.

EN UN BANQUETE EN HONOR DEL PARTIDO DE MARETU.

Brindis no publicado, pronunciado el 11 de diciembre (1).

UNA PRIMERA VISTA SOBRE EUROPA.

Escrito y no publicado en 1910. Publicado más tarde en La Lectura en 1915.

AL MARGEN DEL LIBRO "CIELOS ESCUDOS" de MAURICIO BARRÉS.

Publicado en 1910, no sabemos la fecha exacta.

TRAMOS DEL SUR.

Probablemente de este mismo año y de fecha cercana, aunque posterior, al ensayo anterior.

1911

EN LA FUENTE DE COSTA.

No sabemos la fecha ni el título exactos de este escrito, seguramente anterior a febrero de 1911 (no incluido en O. C.) (1).

VEJANTE DEL ORDEN.

enero.

OBSERVACIONES.

El Imparcial 5 de marzo.

LIBROS DE ANDRÉS Y VILA.

El Imparcial. 31 de mayo, 4 y 11 de junio.

ARTE DE ESTE FONDO Y DEL SUR.

El Imparcial. 24 y 31 de julio, 13 y 14 de agosto.

PROBLEMAS CULTURALES.

La Prensa. (Buenos Aires) 15 de agosto.

ALBÁN, CARÍN Y CRISTO.

El Imparcial, 10 de septiembre.

UNA RESPUESTA A UNA CUESTIÓN.

El Imparcial, 13 de septiembre. Este ensayo fué escrito el día 4 del mismo mes en Marburgo.

"LA SIGUENDA".

Escrito en Marburgo en el mes de septiembre. Publicado el 15 de octubre en La prensa.

LA ESTÉTICA DEL "VENANO EN CORRIENTE DEL SUR".

Publicado en 1911, no sabemos la fecha exacta, pero seguramente fué escrito con posterioridad al ensayo anterior.

PSICOPATOLÓGICO: CIENCIA PROBLEMÁTICA.

Publicado en 1911 en La Lectura, no sabemos la fecha exacta.

TRES CUADROS DEL VINO.

Publicado en 1911, no sabemos la fecha exacta.

Publicado en 1911, no sabemos la fecha exacta.

EL PENSAMIENTO MATEMÁTICO.

Conferencia no publicada. Dictada en el Ateneo de Madrid, en -
1911, no sabemos ni el título ni la fecha exactos. (1).

1912.

EL REALISMO EN PINTURA.

Junio.

NUÉVO LIBRO DE AZORÍN.

El Imparcial. 11 de julio.

LOS VERSOS DE ANTONIO MARCHADO.

Julio.

EL RENACIMIENTO DE LA FÍSICA.

Ciclo de conferencias no publicadas. Dictadas en el Ateneo en
1912. No sabemos ni el título ni la fecha exactos. (1).

1913

SOBRE EL CONCEPTO DE SENSACION.

Revista de libros, junio, julio y septiembre.

SENSACION, CONSTRUCCION, IMPLICACION.

Congreso de ciencias de Madrid, del 15 al 21 de junio. Tomo I
Sección 6a. Ciencias históricas, filosóficas y filológicas (no
incluido en S. C.) (1).

DISCURSO INAUGURAL.

No publicado. Pronunciado en el Congreso de Ciencias de Madrid
el 15 de junio (1.)

PIEZA DE ARANJUEZ EN HONOR DE AZORÍN.

Discurso pronunciado en Aranjuez el 23 de noviembre y publicado
en 1915, junto con otros trabajos de otros autores en un peque-
ño volumen de la Residencia de Estudiantes que lleva el mismo
título del discurso.

PIEZA DE ARANJUEZ EN HONOR DE AZORÍN.

Carta a Roberto Castrovido de la misma fecha del discurso ante-
rior y publicada en el mismo volumen.

LA SITUACION DE ESPAÑA.

I.- La vida económica y social.

1.- Las mocedades de Ortega y Gasset, transcurren en los primeros años del siglo nuestro. Pero las notas que hemos de reunir sobre la situación de España no pueden reducirse a esos años que sólo pueden ser vistos con alguna claridad si se sitúan dentro de la crisis contemporánea española. Pues bien, según un reputado historiador, la crisis contemporánea de España arranca de la Restauración, o por mejor decir, del momento en que nace la nueva oligarquía (1).

En los primeros años del siglo XIX, España ofrece un contraste tremendo con los demás países europeos. Estos países han realizado ya de una manera completa los cambios decisivos en la vida económica, en la organización social y en los intereses del espíritu que constituyen la edad moderna; cambios ocasionados por la irrupción del trabajo de las clases burguesas en la industria y en el comercio, que dió al traste con las organizaciones del antiguo régimen. En España, en cambio, la debilidad de las clases burguesas era manifiesta (2). La escasa población de la península, se encontraba repartida en decenas de ciudades pequeñas, en miles de villas, aldeas y granjas. Con excepción de Cataluña y Valencia, y en menor grado, de Asturias y Bilbao, que tienen alguna actividad industrial y mercantil, las demás regiones españolas no contaban con otro elemento de riqueza que la agricultura y la ganadería. Los ganaderos son lo que superan en fuerza social a cualquiera de los otros grupos dedicados a otras actividades económicas. La agricultura se encuentra poco desarrollada en estos años; un gran proletariado campesino labra la tierra que pertenece de modo predominante a las comunidades religiosas, a la nobleza y a los municipios. A principios del siglo pasado,

la ciudad española es - con excepción de Barcelona, una invertebrada y débil comunidad compuesta por un número excesivo de nobles y eclesiásticos - que unidos constituyen mayoría frente a las personas dedicadas a la industria y al comercio -; una - reducida clase media burocrática, militar y agraria, con espíritu caballeresco y sin ilustración ninguna; y una buena porción de extranjeros en cuyas manos quedaba el escaso comercio y la industria más escasa aún. Un reducido sector de esta población es verdaderamente ilustrado y forma una élite afrancesada, sin liga alguna con el pueblo y sin influencia en él.

En el seno de esta sociedad se inicia en Cadiz - con el franco apoyo de Barcelona -, la revolución liberal. Un movimiento que no nacía de una clase social, ni siquiera de un partido poderoso, porque la débil burguesía española era incapaz de tales empresas. La reforma liberal era movida por una minoría, -- por una secta sin arraigo popular, que se sentía arrastrada por una filosofía extraña al medio español de esa época (3).

Por su alcance económico, puede decirse que la revolución liberal concluye en los primeros años de la segunda mitad del siglo XIX. Las clases populares, en general enemigas del liberalismo, aceptan la desamortización, y en esto coinciden con las clases mejor acomodadas que se encuentran con la ocasión de adquirir fácilmente las tierras de los ayuntamientos y de la Iglesia. Pero poner en circulación esta riqueza de "manos muertas" y abolir los privilegios feudales y eclesiásticos, era solamente la primera -- parte del programa liberal. La segunda parte de ese programa - que no se cumplió por múltiples motivos -, consistía en la parcelación y venta a largo plazo de las tierras, en beneficio de las clases populares. La consecuencia de esto no fué solamente que las tierras fueran a aumentar la riqueza de las clases acomodadas, sino

que, al desaparecer las propiedades de los municipios, que eran indirectamente propiedad de los campesinos pobres, la economía popular sufrió un grave quebranto nada pasajero, y no se pudo reconstruir sobre las nuevas bases proyectadas la economía del campo.

Con la reforma, pues, la estructura de la sociedad española no cambió básicamente, ni desaparecieron, de hecho, los privilegios feudales, ni se creó, como parecía conveniente, una clase media campesina. Lo que sucedió fué que se acentuó el desequilibrio en la propiedad rústica y por lo tanto, en toda la sociedad española que - con las excepciones mencionadas -, no contaba con otro elemento de riqueza que la agricultura y la ganadería.

Durante toda la primera mitad del siglo, la nación española sufre constantemente las guerras civiles, que son esfuerzos inútiles para constituirse como nación moderna. Pero al terminar la revolución liberal, se ha provocado tan sólo la afirmación de una clase social que va a dirigir la vida española en la segunda mitad del siglo XIX y el primer tercio del XX. Esta nueva clase está formada por los viejos propietarios de la tierra - la aristocracia de sangre -, y los propietarios nuevos que han consolidado sus posiciones con la desamortización. A estos se han unido los altos funcionarios vueltos de América, los militares que ocupan los más altos puestos del ejército, y todos aquellos que se han enriquecido con la guerra civil.

En 1860 inaugura el mando de esta clase, un soldado: Leopoldo O'Donnell; y un historiador: Antonio Cánovas del Castillo. - Ambos dispuestos a defender a toda costa la paz interior del país, que es el ideal de la nueva oligarquía. Es el primer ensayo del linaje de gobierno que tendrá España desde 1874 hasta 1923.

2.- Al perder su fuerza el poder civil en la primera mitad del siglo pasado, la Iglesia española - que era poderosa en el orden económico (4) y gobernaba al pueblo políticamente -, reclama - la confirmación oficial de ese poder efectivo, pretende gobernar - la monarquía y busca un rey que se someta a ella: así nace el carlismo. Es verdad que este importante movimiento social no era solamente expresión de las pretenciones de la Iglesia, era también la lucha del campo contra la ciudad, contra los nuevos burgueses que empiezan a aparecer en las regiones industriales, y sobre todo, - contra las ideas liberales.

Pero el carlismo fracasó en el terreno de las armas y prefirió, cambiando de táctica, infiltrarse en la corte de Isabel II para conseguir sus propósitos, hasta llegar a constituir un verdadero gabinete extraoficial. Esta fué la causa de la insurrección de 1868, conjura que tuvo carácter nacional pero que estaba encabezada por progresistas y radicales, es decir, por las clases medias del país que privaron durante la regencia de Serrano y el -- reinado de Amadeo de Saboya.

Los grupos avanzados de las clases medias eran, sin embargo, una pequeña fracción, una secta dentro de toda la clase media española que era a su vez una minoría carente de poder político - dentro de la nación. El régimen de Amadeo de Saboya se vino abajo a la primera división del grupo que lo sostenía. Entonces nació -- la República de 1873.

La grande debilidad de la República se hace patente en -- cuanto se recuerda la estructura de la sociedad española. El proletariado campesino, ya numeroso, había crecido considerablemente en el transcurso del siglo, por la desaparición del sistema de -- bienes comunales y por la concentración de la propiedad territorial, ambas cosas ocasionadas con la desamortización. Además de -- que en este tiempo la población registra un notable aumento. Con el desequilibrio de la propiedad agraria, este proletariado cons-

titufa para cualquier gobierno un problema serio. La situación del campo - sobre todo en Castilla, Extremadura y Andalucia -, era insostenible, los disturbios eran permanentes, abundaban las rebeliones campesinas y el bandolerismo. Esta situacion habia da do origen, por idea de la nobleza terrateniente, a la creacion de la Guardia Civil, verdadero ejercito de ocupacion del campo. Y - por todo esto, una buena parte de la poblacion campesina va a -- las ciudades industriales a vender su trabajo al peor precio.

Sobre esta muchedumbre expropiada, y sobre la naciente clase media, debil y mal organizada, se encuentra una minoria - acaudalada, insignificante por su numero pero temible por su po der economico: la oligarquia territorial.

Los republicanos no representaban siquiera a la clase - media, y ademas tenian tal desconocimiento de la realidad poli tica y habia entre ellos tal disparidad de tendencias, que no - pudieron sostenerse en el poder.

3.- Con el golpe de Estado de Sagunto - el 29 de diciem bre de 1874 -, empieza el periodo historico comprendido con el nombre de Restauracion. Se alude con este nombre a la restaura cion de la monarquia, pero se trata en realidad de la vuelta al poder de la oligarquia territorial de 1860.

Hasta 1874 hubiera sido posible rehacer la economia es- pañola destrozada en los primeros años del siglo, y quizá hubie ra sido posible conservar los restos de las colonias de ultra- mar, pero ahora estaba en el poder una clase fuerte y temible - que venia a detener cualquier cambio, cualquier intento de vol ver a la salud la economia española. Una clase que intontaba, - on nombre de la paz interior del país, reajustar el estado y la sociedad, pero sin tocar el régimen de la propiedad, sin tolerar la más pequeña reforma.

Para completar la imagen de este período histórico y la de uno de sus personajes políticos más sobresalientes, podemos acudir a Vieja y nueva política, la famosa conferencia que Ortega y Gasset pronunció en 1914. En ella se dice que la Restauración significa la detención de la vida nacional. Y se añade: "Hacia el año de — 1854 — que es donde en lo soterráneo se inicia la Restauración — comienzan apagarse sobre este haz triste de España los esplendores de ese incendio de energías; los dinamismos van viniendo luego a tierra como proyectiles que han cumplido su parábola; la vida española se repliega sobre sí misma, se hace hueco de sí misma. Este vivir el hueco de la propia vida fué la Restauración" (5).

En la misma conferencia señala Ortega algunas de las más salientes características de la Restauración: Primera: el amor a la ficción jurídica, a la pomposidad, a contentarse con la apariencia. Segunda: el hablar de tradición nacional y ocultar con esto el verdadero problema de España. Tercera: el fomento de la incompetencia. Y cuarta: la corrupción organizada, y el turno de los partidos como manivela de esta corrupción (6).

No son, desde luego, los únicos rasgos de los gobiernos de la Restauración, — y están trazados, además, con la violencia polémica que conviene a una conferencia política —, pero nadie puede decir que no los pertenezcan por propio derecho.

Efectivamente logró la Restauración un régimen de legalidad. Todo estaba arreglado para que "constitucionalmente" se guardara la paz, aún suprimiendo la libertad. No se podían hacer concesiones a la libertad, porque apenas se dejaba de sentir la fuerza del poder, aparecían los disturbios de los campesinos y — los triunfos electorales de los republicanos. Esto último ocurrió claramente cuando se aplicaron las reformas electorales de Antonio Maura, en 1903, que de haberse cumplido habían puesto en aprietos a la oligarquía.

La segunda característica señalada por Ortega, está en relación lo anterior. El llamado a la tradición se hace para ~~en~~ parar todas las instituciones establecidas - desde la monarquía hasta el régimen de la propiedad -, y preservarlas de cualquier intento de reforma que pueda hacer que rompan su armonía con el orden de la oligarquía. De esta manera se detuvo la vida nacional, todo estaba parado, porque de haber habido movimiento, éste hubiera tenido que tender a crear una sociedad civil soberana y económicamente sana.

Así como Maura fracasó en la reforma política, fracasó también en sus proyectos sobre las colonias. Lo mismo aconteció a Canalejas con la reforma agraria, a Silvela en la política, a Camacho en la financiera y a Manuel Cassola con la reforma del ejército. No era posible realizar ningún cambio en contra del poder de la oligarquía.

"Y para que no se altere el orden público - nos dice Ortega -, se renuncia a atacar ninguno de los problemas vitales - de España, porque, naturalmente, si se ataca un problema visceral, la raza, si no está muerta del todo, responde dando una ~~em~~ bestida, levantando sus dos brazos, su derecha y su izquierda, en fuerte contienda saludable" (7).

De la tercera característica nos dice Ortega lo que sucedía en aquellos "años inertes", nos recuerda "Aquel movimiento de generales que van y vienen y se suceden, de Comisiones -- que se desunen sin haber resuelto nada, de temas que se suscitan y a los cuales no piensa nadie dar cima ni llegar a la fórmula - más elemental de su solución, de todo este fondo no os quedarán sin embargo, como lo más característico, flotando en la memoria, grandes crímenes constitucionales, ni, tal vez, demasiado grandes y adbitos descubrimientos de defraudaciones al Erario; pero lo que sí emana de todos esos años oscuros y terribles es una -

omnimoda, horrible, densísima incompetencia" (8).

Por último, la característica que señala Ortega en cuartito lugar: la corrupción organizada y el turno de los partidos - como llave de ese sistema.

Ortega supo percibir con toda agudeza el significado que tuvieron los partidos en la Restauración: eran en realidad dos - agrupaciones pero un sólo movimiento político. Entre los partidos de Cánovas y Sagasta que gobernaron España durante la Restauración y la Regencia, no había diferencias fundamentales. Las únicas diferencias entre los líderes y los miembros de los partidos, eran francamente livianas, y en un tiempo fueron más o menos las mismas que existían entre la constitución de 1869 defendida por Sagasta y la de 1876 que defendía Cánovas. Esto no impedía que a veces el jefe liberal encontrara apoyo en la mayoría - conservadora, o al revés, que los liberales apoyaran al jefe conservador. Como tampoco impedía que en los momentos difíciles para la monarquía, los dos líderes de los partidos adoptaran un mismo plan para defender el Trono y uno de ellos cediera el poder al otro (9). En fin, era tan sutil la diferencia entre los partidos que podían pertenecer al partido liberal generales como Weyler y terratenientes como el Duque de Veragua. En 1891 el propio Cánovas declaró que no había diferencias entre los partidos.

Todo esto lo vio Ortega de la siguiente manera: "Y para que sea imposible hasta el intento de atacarlos, el partido conservador, y Cánovas haciendo de buen Dios, construye, fabrica un partido liberal domesticado, una especie de buen diablo o de pobre diablo con que se complete este cuadro paradisíaco" (10).

Más adelante afirmó: "Para que puedan vivir tranquilamente estas estructuras convencionales es forzoso que todo lo que - haya en torno de ellas se vuelva convención; en el momento en - que introduzcáis un germen de vida, la convención explota".

"Y aquí teneis que Cánovas sólo en una cosa aprieta - ya es esto para ponernos en guardia -, una cosa que va a servir como de suprema convención, encargada de dar seguridad a todas las demás. Esta cosa es la lealtad monárquica, de que en breve hablaremos. Se hace del monarquismo un dogma sobrenatural, indiscutible, rígido. Y eso, eso es lo único que antepone Cánovas al orden público y que identifica con España. Sus palabras fueron: "Sobre la paz está la Monarquía". Frase verdaderamente sospechosa para quien sobre todo, incluso sobre la vitalidad nacional, estaba la paz.

"Pero Cánovas, señores, no era una criatura inocente; yo respecto sinceramente su enorme talento, tal vez el más grande de su siglo en España para cuestiones ideológicas, si hubiera - podido dedicar a ellas su vida; mas por encima de ser un gran erudito, y un gran orador, y un gran pensador, fué Cánovas, señores, un gran corruptor; como diríamos ahora un profesor de corrupción. Corrompió hasta lo incorruptible. Porque esa frase -- "sobre la paz está la Monarquía" produjo el efecto de convertir a su vez en dogma rígido, esquemático, inflexible, ineficaz, extranacional, a la idea republicana. La frase de Cánovas fué el punto contestada por la extrema izquierda de este modo: "Para nosotros, sobre la paz está la República". Y he aquí dos esquemas simplistas, Monarquía y República, puestos sobre todas las cosas nacionales, y he aquí España girando sobre dos polos, que son dos duros vocablos. Medio país ocupado en garantizar el orden público en nombre de la Monarquía y el otro medio país ocupado en subvertirle en nombre de la República. Y como el orden público se pedía en beneficio de una palabra y no de nada substancial, y como la revolución se demandaba en servicio de algo bien poco inminente y positivo, no había sino una ficción y cáscara de orden, no había más que revoluciones oratorias. De este modo se -

embotó el sistema nervioso de las clases acomodadas, acostumbrándolas a la ineficacia y a la desconfianza, y los republicanos enrudecieron todavía más a las muchedumbres con sus simplismos, los hombres que entonces quisieron iniciar en España el movimiento socialista, que era una política mucho más compleja, mucho más sabia y mucho más real, saben muy bien cómo fué para ellos una muralla granítica el republicanismo restaurador" (11).

Aquí también ha visto Ortega con certeza el alcance - corruptor de los gobiernos de la Restauración, aunque no perciba claramente sus causas más profundas ná la verdadera situación de los partidos de oposición.

Los gobiernos de la oligarquía, consiguieron efectivamente contagiar algunos vicios políticos a los partidos enemigos - vicios políticos, no morales. Planteada la lucha en un cierto terreno por la clase en el poder, los opositores, que pertenecían a la clase media intelectual y burocrática, no pudieron escapar al empleo de los mismos métodos. El partido republicano, por ejemplo, fué también invadido por el "caciquismo", por gentes dispuestas a sacrificar los principios del partido y los intereses de la nación, a cambio de una victoria personal. Se aclimató en toda la vida pública un vicio que crece en los países políticamente corrompidos; no importaban tanto las ideas defendidas sino los hombres que estaban con ellas, no se atacaba ni se defendía a las instituciones, sino a las personas. La autoridad y la fuerza social de un hombre público no derivaba tanto de su actitud política, ni de su saber o su categoría moral, ni siquiera de su riqueza, sino de su influencia. Este fenómeno no era nuevo en España, Larra lo había señalado de

de 1837 (12), pero en los años de la Restauración se hizo más grave y entonces fué tema de críticas y objeto de disputas entre los escritores de la época. Joaquín Costa llamó a este fenómeno "caciquismo" y combatió ardientemente contra él; Unamuno en cambio, lo defendió y lo justificó teóricamente bajo el nombre de "fulanismo" en unos artículos famosos (13). Ramiro de Maeztu escribió contra ese defecto en 1898 (14), y Benito Pérez Galdós denunció en 1910 el éxito que tenía entre los republicanos (15). El propio Ortega y Gasset hubo de ocuparse del asunto, aunque de una manera más abstracta, en algún escrito de juventud que más adelante estudiaremos (16).

Pero la oligarquía había llegado a más. Al ocuparse de los partidos políticos, dice Ortega en su conferencia de 1914: "... esos partidos tienen a su clientela en los altos puestos administrativos y gubernativos, senadores, inundando los consejos de Administración de todas las grandes compañías, usufructuando todo lo que en España hay de instrumento de Estado. Todavía más; esos partidos encuentran en la mejor Prensa los más amplios y más fieles resonadores. ¿Qué les falta? Todo lo que en España hay de propiamente público, de estructura social, está en sus manos ...". Y en el mismo lugar escribe: "Lo mismo podría decirse de todas las demás estructuras sociales que conviven con esos partidos: de los periódicos, de las Academias, de los Ministerios, de las Universidades, etc., etc." (17).

Los gobiernos lo controlaban todo, y todo lo tenían paralizado. Lo único que daba alguna sensación de cambio era el turno de los partidos. Pero ese cambio no engañaba siempre, y no eran pocos los que se daban cuenta de la situación política (18).

4.- ¿Qué había sucedido? ¿Cómo se llegó a esta situación?

Simplemente de esta manera: el régimen de la Restauración había gobernado en provecho de la clase cuyos intereses representaba, la oligarquía territorial.

La revolución liberal eliminó la ganadería como elemento director de la economía española, desde la primera mitad del siglo XIX. La economía nacional estaba encabezada ahora por los -- grandes agricultores, por los terratenientes dueños del poder político. Y esta situación es la que Cánovas defiende, con todas -- las armas y desde todos los puntos de vista, incluso el teórico. Del líder conservador de la Restauración citamos unos párrafos -- preciosos que hablan por sí solos: "La propiedad no puede exis-- tir sin que la ^{autoridad} ~~propiedad~~ la ampare bajo sus alas, y de eso a cada paso tenemos patentes pruebas; la autoridad, y esto es menos claro, pero tanto y más cierto si cabe, no puede fundarse solidamente sino en la propiedad". Y más adelante, después de decir que el principio fundamental del conservadorismo es la continuidad, señala "la tierra como base de continuidad; la propiedad como -- guardadora y garantía del orden social". Y a esto añade Cánovas: "Porque es inútil desconocerlo; donde quiera que no tenga éste -- (el orden social) confiada su conservación y dirección a la pro-- piedad de la tierra y al capital heredable, es decir, a la riqueza, en sus condiciones de hoy, la pendiente natural de los he -- chos, lógicamente llevará al socialismo..." (19).

España pues, había confiado sus destinos a los propietarios de la tierra y al capital heredable. Todas las actividades que caen fuera del marco de la agricultura son desatendidas e incluso combatidas cuando chocan con los intereses de la oligarquía. Pero para afirmar su poder y lograr la paz interior del país, los gobiernos tuvieron que tratar antes con los enemigos de la paz en la primera mitad del siglo XIX: el carlismo, la Iglesia y el ejército.

Contra el carlismo, la oligarquía empleó muy variadas armas. El primer golpe político contra este movimiento lo llevó a cabo el gobierno al celebrar con la Iglesia un convenio (el 25 de agosto de 1859), en uno de cuyos puntos se reconocía el derecho de los clérigos a adquirir y a retener toda clase de bienes y valores. A partir de este momento se inició el acercamiento de la Iglesia con los gobiernos de la Restauración, acercamiento -- que se robusteció con el reconocimiento de Alfonso XII por el Vaticano y se consumó completamente más tarde con la adhesión de los prelados españoles a la Regencia. Pero además, el carlismo -- fué vencido como fuerza militar, no sólo en las guerras anteriores a Isabel II, sino que, al volver a las armas después de la caída de esta reina, fué nuevamente derrotado, perdiendo en 1876 su última batalla militar. A partir de este momento, el movimiento perdió su fuerza, se dividió en grupos hostiles entre sí, y -- en 1888 abandonaron al pretendiente Don Carlos buen número de -- partidarios y algunas publicaciones periodísticas. En los años -- de la Regencia, el carlismo ya no era un perturbador de la paz -- interior.

En cuanto a la Iglesia, había limitado sus aspiraciones y pretendía tan sólo que la constitución de 1876 reprodujera la fórmula de la de 1845 en que se declaraba como única religión para España la católica. Pero retroceder a la constitución de 1845 no era fácil cuando ya en 1869 se había autorizado constitucionalmente la libertad de cultos, y fué necesario dar a esto una distinta solución, que Cánovas sostuvo a pesar de las protestas de la Iglesia: el artículo 11 de la constitución de 1876 declaraba a un tiempo la libertad de cultos dentro del territorio español, "salvo el debido respeto a la moral cristiana"; y señalaba como religión del Estado a la católica, cuyo culto se mantendría con fon

dos de la nación. De esta manera, Cánovas quedaba a cubierto de la opinión anticlerical y, por otra parte, se comprometía en privado y con disimulo necesario a procurar que el precepto constitucional no se aplicara en perjuicio de la Iglesia, suprimiendo hasta donde fuera posible la tolerancia y concediendo otros beneficios. Los peligros legales dejan de ser peligros efectivos cuando los tribunales no son totalmente ajenos a la política del régimen.

El otro obstáculo para la paz era el ejercito. La intervención constante del ejercito en la vida política española, se originó en la debilidad misma del poder civil. Para hacer la revolución, acudieron al ejercito los liberales porque constituan una minoría sin poder social, y también acudieron a él para hacer la contrarrevolución los enemigos del liberalismo, porque sostenían una monarquía igualmente débil.

Para resolver este problema, los gobiernos de la oligarquía prepararon a los militares aventuras en el exterior. Con el pretexto de la tradición y la obediencia a los mandatos de la historia se abrieron las rutas de Africa a las armas españolas. De esta manera se guardaba la paz interior que el ejercito amenazaba por su poder y sus pretenciones políticas. De paso se lograba también distraer la atención del pueblo de los problemas internos y fomentar con las glorias militares su apego a la patria, a la tradición imperial y su apoyo al gobierno. Tareas para las cuales los periódicos eran colaboradores inapreciables.

Así se inició la guerra de Marruecos, a pesar del peligro que representaba para el presupuesto nacional que sufría un déficit grave. La campaña la inició O'Donnell y culminó con la victoria española de 1860. España perdió mucho en hombres y en dinero, y no puede decirse que abriera el camino a la colonización, sino

más bien que lo cerrara. Después de la guerra era imposible la colaboración de los indígenas y esto hacía difícil la tarea colonizadora. España había entrado en un nuevo problema que había de causarle daño, casi sin interrupción hasta el siglo XIX. En 1909, la desafortunada actuación del ejército español en Marruecos, por los sucesos que se conocen con el nombre de "desastre del Barranco del Lobo", puso en situación difícil a la monarquía. La guerra de Africa resurgía provocada por el rey y por el ejército español, a pesar de la abierta oposición del pueblo que vio en la empresa la mano de los capitalistas interesados en las minas del Rif. Acaudilló la protesta Pablo Iglesias, director del partido socialista, y los desordenes contra el gobierno fueron numerosos, principalmente en Barcelona donde el formidable desorden duró una semana entera.

Además de Marruecos, se presentaron al ejército español otras aventuras militares en el siglo XIX. De menor importancia fueron la de Santo Domingo, y la de México que no llegó a realizarse, cuando en 1862 España estuvo a punto de intervenir con Inglaterra y Francia. Pero las dificultades más graves para el ejército español estaban en la isla de Cuba, contra los defensores de la autonomía. Desde la caída de Isabel II hasta 1878 hubo en la isla frecuentes combates entre los guerrilleros cubanos y el ejército de la metrópoli; después, se lograron algunos años de paz con falsas promesas o con triunfos militares, pero los disturbios volvían. En 1893 elaboró unas bases para la organización descentralizada de las colonias el Ministro de Ultramar Antonio Maura, pero la oligarquía enemiga de las reformas detuvo el proyecto y Maura renunció. Dos años después, las Cortes aprobaron una ley para Cuba que hubiera sido suficiente para calmar a los partidos de la isla que buscaban una solución pacífica, pero la ley aprobada no llegó

a la Gaceta Oficial, primero, por la lentitud de los trámites administrativos, después, porque se estimó inútil ya que los cubanos se levantaron en armas otra vez el 23 de febrero de 1895 y el gobierno español decidió someterlos por las armas.

Es harto conocida la historia del conflicto cubano y la intervención de los Estados Unidos que culminó con el desastre del 98, para que tengamos que decir algo aquí. Ya sabemos que España no sólo perdió en esto los restos de su grande imperio, sino que perdió soldados y agravó su situación económica con los gastos de la guerra.

Los resultados de la guerra sorprendieron a todas las -- clases sociales españolas, y a ellos sucedió una saludable agitación muy notable sobre todo en la clase media, en donde se provocó lo que Unamuno llamaba "examen de conciencia nacional" (20). Muchas gentes distraídas hasta entonces de cuanto afectase a la vida política, empezaron a discurrir sobre los negocios públicos. Un historiador español ha señalado como matices característicos -- de estos movimientos de las clases medias, la desconfianza que tenían de los hombres públicos, y la convicción de que la aptitud -- de los gobernantes mejoraría, si se reclutaran lejos del foro y -- aún de todas las profesiones liberales, entre industriales, comerciantes y agricultores (21). Pero todas estas reacciones que ocasionaban la formación de nuevas agrupaciones políticas y la discusión de los problemas del día, no representaban un verdadero peligro para el gobierno. La oligarquía había logrado destruir la oposición: la Iglesia, el ejército y el carlismo ya no eran problemas. La burguesía había claudicado.

5.- "Salvo unos pocos carlistas y republicanos irreconciliables -- dice un historiador inglés --, apenas había quien dejara de reconocer que al presente España no podía aspirar a tener mejor

gobierno que el de la Restauración" (22). Y no es que todo el mundo reconociera que no podía tener mejor gobierno - añade Ramos Oliveira -, sino simplemente que no lo podía tener mejor ni peor, dado que por unas u otras razones cuanto se oponía a aquel régimen estaba prácticamente aniquilado.

Toda la Restauración es un pacto entre la oligarquía territorial y gran parte de la clase media. Este pacto, tacito primero, pero después franco, era consecuencia de la insurrección del proletariado contra la propiedad. Nada de esto quiere decir que las clases medias intervinieran de una manera directa en el gobierno, ni siquiera que prescintieran adhesión total a los mandatos del régimen, quiere decir solamente que su protesta, no obstante ser continua, ^{exa} pacífica y no representaba nunca un peligro serio para la paz ni para el gobierno. De un modo sistemático, - sólo se coloca frente al régimen la clase media avanzada, representada en política por el grupo impotente de los republicanos, de quienes Ortega decía en su conferencia de 1914, lo siguiente: "En España, señores, mientras no hubo republicanos hubo revoluciones; desde que hay republicanos no hay revoluciones" (23).

Las causas de esta situación eran muy complejas. En primer lugar la anormal debilidad de la clase media española en el siglo XIX, de que ya hemos hablado, y de la que pueden citarse tantos testimonios (24). Pero además, pasada la hora de la revolución liberal - aunque tal revolución no se consumara -, el proletariado comenzaba a organizarse como clase independiente y con aspiraciones, naturalmente, distintas a las de la clase media y en todo caso peligrosas para sus intereses. Ante este peligro, - las clases medias pusieron fin a sus actividades revolucionarias e iniciaron su acercamiento a la oligarquía. El acercamiento se realizó en los días del reinado de Amadeo de Saboya, y para la caf-

da de la primera república ya las clases medias eran conservadoras y buscaban la paz al lado de la oligarquía. Además, esta clase débil y mal organizada había luchado por la revolución liberal a lo largo del siglo XIX, al llegar al último tercio del siglo no podía continuar un esfuerzo parejo y tuvo que pactar con la oligarquía y, naturalmente, salir perdiendo en el pacto.

El liberalismo había abandonado la lucha y el sitio era ocupado por los republicanos, un pequeño grupo de intelectuales cuya fuerza estaba casi exclusivamente en su autoridad intelectual y moral, porque no tenía ningún apoyo popular. Si algún apoyo tuvieron los republicanos entre los obreros, lo perdieron cuando estos empezaron a organizarse. En cuanto a los industriales y los comerciantes, hemos dicho ya, que habían renunciado a la revolución.

Los republicanos estaban solos, y además, divididos en cuatro agrupaciones. Una de ellas, la capitaneada por Castelar desapareció al terminar el siglo, fundiéndose con uno de los partidos tradicionales, el partido liberal que dirigía Sagasta. Castelar estimó que una vez conseguido el sufragio universal quedaba realizado el ideal de su vida y el de su partido.

Pi y Margall representaba un grupo republicano preocupado de la cuestión social y de la organización de las provincias. Para Pi y Margall, que era en el fondo un patriota catalán, la cuestión social y la de las provincias no estaban separadas, el federalismo desintegrador, inspirado en Proudhon, representaba en realidad una revuelta contra el Estado. Este grupo era el de mayor éxito entre el proletariado, pero perdió toda su fuerza cuando empezó a organizarse el movimiento obrero.

Otro sector republicano era dirigido por Ruiz Zorrilla, un romántico conspirador que soñaba desde París derrocar a la --

monarquía con un golpe militar.

El grupo de mayor prestigio era el dirigido por Nicolás Salmerón, profesor de Metafísica en la Universidad Central de Madrid y abogado notable. A su lado estaban Manuel Pedregal, Gurmarsindo de Azcárate y, en una época, Joaquín Costa. Este grupo, confiaba ciegamente en una lenta evolución cultural del pueblo español, en un progreso civil que había de lograrse con la educación.

Al terminar el siglo pasado, las clases medias, o "clases neutras" como las llamaba Costa, no representaban un peligro para el régimen. El carlismo mucho menos, pues ahora proclamaba una oposición que no debía apartarse de la legalidad. Y el movimiento obrero no pasaba de ser una protesta más. Sin embargo, al empezar el siglo nuestro, las cosas cambiarían un poco.

Las relaciones económicas entre la oligarquía territorial y la burguesía, eran francamente difíciles. Desde 1874, la oligarquía había orientado la economía española en beneficio de la agricultura, y aún dentro de la agricultura prevalecían los intereses de algún grupo - de quienes cultivaban los cereales y el olivo. Desde que se inicia la Restauración son claras las diferencias entre los campos diversos de la economía española, es clara la lucha de clases: los terratenientes están siempre en conflicto con los comerciantes, con los industriales y con los obreros. Y no porque las clases medias sean revolucionarias, si no porque el gobierno lleva la política económica que interesa a los agricultores, en contra del comercio y la industria, a los que sólo hace concesiones que^{no} le perjudican económicamente. Por ejemplo: el hecho de que la producción agrícola no fuera suficiente para cubrir las necesidades del mercado interior - salvo en un pequeño margen en el cultivo del olivo -, hizo que la clase -

directora no se interesara en los mercados extranjeros, con notorio perjuicio de la industria y el comercio. Otro ejemplo: el origen de las disputas entre proteccionistas y librecambistas estaba en los intereses de los comerciantes contra el egoismo de los agrarios, que en esto tenian el apoyo de la industria. A pesar de que, por otra parte, industriales y comerciantes se encontraban unidos contra la oligarquía; representaban aquellos una clase progresista, dinámica y liberal, en cambio, los oligarcas eran nobles, eran una clase estática y regresiva.

Los comerciantes no pudieron nunca detener la política fiscal de la oligarquía. Su última protesta como clase independiente fué la huelga de contribuyentes de 1900, que ganó a fin de cuentas el gobierno. En este movimiento estuvieron también los industriales, porque la industria - que tampoco producía lo suficiente para hacer una fuerte exportación -, se beneficiaba con la política económica del régimen, pero no con la fiscal.

"Si el comercio - escribe Ramos Oliveira -, siguió viviendo, y aún prosperando, y si nació alguna industria nueva, ello aconteció a pesar de la política de la bifronte oligarquía de los cereales y el olivo y en virtud de la naturaleza incoerciblemente expansiva de la actividad mercantil e industrial, o gracias a la neutralidad de España en la primera gran guerra" (25).

El problema catalán, tal como aparece a fines del siglo XIX, es en gran medida la disputa entre una forma de producción progresiva que difícilmente puede convivir en el terreno económico y en el político con la forma de producción estancada de Castilla y Andalucía. Pero sobre esto nos detendremos un poco: el problema catalán es uno de los tres motivos que logran hacer reaccionar a las clases neutras españolas en los fines del siglo pasado y los principios del presente, y les hacen comprender la necesi-

dad de agruparse en torno al ~~grupo~~ republicano? Los otros dos motivos - de que también nos ocuparemos -, son la intervención organizada del proletariado, y la presencia en la vida política de -- una gran personalidad: Joaquín Costa.

6.- El problema de Cataluña reaparece efectivamente con estas características nuevas derivadas de su nueva situación económica, de tal manera que, aunque se presenta revestido de tradición histórica y tenga alguna conexión con el pasado, no tiene en realidad relación sustantiva.

Reconocer estas ligas tradicionales no nos obliga a recordar la historia de la unidad española y el problema de los nacionalismos regionales, ni tampoco a estudiar los orígenes históricos de Cataluña y la originalidad de su comportamiento en los primeros siglos de la reconquista (26). Todo esto nos llevaría demasiado lejos.

Felipe V puso los cimientos de la Cataluña moderna. Después, sus sucesores, Fernando VI y Carlos III favorecieron el desarrollo catalán con un franco apoyo a las industrias textiles. - Al terminar el siglo XVIII Cataluña se encuentra viviendo un verdadero renacimiento en su vida económica y cultural. Cataluña es la única región española que realiza su revolución industrial -- (27). Se inicia esta revolución en el siglo XVIII, y se va consumando a lo largo del siguiente y en los primeros años del nuestro.

Tan importante movimiento se acompañó de notables consecuencias políticas y espirituales, una de ellas fué el nacionalismo particularista, como lo llamó Ortega y Gasset (98).

Llevados por el interés de la propia región, empezaron -- los historiadores, desde fines del siglo XVIII a estudiar el pasado de Cataluña y a buscar los medios para reconstruir su fisonomía histórica. El más importante de esos medios fué sin duda el -- idioma catalán. Las fuentes del problema catalán son, por tanto, --

económicas y culturales. Porque el renacimiento intelectual tuvo muy pronto consecuencias en el campo político: el periodismo nacionalista se encargó de abonar el terreno para el conflicto de fines del siglo XIX.

Este movimiento, que trataba de resucitar las instituciones políticas medievales para que la región ganara en independencia política, era favorecido y alentado por la poderosa burguesía catalana. En cambio, las ideas liberales que defendían los hombres del gobierno central, no favorecían las pretensiones de las provincias, por el contrario, buscaban acelerar la centralización cerrando los ojos a la realidad, porque por lo que hace a Cataluña nadie puede desconocer que reunía todas las características de un estado nacional. Un poder central inteligente y cauto hubiera hallado solución al conflicto, pero las condiciones políticas imperantes no permitían este trato inteligente.

Por debajo del conflicto político había en realidad dos movimientos diversos: en las ciudades catalanas, la clase media nacida de la revolución industrial estaba interesada en la lucha; y en el campo, los campesinos tradicionalistas y ultramontanos veían con simpatía la vuelta a las instituciones políticas de la edad media.

La formación definitiva de la burguesía catalana como clase social, coincidió con el acceso al poder de la oligarquía de Castilla y Andalucía que iniciaba en Madrid la Restauración. En su aspecto político el movimiento catalán representa la rivalidad de los intereses industriales frente a los agrícolas del poder central: el afán de alejar a Cataluña de una nación en crisis y sujeta a los intereses agrarios, y por otra parte, el anhelo de apoderarse del poder político dentro de la misma región, era lo que movía a la burguesía catalana. En apoyo del regionalismo esta

ban también los campesinos, y sobre todo, los carlistas, que habiendo perdido la esperanza de intervenir en el gobierno central se refugiaban en la tradición regional. La lucha común contra el poder central hizo posible la colaboración del liberalismo burgués y el tradicionalismo, aunque quien terminó dirigiendo el movimiento fué claramente la burguesía. Del proletariado, que no era catalanista, hablaremos después.

Primero se organizó la gran burguesía con el nombre de Lliga de Catalunya, en 1887. Después se fundó la Lliga Regionalista en 1900, en que la pequeña burguesía pudo reunir a todo el catalanismo político. La doctrina del movimiento era más o menos el mismo federalismo defendido por Francisco Pi y Margall, pero sin sus elementos socialistas.

El federalismo del viejo líder republicano no era otro que aquel Frondhon había defendido en Francia en una época de confusión y de tanteos entre los socialistas y la cual, las condiciones del proletariado eran propicias para el éxito de cualquier doctrina anarquista (28). El ideal del sistema federativo, defendido por el utopista francés, es lo más opuesto a la centralización, porque la autoridad central nunca puede prevalecer sobre las autoridades de las provincias, sino que es una función subordinada. Como era natural, la doctrina defendida por el catalán Pi y Margall y después por todo el movimiento regionalista, tuvo alguna aceptación popular, no solo por su marcado carácter social, sino porque en realidad representaba una revuelta contra el estado. Se juzgaba que la organización política española era artificial y se pedía una organización federal levemente ligada al estado español en que se agruparan los antiguos territorios que hablaban la lengua castellana.

Ya hemos dicho que el factor económico tuvo gran influencia en la gestación y en el desarrollo del problema catalán. La -

conducta de la burguesía catalana es prueba de esa afirmación que también reconoció Cánovas. No porque tuviera deseo de fomentar la industria sino con el fin de apaciguar a los repara-tistas, Cánovas y sus sucesores pensaban que la política de protección a la industria desarmaría al separatismo.

En 1892 el conflicto se hizo tan grave que casi se confundía con un franco separatismo. Es el año en que se presentan las Bases de Manresa. El gobierno central establece nuevas tarifas que protegen a la industria catalana. En este mismo años estalla en Barcelona la primera bomba que inicia una época de terrorismo, de huelgas y de caos. Al principio, no pareció reaccionar la burguesía de la región contra los desordenes, porque representaban un arma contra el poder central: mientras más patente fuera la incapacidad de éste poder para imponer el orden, más cerca estaban los catalanes de sus ideales. También fué un año de gran agitación, el 98, cada desastre nacional aumentaba los motivos de enemistad contra el gobierno central (29).

Al empezar el siglo actual el catalanismo estaba en franca rebeldía contra el Estado. Por decisión de la Lliga Regionalista, Cataluña no participó en las fiestas de coronación de Alfonso XIII. La fuerza del movimiento había sido puesta a prueba en las elecciones municipales de 1905 en que los regionalistas obtuvieron la mayoría de los puestos. Cataluña representaba el único foco de oposición contra la oligarquía. Esta fué la causa de que los republicanos fueran a buscar apoyo para la República entre los catalanes.

En 1906 Nicolás Salmerón fundó la Solidaridad Catalana con casi todos los partidos republicanos de esa provincia. Pero entre las clases populares no prosperaba el republicanismo y allí fué donde Alejandro Lerroux organizó, para servir a la oligarquía, la oposición a la Solidaridad. El proletariado catalán que había se-

guido a Pi y Margall, ahora era dirigido por Lerroux, lider radical y anticlerical. Durante varios años, solidarios y antisolidarios se disputaron el público de la región en un ambiente de guerra civil.

Los liberales de todo el país veían con simpatía el movimiento autonomista. En esto, como en el caso de los republicanos había oportunismo. Los partidos obreros también prestaban apoyo al regionalismo: los anarcosindicalistas veían en el federalismo una manera de atacar al estado, dividiendo su poder político; y el partido socialista - en esto como en otras cosas, impregnado de principios liberales -, se declaraba autonomista en su programa, haciendo una concesión a la burguesía de aquellas regiones.

Pero el movimiento catalán no llevaba una política muy consistente. Al principio, la Lliga Regionalista, pasaba por movimiento republicano, pero a partir de 1909 inició su acercamiento a la monarquía, y en 1911 uno de sus líderes confesaba abiertamente su apoyo a la monarquía.

Para 1912 la situación era muy grave, el catalanismo tenía apoyo en el parlamento y, sobre todo, el estado de anarquía que dominaba la provincia, obligaron al poder central a atender las pretenciones de la Lliga. El 25 de marzo de 1912 se inició en el congreso el estudio de la Ley de Mancomunidad, cuya discusión duraría dos largos años y ocuparía en ese tiempo toda la atención nacional.

En los años siguientes el conflicto continuó. La alta burguesía catalana terminó por reconciliarse totalmente con el poder central, pero el movimiento continuó, dirigido por los intelectuales y la pequeña burguesía organizada en nuevos partidos.

Aunque de menor importancia, creció parejamente el movimiento catalán, otro muy influido por él: el nacionalismo vascon

gado. Este regionalismo, cuyo desarrollo coincide con el de la gran industria vasca, tuvo también motivos semejantes y no dejó de ser un problema serio para el poder central.

En resumen: el movimiento catalán realizó dentro de sus fronteras regionales una considerable obra cultural y de buena administración pública. Pero en el aspecto político sus buenos efectos no trascendieron, como hubiera sido deseable, al resto de España. En realidad, era una región llamada a dirigir a España entera; y sólo se esforzó en desentenderse de ella en ruda lucha contra sus dos -- grandes enemigos: el latifundismo del sur y el proletariado de su propia región. Con replegarse a sus fronteras - dice Ramos Oliveira -, la burguesía catalana "privó a la transformación española de su más valioso instrumento constructivo, introdujo inextricable confusión en la vida pública nacional y consumió en una estéril batalla de cincuenta años, espléndidas energías del pueblo catalán y no pocas ajenas" (30).

7.- Además del regionalismo catalán que hizo que el republicanismo reaccionara en un cierto momento, hubo otros acontecimientos que actuaron como estímulos sobre los viejos republicanos. Uno de ellos fué la aparición del proletariado organizado, nuevo elemento en la política que complicó más los problemas de la nación pero que inyectó cierto ímpetu a toda la vida pública.

Desde mediados del siglo XIX existían en España organizaciones de trabajadores afiliadas a la Asociación Internacional de los Trabajadores, pero sus protestas siempre fueron desorganizadas y -- anárquicas. La primera República favoreció la organización de los -- obreros y la formación de agrupaciones profesionales, pero los gobiernos de la Restauración se opusieron. En 1872 Sagasta decretó la disolución de la Sección española de la Internacional. Sin embargo, el movimiento obrero continuó funcionando.

En los últimos años del siglo XIX se distinguen perfectamente las dos organizaciones obreras más poderosas: el Partido Socialista fundado en 1879 por Pablo Iglesias, que actúa sobre todo en Madrid, y la Federación de Trabajadores de la Región Española, movimiento anarco-sindicalista que tiene su fuerza sobre todo en Barcelona y en Sevilla. Las diferencias de estas dos importantes agrupaciones, nacen de las diferencias económicas de las regiones en que se encuentran extendidas. La atmósfera social de Castilla a principios de nuestro siglo, tiene, como dice Ramos Oliveira, "un clima económico templado": salvo Salamanca, la miseria de las gentes del campo no es tan aguda como en otras regiones españolas. Y en las ciudades, persiste por estos mismos años un régimen arcaico y patriarcal: no hay verdaderamente industria, los obreros trabajan en pequeños talleres en que tienen una relación directa con el patrón. Este artesanado resulta en realidad un aliado de la burguesía, porque como ella es oprimido por la aristocracia y por los grandes terratenientes. En las grandes naciones industriales - y en Cataluña -, este tipo de relación ha pasado a la historia.

Las condiciones son muy diversas en la Cataluña industrial y en la Andalucía agraria. El proletariado es tan explotado y tan falto de ilustración como en Castilla, pero aquí es más abundante, no tiene ninguna protección legal y tiene que luchar no sólo contra el latifundio, sino contra la gran industria. Los trabajadores españoles de las ciudades industriales reproducen en el siglo XX los conflictos que vivieron en el siglo anterior los obreros de las factorías inglesas y alemanas. Por eso las doctrinas anarco-sindicalistas se afirman en los centros industriales y en las regiones rurales de máxima miseria: en Cataluña, en las poblaciones industriales de Levante, en todo el campo andaluz, en Zaragoza y

en Galicia. De todos estos sitios, Cataluña y las Vascongadas son los lugares de mayores conflictos: sus industrias desarrolladas - las convierten en dos cuerpos extraños dentro de una nación agraria, que reciben el peonaje barato que arroja sobre ellas el campo miserable. En Cataluña, además, son mayores los desordenes desde 1892 porque la burguesía es también enemiga del orden y aprovecha la situación contra el poder central.

Pero el movimiento obrero crece y mejora en organización cada vez más, sobre todo en el Partido de Pablo Iglesias que en 1905 registra su primera victoria en las elecciones del Ayuntamiento de Madrid. Cinco años más tarde Iglesias es electo diputado. Para 1912 ya no se puede dejar de contar en la política nacional con los partidos obreros.

El vigor de estas organizaciones y su decidida acción política hace que las clases medias españolas vuelvan a la lucha. Los socialistas no buscaban confundir sus tareas con los partidos tradicionales, ni siquiera con los republicanos, pero la fuerza del régimen obligaba notablemente a estas coaliciones. El primer ensayo de coalición lo realizaron los socialistas al unirse con los republicanos. Estos últimos, según hemos dicho, no tenían fuerza social, eran un pequeño partido de burocratas, intelectuales, empleados modestos y pequeños comerciantes, es decir, gentes sin intereses reales en la economía del país, que por eso mismo podían moverse más agilmente en la política. De esta unión nació la Conjunción Republicano-Socialista en noviembre de 1909, una alianza contra Maura y Cierva. Al año siguiente, Lerroux y los radicales se separaron, cuando la Conjunción pensaba seriamente en derribar la monarquía. La alianza sobrevivió cuatro años a pesar de las diferencias entre los socialistas y los republicanos y de estos entre sí. Pero se disolvió porque a los republica

nos, que no habían hecho avance alguno en sus ideas y soñaban aún en la república de 1873, les pareció peligrosa en extremo la actividad de sus aliados. Por otra parte, Pablo Iglesias no podía substituir a los líderes de la República y convertirse en el director de todas clases enemigas de la oligarquía, que además, no veían claramente a su enemigo y lo confundían con la forma de gobierno. Iglesias debía organizar al proletariado, y esta tarea - la cumplió de manera ejemplar.

8.- Hay otros movimientos de las clases medias que no nacían de estímulos externos - como el catalanismo y el proletariado -, sino de la presencia de personalidades importantes que se situaban a su cabeza y procuran organizarlas y dirigir las. Este papel corresponde a la figura más importante de la política española de aquellos años, al extraordinario pensador que fué Joaquín Costa.

Costa fué el verdadero caudillo de las clases neutras españolas. Aunque inició mucho antes sus actividades de publicista, Costa no se presentó en la política nacional hasta 1896 en que aceptó su candidatura a las Cortes. En su campaña política proponía una serie de reformas sociales y administrativas de inmediata aplicación, entre las cuales se distinguían: las tendientes a proteger a obreros y campesinos - créditos, suspensión de ventas de bienes propios de los pueblos, seguro de vida, cajas de retiro y socorros mutuos -; pero sobre todo, las medidas de protección a los comerciantes - apertura de mercados extranjeros -. En general, pedía que se atendieran intensamente los intereses de las -- clases mercantiles. Para "europeizar" a España en lo económico, - decía Costa, había que crear aquella "nobleza de comercio" que llevó a cabo la revolución liberal en Europa.

La aspiración de Costa era crear un partido nacional que fuera órgano de la revolución de las clases medias contra la oli-

garquía. Era indispensable la unificación de las clases neu-
 el fomento de la producción y la enseñanza - "escuela y despon--
 sa" -, para "contener el movimiento de retroceso y africaniza --
 ción, absoluta y relativa, que nos arrastra cada vez más lejos -
 fuera de la órbita en que gira y se desenvuelve la civilización
 europea; llevar a cabo una total refundición del Estado español,
 sobre el patrón europeo que nos ha dado hecho la historia y a cu
 yo empuje hemos sucumbido, ..." (31). La política que España neces
 sitaba, según Costa y era una "política quirúrgica", de acción in
 mediata y realizada por un poder ejecutivo fuerte y enérgico. Con
 esto se oponía a los republicanos que seguían en espera de evolu
 ciones lentas como si vivieran en un régimen normal.

Las clases neutras, que no eran republicanas ni monárquicas en los días de Costa, simpatizaban con él, pero no era fácil -
 organizarlas: eran clases débiles y desordenadas en la mayor parte
 de España, y en las regiones en que tenían algún poder, esta
 ban entusiasmadas con el regionalismo. Además, Costa estaba impo
 sibilitado para tan grande tarea, no tenía la salud suficiente y
 no pudo encontrar hombres que la llevaran a cabo en su lugar. No
 eran muchos los que se atrevían a colaborar con él: cuando Costa
 abrió una información sobre Oligarquía y Caciquismo, por media
 ción del Ateneo de Madrid, no tuvo la resonancia que esperaba.

Sin embargo, la presencia de Costa en la política espa
 ñola fué muy importante. La oligarquía lo invitó a colaborar --
 siempre que compartiera el poder con Canazo, pero Costa rechazó
 la oferta. Para defender su programa, Costa fundó la Cámara Agri
 cola del Alto Aragón y organizó la Liga de Contribuyentes de Ri
 bagorza. En febrero de 1898 la Asamblea de Zaragoza apoyó aquel
 programa y nació entonces la Liga Nacional de Productores. Dos
 años más tarde viendo que podía formar el partido que proyecta
 ba, Costa se hizo republicano para llevar su criterio a la --

Unión Republicana. Pero en 1904, convencido de que el viejo partido no podía hacer nada y agobiado por la enfermedad, se retiró a Graus, donde murió algunos años des ués.

El intento de Costa no es el único que las desorganizadas clases medias realizan para enfrentarse a la oligarquía. A estos movimientos sin fuerte apoyo popular pertenece también el de organización del Partido Reformista, por el líder asturiano - Melquiades Alvarez. Este partido recogía la doctrina política de los hombres de la Institución Libre de Enseñanza, especialmente la de Gumersindo de Azcárate.

El Partido Reformista renunciaba desde un principio a la revolución y se declaraba evolutivo. Su propósito era reunir a todos los elementos de la clase media que no formaban parte del grupo republicano. Desde su formación tuvo la adhesión de las -- clases mercantiles y entre sus filas había personalidades distinguidas -- Zulueta, Azafia, Pedregal --, pero tampoco tuvo fuerza suficiente para enfrentarse al régimen y acabó por aproximarse a los liberales monárquicos.

No podemos dejar de mencionar otra organización política, o más bien, pedagógico-social, como querían sus fundadores, que representa un esfuerzo más de las clases medias por intervenir -- activamente en la política nacional: La Liga de Educación Política Española que inicia sus actividades el 25 de marzo de 1914 en el Teatro de la Comedia de Madrid, con una conferencia de José -- Ortega y Gasset (32). La liga nació en contacto momentáneo con -- el Partido Reformista, del que se apartó cuando éste inició su -- aproximación a los liberales monárquicos.

Las actividades de esta organización quedan fuera del período histórico en que transcurren las "Necesidades" de Ortega, pero el hacer alusión a ellas es indispensable para dibujar la fisono

mía de la época, y para esto nada nos es más útil que la conferencia de Ortega y el Prospecto de la Liga, escrito por él mismo.

Importa sobre todo saber a quienes se pretende agrupar en el nuevo organismo, qué tareas y qué ideales se les proponen.

Ortega habla en nombre de un grupo de jóvenes intelectuales españoles de la clase media, que no son políticos de profesión, no son republicanos ni monárquicos, pero están dispuestos a intervenir en la vida pública, dentro de la monarquía e incluso en provecho de ella, pero sin inscribirse en los partidos tradicionales (33).

Y bien, este grupo de intelectuales no se dirige ni a través de las palabras de Ortega ni en el Prospecto, a toda la nación española, sino a una parte bien determinada de ella: a las clases medias, a los comerciantes, a los industriales y a quienes ejercen las profesiones liberales. A todos aquellos que se dedican a esas actividades en todo el territorio español y que a pesar de ser "los hombres mejores de cada capital", se hallan "prisioneros del gravamen terrible de la España oficial, más pesado en provincias que en Madrid" (34). Además, este llamado a las clases medias se hace en un momento decisivo, porque los fundadores de la Liga -Ortega al menos,- piensan que asisten al fin de la crisis de la Restauración aunque se den cuenta que aún dominan la vida política los hombres de la Restauración y frente a ellos sólo se encuentran como fuerzas nuevas, el partido socialista y el movimiento sindical (35).

Los miembros de la Liga quieren agrupar a los mejores hombres de las clases medias y proponerles una tarea específica: el estudio al detalle de la vida española, la elaboración de proyectos de solución a las cuestiones técnicas, administrativas, agrícolas, pedagógicas, etc., hasta poseer "un almacén de hechos españoles que sirva de cimiento para mejoras reales y de arse-

nal para la crítica y la propaganda". Y luego, hacer penetrar en las masas esas convicciones mediante la propaganda (36). Así que la actuación del grupo ha de tener dos dimensiones: primero, hacer eficaz la máquina del Estado; y segundo: estructurar y amagar la vida nacional en lo que es independiente del Estado (37). Lo primero es lo que puede obtenerse con la crítica, y lo segundo, seguramente con la propaganda.

Debemos subrayar que de lo que se trata es de dirigir la nación española, no tanto al Gobierno, sino a la sociedad misma. Es esta sociedad la que hay que estructurar de una cierta manera. La tarea queda a cargo de las clases medias, que son las únicas que, por a sus actividades, están más obligadas a "tener una idea serena y grave de los problemas nacionales", según dice Ortega.

Pero ¿y las clases populares? ¿Lo que Ortega llama las masas, qué papel desempeñan en esta empresa? Las manifestaciones de simpatía —no sin reservas— para el movimiento sindical y el partido socialista, nos advierten que Ortega no ve en ellos a unos enemigos, pero tampoco a unos aliados. Esto revela con claridad la difícil situación de la clase media: por una parte coincide con los obreros en cuanto que son también una clase social a quien la oligarquía ha excluido del poder y ha combatido; pero por otra parte, siente que poligran sus intereses ante las actitudes francamente revolucionarias. La clase media puede estar al lado de los obreros, contra la oligarquía, pero no puede participar en sus luchas (38). Porque las clases neutras, y la nueva agrupación que las representa, no renuncian a tratar con las masas, sino que pretenden operar sobre ellas, dirigir las. "Para nosotros —dice Ortega—, por tanto, es lo primero fomentar la or-

organización de una minoría encargada de la educación política de las masas" (39).

Para terminar, Ortega señala como lema de la Liga: "liberalismo y nacionalización" (40). Se trata, por tanto, del tradicional liberalismo español del siglo XIX, con la idea de progreso como tesis central, al que, naturalmente, no añade nada — el nacionalismo, aunque el joven político insistiera en ésto como en una novedad. Como tampoco añade nada el laicismo, aunque Ortega vea aquí una novedad mayor.

En cuanto al rechazo de los principios individualistas — para la solución de ciertos problemas, lo que piensa Ortega efectivamente es que las soluciones deben apoyarse en el interés nacional y no en el de un solo grupo social o un conjunto de individuos (41). Como piensa hacerlo, por ejemplo, la clase media a través de la Liga: se trata de dirigir la sociedad entera sin salirse del régimen de derecho y según los intereses nacionales. Porque la Justicia y España son los únicos ideales que están sobre la Monarquía.

Con lo que hemos visto es suficiente para localizar a Ortega y a su organización, dentro de las corrientes sociales y de las tradiciones políticas españolas. Era indispensable señalar los rasgos más salientes del marco histórico en que actúa — el joven pensador durante su juventud.

II.- LA VIDA CULTURAL.

9.- Ahora debemos completar aquella imagen histórica — con algunos informes sobre la educación, la ciencia y la cultura. Este aspecto tiene singular gravedad no sólo porque tales actividades representan la ocupación profesional de Ortega, sino porque una buena parte de los pensadores de la época — Ortega

entre sílos-, están de acuerdo en señalar las condiciones cultu-
rales, educativas y científicas en España, como las determinan-
tes del atraso y de la deficiencia de todas las otras activida-
des de la nación, de la llamada "Secundencia de España".

Cuando los pueblos europeos -Inglaterra y Francia a la
cabeza-, superaron la crisis del Renacimiento apoyados en las
ciencias físicas y en el nuevo pensamiento filosófico, España
siguió otra ruta. Precisamente entonces, la tradición española-
sufrió una grave desviación, notable en todos los aspectos de -
su vida cultural, pero sobre todo en el pensamiento, que pasó -
de ser, abierto, liberal y generoso a un dogmatismo cerrado y -
cervero. Desde el pensamiento teológico hasta la organización po-
lítica, toda la vida española se unifica, se encierra en sí mis-
ma y se aferra apegada, en defender la integridad de la fe cató-
lica y en vivir tan sólo de la propia tradición. Y la tradición
cuando carente de estímulos ajenos se orienta por un camino de -
secundencia.

Mientras las otras naciones se inician en el formidable
movimiento filosófico y científico que crea la cultura moderna,
España empieza a perder su poder de asimilar las nuevas ideas.
Y en esto llega al extremo, que en pleno siglo XVIII, la Uni-
versidad de Salamanca prohíbe la enseñanza de la Física matemá-
tica y de las doctrinas de Galileo, por considerarlas peligro-
sas (42). Es interesante recordar el hecho que, si bien la Mirra de
que España durante la Edad Media, había sido una generosa
atención a todas las corrientes del espíritu, que a través-
de ella penetraron a Europa las culturas de los árabes y de los
judíos, y con ellas las grandes estructuras del pensamiento gre-
co-romano (43).



Pero precisamente cuando Europa, gracias al influjo de Italia y España, se abre al mundo, España adopta la actitud de aislamiento de que venimos hablando. Como no participa España en la nueva organización social, no toma parte tampoco en la elaboración de sus nuevas formas culturales. La monarquía española en los siglos XVI y XVII había ido destruyendo con su absoluto poder todas las fuerzas que hubieran sido capaces de transformar la sociedad. De esta manera, una sociedad estacionaria prestaba apoyo a la uniformidad del Estado, y era natural que no escapara a esta situación, ni la vida universitaria ni las conciencias.

Desde que España inicia esta dirección en su historia, algunos de sus hombres más notables se oponen a ella y denuncian el peligro: "Después inicia la gloriosa serie. Señalado en el siglo XVIII, Laura en el siglo XIX, nos ofrecen, acaso, los más destacados ejemplos de la indignación incoherente, de la crítica implacable. Todo ello descansa en la actitud exasperada de los hombres de la generación del 98" (41).

En plena grandezca de España se inició su decadencia, y con ella, lo que Góngora ha llamado "el pensamiento de la decadencia". Frente al pensamiento anterior —el "de la grandezca"—, — que era por excelencia un tratado de objetos trascendentes, el pensamiento de la decadencia convierte en objeto predilecto y exclusivo, la causa misma, y justamente sin ninguna referencia trascendente. Mejor su objeto, que ha recibido tal nombre este pensamiento, y lo porque los pensadores mismos sean — en ningún sentido trascendentes, ni siquiera en el de aceptar como definitiva la decadencia de España y de sus colonias.

Desde Balzac, que inicia propiamente la edad contempo-

rón del pensamiento en España, el tema de los pensadores positivistas -nos dice Goss-, en con resolución, con monotonía y volumen notorios, el de las causas de la decadencia y de los congruentes remedios. Aunque con alguna notable excepción, todo ese pensamiento está de acuerdo en presentar como causa de la decadencia: "el aislamiento cerrado España a la modernidad, fundamentalmente a la ciencia moderna, y congruentemente busca el remedio en el abrirse a la modernidad, empezando por la importación de la ciencia: lo que vino a llamarse la "europeización" de España" (45).

Dentro de esta tradición intelectual es donde debe colocarse la figura de Ortega para quien, según veremos, la decadencia de España es el tema central de sus preocupaciones juveniles. Pero ahora, pasemos a otro asunto.

10.- La educación en España, en la época moderna, no ha estado a la altura de los otros países europeos. Los ideales liberales de la educación popular, pública, obligatoria y gratuita no fueron cumplidos nunca a pesar de la labor de las sociedades económicas de Amigos del País, y de las prédicas de Campomanes y de Jovellanos en los últimos años del siglo XVIII (46).

Los esfuerzos fueron, sin embargo, constantes. En la época de Carlos IV, la educación elemental fué notablemente favorecida y se aceptaron nuevos métodos educativos a través de dos instituciones de vida efímera: el Real Instituto Militar Pestalozziano y el Seminario de Santander, suprimidos en 1808 por la inestabilidad de las circunstancias políticas. Se trató de reanudar esa tarea en 1812: la constitución de ese año dedica un capítulo entero a la enseñanza y dispone que se establezcan escuelas de primeras letras en todo el reino, calculando su pro-

grama. La junta que entonces se creó para organizar los trabajos en el breve gobierno de los liberales, fué presidida por el poeta Manuel José Quintana que presentó dos años más tarde un famoso informe —inspirado en Condorcet—, en que se fundaron después otros intentos de reformas educativas y algunas escuelas de co te vi da. La vuelta de los liberales al poder en 1834 inicia una nueva etapa de reformas: por primera vez se establecen en España las escuelas normales y se ordena la elaboración de una est dística general de instrucción primaria. En los años siguientes se dictan leyes que mandan la enseñanza elemental como obligat o ria y que, naturalmente, son imposibles de cumplir (47).

Al terminar el siglo XIX, la legislación española sobre educación elemental, era en muchos aspectos análoga a la de — otros países: la enseñanza era obligatoria y gratuita. Pero entre la legislación y la realidad había gran distancia. No había escuelas en número suficiente; los edificios escolares eran in ad ecu ados y escasos; las escuelas normales eran mediocres e ine fic aces y el número de maestros, además de ser insignificante, no podía realizar ninguna labor pedagógica positiva por su insu ficiente pre paración, su remuneración miserable y su condición de estar sometidos a todas las coacciones del poder político.— Las consecuencias de todo esto eran las alarmantes cifras del an alf abetismo (48). La enseñanza obligatoria que mandaban las leyes desde 1857 era, pues, un mito.

Decía Cassio en 1899 que más de dos millones y medio de niños españoles no asistían a las escuelas elementales por falta de locales y de maestros (49). En ese mismo año se dió el caso extraordinario de que, a causa del abandono económico en que el estado tenía a los maestros, se registrara una notable disminución de la población escolar en las escuelas norma-

les. Este hecho originó la absurda propuesta del gobierno de salir al paso de la dificultad suprimiendo escuelas normales(50).

Frete a esta situación, los esfuerzos de los krausistas no fueron inútiles, pero sus efectos en la reforma educativa sólo se hicieron sentir ya avanzado el siglo XX, prácticamente hasta la Segunda República.

II.- La enseñanza media no pasaba por menores dificultades. En Europa nunca se perdió la tradición de las facultades medievales y de los Colegios de Humanidades del Renacimiento, y la enseñanza media, dirigida a la formación general del individuo y a la preparación suficiente para las actividades profesionales y estudios posteriores especializados, fué preferentemente atendida en todo momento, como que representaba un factor decisivo en la educación de la clase burguesa. Pero en España no sólo se perdió la tradición de los antiguos colegios, sino que la enseñanza media permaneció siempre abandonada. Las reformas de Carlos III en el siglo XVIII no la alcanzaron, si bien debe reconocerse que hicieron penetrar en ella el espíritu ilustrado.

En el siglo XIX apenas quedaban restos de los antiguos colegios humanistas en los abandonados institutos oficiales y en unos cuantos privados que aún guardaban prestigio: el gobierno de la Restauración se abió con ellos. En primer lugar, permitió el gobierno, contra las prescripciones expresas de la Constitución, la entrada al país de las congregaciones religiosas que expulsó de Francia la Tercera República y las autorizó sin limitación alguna para el ejercicio de la enseñanza media. Estas órdenes y las antiguas españolas —especialmente la Compañía de Jesús—, fueron reenseñándose, con el apoyo del gobierno, de la segunda enseñanza. Al lado de las nuevas escuelas, el --

Estado mantenía Institutos en las capitales de provincia y en algunas otras poblaciones, Institutos que por su número y sus condiciones eran insuficientes (51).

En realidad, el Estado no tenía interés en guardar para sí la segunda enseñanza y la entregaba a las órdenes religiosas, consociando a los Institutos oficiales en esa precaria situación, sólo para satisfacer a una parte de la opinión pública estableciendo un control de la enseñanza privada, bien que ficticio e ineficaz: los Institutos oficiales monopolizaban la función examinadora. Ante ellos acudían todos los alumnos de las escuelas públicas y privadas para cumplir con un sistema sumario de exámenes "rápidos y crudos", que era la única garantía para obtener el grado (52).

En lugar de estos dos grupos de instituciones se encargaba toda la educación media, porque los antiguos colegios privados no podían resistir la competencia de los nuevos colegios de las órdenes religiosas. Y no eran éstos todos los defectos de la segunda enseñanza: los programas consistían en una serie de asignaturas sueltas, estudiadas solamente durante un año cada una; las lecciones o explicaciones duraban una hora y se hacían en locales inadecuados en forma de conferencia, sin que entre alumno y maestro se diera mayor relación fuera de la hora de clase; el alumno estaba obligado a un aprendizaje de memoria sobre voluminosos libros de texto. En resumen, la enseñanza media era en general, bastante mala y no obedecía a ninguna de las exigencias de la pedagogía moderna. "Difícil dice Nizan", es llegar a mayor perfección en el fomento, el cultivo y la organización de la mediocridad típica. Es una organización sin fe ni esperanza, se divide incluso los restos-

del tesoro máspreciado: no hay verdadera enseñanza religiosa; todo se reduce al cumplimiento formulario de preceptos externos. Se pierde "por inútil", la gloriosa tradición de la enseñanza greco-latina" (53).

Ya se comprende que los Institutos oficiales absorbían la totalidad de los estudiantes de las clases inferiores, en tanto que las escuelas privadas reunían a los estudiantes de las más acomodadas, las clases territoriales y la burguesía. Es decir, el elemento humano que ocuparía la dirección de las industrias y de la banca, las profesiones liberales y la burocracia, era educada de la manera que hemos visto; a nadie podía extrañar que resultara frívolo y exento de ideales, apoyado en tópicos aceptados sin crítica y en recetas de conducta obedecidas sin convicción.

12.- De la educación superior se pueden decir cosas semejantes. La decadencia de las universidades españolas es completa, aunque siempre es posible encontrar, en los siglos XVIII y XIX, individuos aislados que practican un esfuerzo constante por renovarlas.

Con el siglo XVIII empieza en España la influencia de la cultura francesa, favorecida por la monarquía de los borbones. La ilustración logra algunos avances fuera de las universidades -que permanecen cerradas a toda novedad-, y se crean archivos, academias, observatorios y bibliotecas con el apoyo decidido de los reyes, de grandes personalidades como Feijóo y de las Sociedades Económicas de Amigos del País. Carlos III realizó en 1771 la reforma de los Colegios, y si bien acabó con la autonomía de los centros superiores de enseñanza y los uniformó y reglamentó con exceso, también es verdad que hizo entrar en ---

ellos el espíritu ilustrado que entonces defendían incluso los nobles y los clérigos. Pero al morir Carlos III sus reformas y sus proyectos universitarios quedaron olvidados y los viejos vicios renacieron en las abandonadas universidades al empezar el siglo XIX (54).

En el siglo XIX, las universidades sufren graves daños y de hecho suspenden sus actividades académicas durante la guerra contra Napoleón. Después, bajo Fernando VII continúan en -- completo abandono. Pero a la vuelta de los liberales al poder, -- se inician nuevas reformas y en 1822 se crea la Universidad Central de Madrid, y un año después se restablece la de Alcalá. -- Mas este intento resulta frustrado nuevamente con el regreso de Fernando VII que implanta en 1824 el plan de Calomarde --en substitución del de Quintana--, que establece la centralización y la completa uniformidad de la enseñanza, privando a las universidades de su escasa autonomía. Bajo pretexto del temor a los disturbios de los liberales, se suspendió la enseñanza en las universidades en 1830. Y algunos años después el comienzo de las -- guerras carlistas es ocasión para nuevos disturbios, separación y destierro de profesores. Con estos disturbios coinciden los -- ensayos de organización de la enseñanza superior que se realizan durante la dictadura de Narváez y que no representan una reforma, sino simplemente una codificación burocrática del sistema ya existente (55).

Esta Ley de Instrucción Pública de 1857, que abarca todos los grados de la educación es, con algunas reformas posteriores a 1869, la ley que conforma la universidad española hasta los primeros años del siglo presente. De hecho, entrañaba -- una cierta protección a las universidades y autorizaba su se-

hacia
 cularización, aunque algunas concesiones a las autoridades eclesiásticas, pero convertía a todos los centros de enseñanza superior en corporaciones al servicio del Estado que podía intervenir en su régimen interno e incluso en los asuntos pedagógicos y tratar al profesorado como a empleados de Instrucción Pública". "Un sistema minucioso de reglamentos -dice Xiró-, impide a profesores y alumnos toda iniciativa personal. No existe espíritu corporativo ni posibilidad alguna de investigación científica.- Los centros universitarios no son otra cosa que oficinas públicas al servicio de la administración" (56). Y, naturalmente, no escapaban estas escuelas a los vicios que padecían las de segunda enseñanza: el sistema de exámenes; la rutinaria explicación de programas completos y siempre iguales; la pésima remuneración de los profesores que les impedía consagrarse a la cátedra que venía a ser en ellos una actividad secundaria; y los malos resultados pedagógicos que, por ejemplo tratándose de la enseñanza de las lenguas eran patentes: de las clásicas, apenas se alcanzaba el dominio de lo elemental, y las modernas estaban cuidadosamente excluidas de toda carrera universitaria.

Sin embargo, a mediados del siglo XIX se inicia un movimiento renovador en las universidades de Madrid, Barcelona y --- Oviedo. Las universidades siguen siendo centros burocráticos carentes de fuerza creadora, pero en ellos están ahora algunas personalidades eminentes: Sanz del Río, Ciner de los Ríos, Unamuno, Milá y Fontanals, Lloréns, Bergues de las Casas y Leopoldo Alas.

Además de las escuelas superiores, debemos mencionar a --- una de los centros de cultura que funcionaban en las ciudades españolas más importantes: el Ateneo de Madrid. Este centro, se --- fundó el 14 de Mayo de 1820 con sentido francamente liberal. En

1823 lo clausuró la reacción absolutista pero los progresistas lo abrieron nuevamente en 1835 con el nombre de Ateneo Científico y Literario de Madrid. A este sitio, que conservó en todo momento - el espíritu de tolerancia y de respeto al pensamiento libre (57), concurrían los hombres más distinguidos de la política y de las - letras, además de los que aspiraban a serlo. En la tribuna del - Ateneo "no menos resonante que la parlamentaria, más respetada - por el poder en épocas de represión, y siempre por el público" -- según dice Maura Gamazo, se adiestraban los oradores que habían - de intervenir después en el foro y en las Cortes (58). A esta tri - buna fué también el joven Ortega y Gasset con sus primeras confe - rencias políticas.

13.- En el último volumen de su Historia de los Heterodoxos españoles, ha escrito Menéndez Pelayo: "Rota la tradición científica española desde los últimos años del siglo XVIII, nada más pobre y desmedrado que la enseñanza filosófica en la primera mitad de -- nuestro siglo. Ni vestigio ni sombra de originalidad, no ya en las ideas, que ésta rara vez se alcanza, sino en el método, en la expo - sición, en la manera de asimilarnos lo extraño. No se imitaba ni - se remedaba; se traducían servilmente, diciéndolo o sin decirlo, y - ni siquiera se traducían las obras maestras, sino los más flacos y desacreditados manuales. Como único resto de lo antiguo, vegetaba - en algunos Seminarios la escolástica; pero sólo por excepción daba de sí alguna obra profunda y notable..." (59).

Lo que se imitaba más o menos de cerca era el movimiento - filosófico francés: el eclecticismo de Laromiguiere, Collard y Vic - tor Cousin. Este pensamiento dominó en los centros oficiales de en - señanza hasta la llegada de las doctrinas de Krause. Pero dominó - sobre todo entre las gentes ocupadas de temas morales y políticos,

entre los políticos y los periodistas, entre los cuales Menéndez-Pelayo distingue a el "primer" Donoso Cortés, el ecléctico anterior a 1848.

Salvo las actividades del pequeño círculo de estudiosos catalanes, del que más adelante diremos dos palabras, la actividad filosófica en España se reducía al trabajo de los eclécticos. Los idealistas alemanes tuvieron siempre muy aislados y muy poco influyentes defensores -hasta el advenimiento del Krausismo.

En las últimas semanas del gobierno del general Espartero, antes de la sublevación de Narváez, la Caceta de Madrid del 16 de Junio de 1843, publicó un decreto nombrando a Julián Sanz del Río profesor interino de la Facultad de Filosofía de la Universidad Central, con obligación de pasar dos años en las universidades alemanas para ampliar sus conocimientos. Antes de este decreto había aparecido otro, firmado por el mismo ministro de Fomento, Gómez de la Serna, que reformaba la enseñanza filosófica y creaba nuevas cátedras en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Madrid. -- Sanz del Río era el primer becario que salía de España para ampliar estudios, desde el siglo de oro (60).

Dos años después vuelve a España Sanz del Río, pero sólo -- hasta 1854 ocupa su cátedra de la Universidad y empieza la enseñanza de una filosofía -la de Krause-, que por sus aspectos religiosos (61), morales y prácticos, encaja perfectamente en la tradición hispana y se muestra apta -según el nuevo maestro-, para suscitar el espíritu de cooperación entre sus compatriotas, organizar todas sus actividades con un sentido religioso y emprender la reforma de la vida española, la reconstrucción de España. Los nueve años transcurridos entre la vuelta de Alemania y su ingreso en la Universidad, -- los pasa Sanz del Río en el pueblo de Illescas, entregado al estu

dio. De allí va a Madrid periódicamente y se reúne con un pequeño grupo de amigos que habían de formar más tarde el círculo filosófico de los krausistas. Más tarde, asisten a su cátedra, además de los alumnos ordinarios, un grupo de personas maduras, amigos del maestro, que ya tienen nombre en el mundo de las letras: Fernando de Castro, Emilio Castelar, Nicolás Calmerón, Francisco Giner de los Ríos y otros. El impacto de este grupo en la política y en la vida intelectual fué formidable y provocó tan fuertes --- muestras de adhesión como de reprobación. Su huella en la cultura española es notable y su mayor influjo corresponde a los años de 1860 a 1870, sin que esto quiera decir que los años posteriores no representen una continuación del mismo movimiento.

El Krausismo no fué solamente un intento de reforma filosófica, sino sobre todo de reforma pedagógica, religiosa y social. Pierre Jobit distingue claramente dos fases del krausismo español: la primera se caracteriza por poseer un sistema filosófico muy preciso aceptado por todo un grupo de discípulos de Canz del Río; la segunda fase se caracteriza tan sólo por ciertas maneras comunes de considerar los grandes problemas filosóficos y sociales, y se inicia precisamente a la muerte del maestro (62). Es en este ~~grupo~~ segundo sentido como el Krausismo tiene una vida más larga y da mejores muestras de verdadera vitalidad.

Jobit caracteriza esa manera común de considerar los problemas como una actitud que se define por estas cualidades: espíritu de armonía, culto de la ciencia y moralismo (63). Esta última cualidad es muy importante en todos los hombres del movimiento, --- muy afectos no solo a estudiar cuestiones morales y prácticas, sino a llevar una vida austera, rígida, de un cierto puritanismo. Es esto lo que Menéndez Pelayo quiso ridiculizar en las famosas --

páginas de su Historia de los Heterodoxos (64).

Todos los krausistas -desde Sanz hasta Cossío-, estaban -dominados por una convicción: el problema de España es un problema educativo. Es preciso, por tanto, educar al hombre en la política, en el respeto al derecho, en la filosofía y en la ciencia. Pronto adquirió este grupo notoriedad y los periódicos reaccionarios empezaron a señalar el peligro que representaban las pacíficas y mesuradas ideas de Sanz del Río, para el Estado de la Restauración y para la Iglesia (65). En 1867 el maestro Sanz del Río y sus discípulos fueron separados de sus cátedras (66).

El gobierno provisional de 1868 restituyó a los krausistas en sus cátedras. En estos años, su presencia en la Universidad se hizo notar. No puede decirse que el Rector, Fernando de -- Castro, hiciera una reforma radical, pero sí que pudo sacudir la indolencia y hacer penetrar en la vieja institución la saludable influencia renovadora que los krausistas imponían en toda la vida intelectual del país (67). Pero el período de renovación universitaria duró poco tiempo. En 1875 Cánovas llevó al Marqués de Crovia al Ministerio de Fomento, la Universidad volvió a su inactividad y los krausistas ^{fueron} separados de sus cátedras y encarcelados (68).

Giner de los Ríos, Manuel B. Cossío, Salmerón, Azcárate, Joaquín Costa, Montero Ríos, Moret y otros profesores separados -de la Universidad, fundaron en 1876 la Institución Libre de Enseñanza. Este organismo, nacido con la idea de promover una renovación total de la educación española, era una escuela completa, desde el jardín de niños hasta la Universidad y, según sus estatutos, -era una institución privada ajena a los partidos políticos y a todo espíritu de carácter confesional. Sin embargo, no puede decirse que estuviera completamente apartada de la lucha cotidiana, sino-

que procedía con métodos especiales: la influencia en cada -- uno de los españoles por medio de la educación. Además de que muchas personalidades ligadas a la Institución por diversas razones, habían de consagrarse a la vida política. Baste recordar los nombres de Costa, Salmerón, Azcárate y Besteiro. Pero Giner de los Ríos, el fundador del centro educativo, nunca -- formó parte de ningún partido político, aunque fué amigo e incluso consejero de algunos hombres políticos, era enemigo de toda violencia, no aceptaba en nada soluciones revolucionarias y estaba convencido de que la educación era la única labor que salvaría a España de sus males seculares.

Si al principio resultó escandaloso que la Institución proclamara la grave situación de la educación nacional, poco después, la autoridad ganada con el ejemplo, la experiencia y los conocimientos sobre asuntos educativos, hizo que aquel organismo privado fuera teniendo influjo en las esferas oficiales. A partir de 1881 ningún gobierno prescinde totalmente de las ideas de los hombres de la Institución, algunos de los -- cuales --Gossio por ejemplo--, se convierten en consultores e -- informadores imprescindibles para el Estado y los particulares, en todo lo relacionado con educación. Algunos ejemplos -- de ese influjo nos muestran hasta qué grado fué efectivo y saludable: en 1881 el Ministro Alvareda declaró la neutralidad política y religiosa de la Universidad y estableció la libertad de cátedra; en 1882 se creó el Museo Pedagógico; en 1886 se intentó crear el Ministerio de Instrucción Pública, pero -- no se logró el propósito hasta 1901; en 1882 se iniciaron las colonias de vacaciones y otras notables reformas para la educación elemental; en 1892 se iniciaron las asambleas y expo-

siciones escolares; en 1899 se fundaron la Escuela Superior del Magisterio y el Seminario de Pedagogía de Barcelona; en 1907 nació la Junta de Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, y más tarde, las fundaciones de la Junta.

De todas estas instituciones, el Museo Pedagógico y la Junta dieron tales resultados en la educación que es indispensable decir algo de ellas. El Museo Pedagógico empezó a funcionar prácticamente en los últimos meses de 1883 cuando Cassio ganó en oposiciones la dirección. Según su director, el Museo "es un centro para coadyuvar del modo más enérgico y eficaz posible a la reforma de nuestra enseñanza en sus varias esferas: desde el cultivo de la Pedagogía y las ciencias que le sirven de base, a la organización exterior; desde los métodos de educación, al material y al mobiliario. Tres funciones se distinguen en este fin general: 1a., promover y verificar por sí mismo aquellos estudios que puedan contribuir a esclarecer los problemas propios de su instituto; 2a., ofrecer en su biblioteca y en sus colecciones medios adecuados para extender la cultura pedagógica; 3a., dar a conocer los resultados de sus trabajos..." (69).

Y el Museo cumplió sus funciones con plenitud llegando a convertirse en uno de los focos más activos en todos los órdenes de la cultura española, en un verdadero "centro europeo", - según lo llama Adolfo Posada, por donde penetraron a España todos los adelantos que en el orden de la enseñanza se realizaron en otros países. Todo ello "a pesar" del subsidio escandalosamente bajo con que el gobierno ayudaba al Museo. (70).

En los salones del Museo se impartían además cursos sobre materias pedagógicas y algunas otras de las carreras de la Universidad. Ortega y Gasset enseñó en esos locales todo el ---

tiempo que la Universidad estuvo en su viejo edificio de San --
Bernardo.

En la creación de la Junta de Ampliación de Estudios --
también intervinieron los hombres de la Institución, sobre todo
José Castillejo que trabajó en ella como secretario. El primer-
presidente de la Junta fué Santiago Ramón y Cajal que había vuel-
to de Alemania reclamando una reforma total de las universida-
des españolas en su organización y funcionamiento; la intervención
del sabio investigador en la Junta señala uno de los momentos en
que sus planes tomaron contacto con los de los krausistas.

Las funciones a cargo de la Junta, según las señalaba el-
Real Decreto al constituirse, eran el servicio de ampliación de-
estudios fuera de España; las delegaciones en congresos científi-
cos; el servicio de información extranjera y relaciones interna-
cionales en materia de enseñanza; el fomento de los trabajos de-
investigación científica y la protección de las instituciones de
enseñanza superior (71). Hasta 1910 la Junta realizó prácticamen-
te la primera de sus actividades enviando estudiantes y profesores
al extranjero (72); pero a partir de esta fecha, Castillejo-
consiguó que el gobierno autorizara la creación de institucio-
nes científicas en que pudieran emplearse los servicios de los -
pensionados que al volver del extranjero se dedicaran a la inves-
tigación científica. Entonces se crearon, El Centro de Estudios-
Históricos; el Instituto de Física y Química; el Instituto Cajal
de Histología; el Seminario de Matemáticas y las Comisiones de -
Paleontología y Prehistoria. Los nuevos organismos eran en España
algo totalmente nuevo y fueron recibidos con hostilidad por las-
viejas universidades que nunca habían pensado en realizar traba-
jos de investigación científica. Junta creó además, el Institu-
to-Escuela de Madrid, patrocinó la reorganización del Museo de-

Historia Natural de la misma ciudad por Ignacio Bolívar y fundó en 1910 la Residencia de Estudiantes.

Las fundaciones de la Junta crecieron rápidamente, a veces patrocinadas por los ministros, a veces combatidas. Para 1914 la obra de la Institución Libre de Enseñanza sobre la vida pública española y sobre sus organismos educativos era considerable.

La colaboración de Ortega y Gasset en esta grande obra educativa empieza con la creación de la Residencia de Estudiantes en 1910 y continúa dos años más tarde en la edición de Filosofía del Centro de Estudios Históricos. Ortega no formó parte inicialmente de los círculos krausistas y hasta su marcha a Alemania no parece que hubiera tomado contacto directo con ellos, pero a su vuelta, dice Xirató, "oyó sin embargo bajo la irresistible atracción de aquellos hombres y mantuvo constantemente una actitud de cordialidad y de reverencia ante Giner y Cossío. Aspiraba incluso a continuar su obra aunque en otro plano" (73). Y en los escritos de Ortega, sobre todo en los de Juventud se puede hallar testimonio de esta actitud cordial y respetuosa hacia el krausismo, principalmente hacia Sanz del Río sobre quien proyectó escribir un libro: El Pensador de Illescas (74).

Ortega asistió al nacimiento de la Residencia de Estudiantes como Vocal del Patronato, y siempre sostuvo con ese centro que editó su primer libro, "una larga e ininterrumpida colaboración", según afirma Alberto Jiménez (75). Por esto es importante recordar lo que quería realizar la Residencia, según un folleto informativo impreso en 1914 y escrito por el mismo Alberto Jiménez, director de ese Centro desde su fundación: "La residencia —dice el folleto— es una asociación de —

estudiantes españoles que cree, como cree en la vida misma, en una futura y alta misión espiritual de España y que pretende - contribuir a formar en su seno, por mutua excitación, el estudiante rico en virtudes públicas y ciudadanas, capaz de cumplir dignamente, cuando sea llamado a ello, lo que de él exijan los destinos históricos de la raza..." (76).

Trataba pues, la Residencia, de actuar sobre los jóvenes e inculcar en ellos virtudes "públicas y ciudadanas" y esta tarea era urgente, según ha expresado años más tarde su director, porque "lo urgentísimamente apremiante era formar una clase directora consciente, leal e informada" (77). Siendo tales los propósitos del centro ¿puede comprendernos acaso la ininterrumpida colaboración de Ortega?

En verdad, el afán de reforma de los krausistas y sus preocupaciones educativas no eran ya exclusivas de ellos y habían ganado casi totalmente el ambiente intelectual del país y podían contar entre sus defensores a personas muy ajenas por su formación filosófica a Krause. Juan Valera, por ejemplo, entre las generaciones de más avanzada edad; Ortega y Gasset entre las más jóvenes. Más adelante tendremos ocasión de señalar en más de un punto, la afinidad entre los pensamientos del joven Ortega y los de los krausistas (78). No es exagerado decir que en los primeros años de nuestro siglo, los organismos culturales de más reciente creación y de mayor prestigio en España, y un gran número de las personas que en ellos trabajaban, descendían en línea directa de Sans del Río y su escuela.

14.- En la primera parte de este capítulo hemos hablado del movimiento catalán, pero sin referirnos a sus consecuencias en el campo de la cultura, que en algunos aspectos -en el

histórico y en literario-, puede considerarse un verdadero renacimiento. No sucedió lo mismo en el orden del pensamiento político, como hubiera podido esperarse.

No nos detendremos a reseñar los alcances del movimiento catalán en el campo de la cultura, ni siquiera importa nombrar a sus personalidades más relevantes, porque sólo tienen un contacto indirecto con Ortega y Gasset. Simplemente queremos dejar anotado que la actividad cultural de la Institución Libre de Enseñanza en estos años no era la única en España, aunque fuera la más eficaz y la más notable, y aunque los otros movimientos no fueran —en una cierta época— ajenos a ella. En Barcelona se inicia la formación de un círculo intelectual de prestigio con Ramón Martí de Bujadell, graduado en la Universidad de Cervera, círculo que cobra fuerza en torno a Javier Llorens y Barba, ilustre discípulo del anterior y defensor de una filosofía experimentada con el espiritualismo eclecticista francés del siglo pasado. Al lado de Llorens trabajan también Bergues de Las Cases y Manuel Millá y Fontanals. Bajo la dirección de éste —que estaba consagrado a la investigación histórica y literaria—, realizaron su formación Menéndez Pelayo y Antonio Rubio y Lluch, fundadores más tarde de las escuelas filológicas de Madrid y de Barcelona. Y cuando en Madrid nace el Centro de Estudios Históricos, se funda en Barcelona el Instituto de Estudios Catalanes, que guarda con aquél las más estrechas relaciones científicas. En estos años funda también en Barcelona la Biblioteca de Cataluña y otros importantes organismos culturales (79).

También en relación estrecha con los krausistas, Leopoldo Alas lleva a cabo el movimiento de renovación universitaria en Oviedo.

15.- Debemos mostrar también, aunque sea con poca -
 prisa, una corriente del pensamiento español que -si bien tu-
 vo años de debilidad en el siglo XIX-, nunca se interrumpió y
 resulta indispensable para completar el cuadro de pensamientos
 españoles del pasado siglo: el tradicionalismo. Empleamos es-
 te término en un sentido muy amplio, en el sentido en que lo
 ha empleado Gago para designar a todos aquellos pensadores --
 que continúan la transmisión del "pensamiento de la grandeza"
 o lo prolongan de alguna manera en la época de la decadencia
 o simplemente se sienten ligados a él por una franca defensa
 de la Iglesia Católica y de sus doctrinas y un afán de restau-
 rar las pasadas grandezas (34).

En conjunto, el siglo XIX español -salvo un par de --
 excepciones que después nombraremos-, es básicamente pobre en -
 inteligencias tradicionalistas. Los historiadores coinciden --
 en señalar la pobreza intelectual de la Iglesia de la penínsu-
 la, en el siglo pasado (35), y en esto, tenemos un valioso tes-
 timonio del Padre Miguel Cereá, franciscano, que al referirse
 a los humanistas y, en general a los intelectuales españoles,
 dice que: "... no fué la corrupción de las costumbres lo que
 movió a los jóvenes universitarios a abandonar el dogma cató-
 lico, como suele decirse por ahí muchas veces por pereza inte-
 lectual o por simplificar la historia, sino una verdadera in-
 digencia intelectual que se ha dejado sentir demasiado en el
 catolicismo español de estos últimos siglos..." (36).

Una de las excepciones a esta situación es Jaime Bal-
 nes, catalán, formado en el seminario de Vich y en la Univer-
 sidad de Berbera. El pensamiento de Balnes representa una vez
 más la restauración de la filosofía Tradicional, que vivía --
 convertida en una pura rutina escolar. Aprovecha doctrinas no

dermas declarando su aprecio por Descartes, por Leibniz y sobre todo por la escuela escocesa, siguiendo en ésto la tendencia de los profesores catalanes. La obra de Balma está llena, además, de sentido práctico, de preocupación por la renovación de la cultura nacional, por los problemas políticos y por la situación de la Iglesia y el orden social. De este aspecto de su obra ha dicho Menéndez Pelayo que forma una verdadera filología de la historia y un cuerpo de doctrina de política española y católica, materia de imitable estudio (23). Pero la tolerancia y el espíritu de paz y concordia que presidían los trabajos de Balma le atrajeron la enemistad de los absolutistas intransigentes que empujaron los últimos años de su vida acelerando su prematura muerte.

El autor más celebrado por los grupos católicos intransigentes y absolutistas de la época, no fué Balma, sino otro personaje de mucha menor autoridad intelectual: Donoso Cortés, un converso, que procedía del extremo liberalismo, discípulo de Donald y de Maistre y, por tanto, tradicionalista en el sentido más estricto. Era enemigo de las nuevas ideas, de la libertad y el progreso humano, desdeñoso de la razón a la que declaraba incapaz de descubrir la verdad y conservar el orden, y exaltador en último término de la fuerza y de la acción. Sus discursos y sus ensayos, eran honrosamente celebrados por un excepcionalismo y su mistificismo que por su carácter socialmente reaccionario, sobre todo por parte de un sector social temeroso de perder sus privilegios ante los ataques del liberalismo.

La otra excepción, que después de Balma mantiene el prestigio de la corriente tradicionalista, por encima de todos los escolásticos españoles, es Marcelino Menéndez y Pelayo. Su abundante producción, cuyo impacto en los escritos del joven -

Ortega y Gasset anteriores a su primer viaje a Alemania, es muy notable, es un venero inagotable para la historia de las letras y del pensamiento español, toda ella llena de fervor españolista a veces estrecho y enérgico como en la Historia de los heterodoxos, pero también comprensivo, abierto y generoso como en sus últimos escritos.

Entre los escolásticos sobresale Juan José Urzáburu, - autor de una de las obras más importantes de la escolástica ³⁰² lista de entre todas las apariciones en el siglo. De entre los de segundo y tercer orden debemos nombrar al General Ceferino González, gran impulsor del movimiento escolástico español, de quien dice el Padre Leonido Bonínquez que pasa en el extranjero como "el más célebre de nuestros neoescolásticos" (84). Debemos nombrar también a Juan Manuel Ortá y Lara, que fué quien - reemplazó a Calverón en la cátedra de metafísica de la Universidad Central, cuando fué despojado por la revolución restauradora. De él nos dice el Padre Bonínquez que "fué el cartillo de krausistas, racionalistas y positivistas. Con su Psicología, - Lógica y Ética, inspiradas en Comenvenario, Feisee y Liberatore, y que, con las filosofías de Millard y Moulau, fueron casi - los textos únicos de los institutos españoles hasta fines del pasado siglo, contribuyó a la restauración de la escolástica. Su celo por la religión le llevó a formarse de ésta una concepción demasiado estrecha y a desconfiar demasiado del pensamiento moderno" (85).

16.- Para concluir este capítulo añadiremos unos rápidos trazos sobre la literatura española del siglo XIX y principios del XX, tocando solamente los aspectos que puedan resultar de mayor interés para nuestro tema.

Toda la civilización europea en los comienzos del siglo XIX. está dominada, en el campo de las letras por lo que se llama propiamente romanticismo, que no es otra cosa, según la conocida definición de un gran romántico, que el liberalismo en la literatura. En España, afirma Díaz-Viala, el romanticismo tiene una larga época de preparación a lo largo del siglo XVIII, una época breve de florecimiento y un largo período de liquidación que se inicia a mediados del siglo XIX y dura todo el siglo (26). Esta entrada resulta, por tanto, que los románticos españoles -Barro por ejemplo-, pueden hacer coincidir perfectamente sus preocupaciones políticas y su acción de europeización, con los sentimientos románticos de insatisfacción comunes a toda la escuela. Además de que los ideales políticos del romanticismo no son exclusivos de los españoles. A pesar de todo, el liberalismo y el entusiasmo por el progreso humano, no llegan, por muchas circunstancias, a convertirse en la tradición de las letras españolas durante el siglo pasado. A ellos se oponen figuras del relieve de Ferrada, Zorrilla e Hernández delgado. Y sin embargo, el liberalismo sobrevive a tal grado que ha podido decirse que: "Toda la tradición liberal de la política española -y su aspecto intelectual- se apoya en la actitud revelada de Alfaro. La generación del 96 y los grupos posteriores, más definidos -el Sol, Revista de Occidente-, van patronados por su silueta. Libre crea la República española de 1931, última consecuencia del liberalismo romántico" (27). Si bien no debemos tomar todas las frases al pie de la letra.

De la literatura en la segunda mitad del siglo XIX conviene recordar solamente aquello que, al decir de Acarín, pre-

peró e hizo inevitable la tarca de la generación del 98. Azorín se refiere no tanto al romanticismo, a pesar de que reconozca la trascendencia social que tuvo la difusión de esta literatura, sino a lo que llama la "copiosa bibliografía regeneradora". La crítica política y social —añade, venía ejerciéndose— desde antes de las guerras coloniales, desde el siglo XVII; y los jalones principales de esa ruta son Cervantes, Pajardo, Gracián, Cadalso, Sabarrús, Jovellanos, Larra... Pero sin ir tan lejos, cita Azorín algunos de los trabajos más importantes de esta corriente posteriores a 1875, para demostrar la perfecta unidad de la crítica antes y después de 1898 (88).

Pero Azorín insiste todavía más en que la protesta del 98 no hubiera podido producirse sin la labor crítica de la generación anterior, la de los escritores que dominaron la época que va desde 1870 a 1898, y en esos años determinaron una modalidad emotiva, sentimental entre los españoles contemporáneos suyos. Entre escritores fueron Campoamor, Echegaray y Galdós. "En el período de 1870 a 1898 el teatro de Echegaray ha —sugestionado profundamente al tipo medio del español y ha determinado en la sociedad literaria una porción de ramificaciones y derivaciones sumamente útiles y complejas. Echegaray —sea cual sea el verdadero significado de su obra— ha representado, para la masa, y en los efectos prácticos, de su dramaturgia, la pasión el ímpetu, la agresividad y el enardecimiento; — el teatro de Echegaray ha sido un grito pasional y una sacudida violenta" (89).

Campoamor representa en cambio, según dice Azorín, la —serda y dulce crítica de prejuicios, de ideas tradicionales, — de sentimientos que parecían definitivos. "El escepticismo se—

había sin sentir en la poesía de Campoamor; lo había la misma - burguesía que más tarde había de acuartarse de las consecuencias prácticas -el espíritu revolucionario- de esos versos" (90).

En Pérez Galdós la trascendencia revolucionaria de su obra tiene otro aspecto, que es independiente además, de las tesis de algunas de sus obras. Antes de Galdós los escritores - eran abstractos, eran abstractos los novelistas como Alarcón y Fernán Caballero, y lo eran sobre todo, los escritores políticos. Pero la mirada fría y escrupulosa de Galdós empieza a descubrir para sus compatriotas la realidad española, con sus miserias, sus dolores y sus angustias. Era natural, afirma Azorín, que las nuevas generaciones se acercaran a la realidad. "En adelante, la tragedia de España había de saltarnos a los ojos; --- nuestro espíritu estaba aferrado a ella. Habíamos visto; lógicamente, fatalmente, había de surgir el lamento y la indignación.

"Unid, pues, ---concluye el escritor---, el grito de pasión de Mahogany al sentimentalismo subterráneo de Campoamor y a la visión de la realidad de Galdós, y tendréis los factores de un estado de conciencia que había de encarnar en la generación de 1898. Ya antes de esa fecha, esas derivaciones de la literatura habían de comenzar a manifestarse en la crítica social. El desastre precipitó, la floración revolucionaria; la protesta adquirió caracteres de clamor nacional" (91).

Azorín agrega todavía una nota importante. La generación del 98 representa un renacimiento, porque es en el fondo la feccidación del pensamiento nacional por el pensamiento extranjero; aunque cada uno de los integrantes de la generación literaria tuviera cierta o sugestionones particulares, se pueden marcar algunas influencias que a todos corren: Nietzsche, Verlaine y Téophile Gautier. El filósofo alemán solamente conocido por los -

Jóvenes españoles era interpretado como anarquista e hizo bretar en España muchos gritos de protesta. Gautier, por otra parte, — enseñó a ver el paisaje de la península con su Viaje a España — que es una interpretación poética de los paisajes españoles. Y Verlaine a través de Rubén Darío determinó la tendencia de la lírica (92)

La generación del 98 que es el inmediato antecedente intelectual de la de Ortega ha quedado más o menos dibujada en sus rasgos generales por las observaciones de Azorín, a las que podemos, sin embargo, añadir otras que las completan. Pedro Salinas ha señalado algunas cosas importantes. Ha insistido en primer lugar, en la significación de la fecha 1898 —la derrota de España y pérdida de los restos de su imperio colonial—, que convirtió lo que podía tomarse por una idea de intelectuales o un presentimiento de positivistas —el tema de la decadencia nacional, la bibliografía regeneradora—, en una brutal realidad histórica, en el acontecimiento o experiencia generacional que gravitó sobre todas las conciencias y les obligó a agruparse en torno a un problema: el problema de España. Toda la literatura del 98 es el conjunto de soluciones que esa generación ofrece al problema de España.

Cuando busco Salinas al caudillo de la generación y encuentro que no lo hay —fuera de Nietzsche que es el guía ideológico—, dice algo muy interesante: el ambiente literario y político de la época se caracteriza por la ausencia del caudillo, —el "hace falta un hombre" atraviesa las páginas de casi todos los escritores. Y al señalar los elementos constituyentes de la generación se detiene Salinas en los llamados elementos formativos para descubrir que todos los autores del 98 coinciden en el

autodidactismo, se parecen en su alejamiento de un foco central de cultura, de Universidad, de escuela... (93). Por último, interesa recordar que Salinas señala como presurosos de la generación a Giner de los Ríos, Joaquín Costa y Ángel Ganivet, un filósofo y pedagogo, un político y un pensador (94).

En resumen, la generación del 98 es la expresión literaria de la conciencia de la situación de España en los días del desastre. Es la protesta sentimental y amarga contra lo "viejo", contra la política de la Restauración (95). Pero una protesta —es indispensable advertir—, que no tenía ninguna característica revolucionaria. Sobre esto último vale la pena insistir.

Ramón E Iglesia ha llamado la atención de los distraídos, sobre El reaccionarismo de la generación del 98 (96). Con la sola excepción de Antonio Machado, todos los escritores de este grupo conservan en su interior un núcleo de ideas esencialmente conservador y antidemocrata. Algo de esto insinuó Pedro Salinas en las páginas que hemos citado más arriba, al referirse a la necesidad del caudillo —del tiber— que manifiestan en sus escritos los autores del 98. Igual ocurrió en España con otros intelectuales —por ejemplo, con Giner de los Ríos— cuya actitud en política es claudicante e insegura si se compara —con los bien asentados principios defendidos por los tradicionalistas. En realidad, esto ocurría —según vimos en la primera parte de este capítulo— con todos los miembros de las clases medias, no sólo los intelectuales sino sobre todo los políticos liberales, que solamente pudieron parecer renovadores frente a la defensa cerrada de una tradición que no estaba dispuesta a aceptar el cambio más insignificante; sólo pudieron aparecer como revolucionarios mientras sus verdaderas ideas políti-

cas permanecieron ocultas por la ola de protestas contra un pasado inmediato que daba a sus siluetas un aspecto amenazador.

Se ha dicho que Ortega y Gasset es un epígono de esta generación de 1898. Muchos detalles de su obra lo asemejan a los escritores de aquella famosa generación, aunque muchos lo alejan de ella. Sobre esto tendremos ocasión de volver al final de nuestro trabajo, por ahora es suficiente recordar algunas cosas: el primer ensayo orteguiano que se publica en 1902 aparece en la revista Vida Nueva "principal tribuna" del 98, al decir de Unamuno; y la famosa conferencia con que Ortega se despidió de sus "coetáneos" es, según anuncia su título -Vieja y nueva política-, un alegato contra la "vieja" política de la Restauración, la misma política que recibió los ataques de los hombres de la generación literaria del noventa y ocho. Además, el mismo hecho histórico que según Malinas representa el "acontecimiento generacional" para los escritores del 98, es un acontecimiento decisivo en la orientación de las preocupaciones intelectuales y en la vida entera del joven Ortega que "abrió los ojos de la curiosidad razonadora al tiempo de la gran caída de hojas de la leyenda patria" (97).

III.

EL PROBLEMA DE ESPAÑA.

I.- CASTIGLISMO.

1.- El problema de España, tema central en todos los escritores españoles al principio del siglo, no aparece en los escritos de Ortega hasta el 6 de enero de 1904, en una carta privada dirigida a Miguel de Unamuno. Esta carta y otra de fecha muy cercana fueron publicadas en un ensayo que el propio Unamuno dedicó a la juventud española (1).

En la primera carta, el joven Ortega se refiere al ambiente intelectual español que se caracteriza por un "personalismo" contrario a las necesidades culturales del país. Según dice, fuera de unos cuantos los demás personajes del ambiente intelectual, guiados por ese misticismo español clásico que les fabrica ideologías sin datos de la realidad y sin ideas, como si no hiciera falta sabor para pensar; truenos en cámara del genio que en un momento haga claridad sobre los problemas de España(2).

Los "doctores de treinta años", agrega Ortega refiriéndose tal vez a los escritores del 98, especialmente a Azorín y a Baroja, han hecho una irrupción de bárbaros en estos campos. De las ideas y su tarea, a pesar de su valor intelectual, ha sido destructura, negativa por falta de la disciplina y la capacidad de renunciación necesarios para las tareas en común (3).

Unamuno invita a Ortega a publicar estos pensamientos sobre la situación intelectual española, pero éste se niega alegando que no es tiempo todavía, que una exposición falta de madurez podría invalidar las ideas en el caso de que estas fueran dignas de consideración (4). Y como el profesor de Salamanca solicita a su joven amigo permiso para reproducir la carta en un ensayo so-

bre la juventud española, responde éste que para restar carácter personal a la carta y darle fuerza representativa se advierta en el ensayo que se presenta la carta como la confesión de un joven de 20 años cuya curiosidad intelectual ha comenzado al tiempo de la gran crisis de las hojas de la leyenda patria" (5).

De estas cartas podemos sacar en limpio algo muy importante, el joven Ortega está inseguro de sus ideas, de sus pensamientos sobre la vida cultural española y no quiere expresarlos públicamente porque los supone fríos de madurez. Pero de lo que sí está seguro es de que esos problemas son los que lo preocupan, y de tal manera son ciertos estos problemas, son urgentes, que los sentimientos fríos expresados en la carta pueden alcanzar un valor representativo, convertirse en un hecho sugestivo para que — Unamuno habla del alma social... de España. Lo que estos pensamientos son los de un cuñal el de 20 años que no puede permanecer ajeno a los problemas de la patria. Sin embargo, ya en las cartas nos ha dado una descripción de la vida intelectual española cuyos rasgos principales —el personalismo, la falta de disciplina y la incapacidad para la colaboración—, volveremos a hallar en todas las ocasiones posteriores en que Ortega se ocupa de la vida de su país.

Precisamente porque el joven pensador considera sus ideas sobre España como frías de madurez se cañón de dirías a la publicidad y en los escritos de estos años no se encuentra esta preocupación central convertida en tema hasta junio de 1906. Antes de esta fecha los ensayos de Ortega tratan temas literarios y solamente se pueden hallar en ellos frases aisladas, afirmaciones incidentales de muy escasa importancia sobre el problema de su patria. Estas frases revelan sin embargo, el estado de espíritu del

escritor y su capacidad crítica, y delatan la aceptación de ciertas ideas sobre el carácter español; en un lugar habla, por ejemplo, de "este país de las tristezas" (6); en otro recuerda: "la melancolía de nuestro romanticismo, que es el pozo intimo del alma española" (7). En otro ensayo dice: "si en España fuera la vida menos parda, menos severa y dolerosa, más sincera y ligil, en una palabra, más vida..." (8). Pero el problema de España no se presenta todavía.

2.- Lo vuelta de un primer viaje a Alemania, el joven - pensador que en 1904 se negaba a publicar sus ideas sobre España se atreve a hacerlo en un artículo periodístico el 4 de junio de 1906. En este ensayo escrito con motivo del "Diccionario del Quijote" de Julio Gajador y titulado ciencia Romántica se expresan pensamientos que se anudan ahora ante con los expuestos en la primera carta a Unamuno, se señalan como rasgos característicos del alma española el individualismo que estorba la verdadera colaboración y se llama la atención sobre la necesidad de considerar que todas las acciones de los españoles tienen una dimensión común: la nacional (9). En apoyo de esto escribe Ortega: "el individuo no existe porque es una abstracción; la humanidad no existe porque es un ideal: la única realidad es la nación" (10). Frases que descubren claramente la influencia de su maestro Batorp.

La segunda parte del ensayo agrega una notable novedad. - Los solitarios rasgos de la vida española que hasta ahora habían aparecido como defectos manesterosos de crianza, se encuentran aquí seguidos de argumentos que intentan darles amplia justificación. Ortega hace una comparación de la ciencia alemana y francesa con la ciencia española y marca como características de esta - última, una serie de notas que se explican en último término por la extraneidad del alma...

puede llevar una vida continua y ordenada. (11). De aquí que en España no haya propiamente ciencia, aunque sí haya hombres de ciencia; la ciencia española va ganando la verdad a saltos, de pronto alcanza la altura de la ciencia universal y luego se resaca abajo, es una ciencia indisciplinada, bárbara, mística y --- errabunda, es ciencia católica (12). Al contrario, en Alemania y Francia, la ciencia es disciplinada, desde hace siglos, grupos de hombres se dedican exclusivamente a la ciencia y su historia es ordenada y continua, es una ciencia clásica (13).

En cuanto al problema de España, afirma Ortega la necesidad de la ciencia, pero las consejerías anteriores le hacen aclarar que lo que hace falta en España no es la ciencia alemana o francesa, sino la ciencia española tal como se ha caracterizado porque otra cosa equivaldría a exigirnos "trastocándonos la enjundia", "haciéndonos otros". (14).

Antes, en primer lugar, que Ortega admita ciertos modos de ser esto esencialmente españoles, modos de ser que en parte coinciden con las frases sueltas de los primeros artículos de crítica literaria y los pensamientos esbozados a lo largo en las cartas: individualismo, personalismo, indisciplina, falta de colaboración, etc. Pero si en las cartas a lo largo estos rasgos aparecen como censurables, se presentan ahora como debiendo ser defendidos y potenciados. ¿qué efecto han producido en el joven español los profesores alemanes? Probablemente ha encontrado Ortega en Alemania que los problemas que a diario discuten los publicistas españoles no tienen cabida en el cuadro de las disciplinas científicas y filosóficas, que para esta ciencia universal no existe España ni los filósofos/hombres de ciencia españoles y su primera reacción ha sido afirmar con todas sus fuerzas lo que nig

gan y desatención en Alemania y Francia. Más tarde confesará que esta afirmación de la ciencia española era provocada por el sentimiento de estar -como España- fuera de la trayectoria de la cultura (15).

Una día de más, Ortega escribe Las Ruinas de Herculano, una pequeña nota sobre la ciudad romana que según él es un lugar de culto al día del pasado. Pese a los alemanes -hombres de alta filología y conservadores-, una virtud de que los españoles carecían a pesar de las apariencias: el amor al pasado. Y en España a hace falta este amor, es indispensable que las viejas ciudades vuelvan a este culto del pasado, el pasado las salvará del presente cuando un robot se porvenir, y el lado de Toledo y de Córdoba empezarán a levantarse muchedumbre de fábricas (16).

Al lado de la nota sobre la ciencia española, y de este llamado al pasado de las ciudades, publica también otra sobre poesía, escrita con el mismo espíritu. Poesía es el título general del ensayo que se presenta como la confesión de un lector español que se acerca a la lírica pura de su país "lleno de sed de España" (17).

Ortega pide a sus compatriotas que expungan sus ideas de la manera que les sea posible, como antes le pidió a él -- Unamuno, porque hace falta a España ese intercambio de visiones del mundo, hace falta intensidad en la vida intelectual, es decir, hace falta cultura. Es necesario provocar este cambio de opiniones, porque "en un pueblo hay tanta mayor energía

cuanto más grande diversidad de pareceres, sobre cosas nuevas

inclusive" (17). De paso se justifica con esto, el autor por ir tar en sus ensayos tomas tan variados.

La descripción que aquí encontramos de la vida - española repite las mismas notas de las descripciones anteriores que ya conocemos (18) aunque ahora agre a Ortega algo de; dice que lo que en la literatura falta de capacidad para la colaboración no es un rasgo nuevo en la vida española y tiene tal vez su origen en la soberbia o en alguna influencia derivada de la educación de los siglos (19). Por los términos mismos de la descripción no parece que el autor deje de ver en los rasgos descritos un efecto que aunque antiguo y explicable históricamente resulta injustificado.

De la poesía, o más bien, de los poetas españoles de "los últimos diez años" Ortega dice entre otras cosas que: se desconcienden de los intereses humanos y - nacionales para olvidarse un día del virtuosismo, como sucede en todas las épocas de decadencia, y es que no habiendo sido y o en el período de su época, no han podido conseguirse de la tragedia española y de la guerra que ha inundado al país en esos diez años de su historia (20). Esta acusación, por más que, no podría ser hecha contra Ortega, que según hemos visto, ha ini-

cando sus actividades intelectuales, centrándose en una preocupación fundamental: la cultura nacional, el progreso de la conciencia histórica de España.

Alena el joven filósofo que la poesía es una fuerza humana e mejor dicho nacional, su misión es forjar ideales y educar inteligencias, pero los poetas españoles faltan a esta alta misión y siguen las huellas de los escritores de la Academia Latina Francesa (21)

La parte final del ensayo Porquejas se titula Pedagogía del Paisaje, está escrita en forma de conversación y es una lección de "coltiberismo" a los poetas y antageneraños gozosos los españoles. A través de Sabín de Sandoya, un fantasma literario usado para expresar el pensamiento en diálogos, habla a los poetas de las virtudes educativas del paisaje. Nada es el paisaje para enseñar sinceridad y seriedad, las máximas virtudes ^{que} en el hombre ~~XX~~ debe desarrollar la pedagogía; pero no basta un interés superficial por el paisaje, es preciso también un interés moral e histórico que debe recaer sobre el paisaje. Los libros de viajes no enseñan naturalmente procleramente tal, pero en el moral e histórico, dos disciplinas inapreciables a los españoles (22). En esto revela ortoga una vez más, la decisión de abandonar la línea de pensamientos de Chazaro y en general de los escritores del 98, al volver los ojos a las cosas propias y hacer tema de literatura y motivo de -

de pensamiento la historia y el paisaje social y natural de España.

II.- EUROPEISMO.

3.- En 1907, de vuelta de un segundo año de estudios en Alemania, es cuando notamos un cambio importante en su manera de ver el problema español. Un artículo: Reforma del carácter, no - reforma de las costumbres, escrito criticando la actuación del ministro La Cierva es, tal vez, el que inicia una nueva fase del pensamiento ortegaiano en lo que atañe al problema español. Suponemos que lo inicia porque el título mismo anuncia la voluntad de reformar el carácter español. Es seguro que ya no defendió el autor las características de la "ciencia española", que son las mismas que definen el carácter español y toda la vida intelectual española según propias observaciones, puesto que se propone iniciar su reforma. Advierte el título que una reforma no debe contentarse con serie de las costumbres, sino que debe ser más radical aún.

Encontramos otra prueba de este cambio de la manera de ver los asuntos españoles en otro escrito posterior: sobre los estudios clásicos. Un nuevo libro de D. Julio Gajador: Nuevo método para aprender el latín, sirve de pretexto a Ortega para hablar de los estudios clásicos, del clasicismo griego, del humanismo y la cultura. El autor deja escapar algunas frases contra Unamuno y anuncia la preparación de unos escritos políticos contra el rector de Salamanca (29). El cambio ideológico no se expresa, sin embargo, con claridad en este escrito, lo único que encontramos es que el autor señala la necesidad del estudio de las humanidades en España de una manera más bien que polémica, conciliadora con sus opiniones anteriores: el humanismo greco-la

tino, dice por ejemplo, que es el clasicismo de las formas mediterráneas de la cultura, evitará que el realismo es afiel se trivialice, porque por otra parte las artes españolas son y deberán ser siempre realistas (24). Con intención semejante se escriben dos artículos posteriores titulados Febría del clasicismo. El amigo rubin de Cendoya se presenta en estos escritos como un hombre con collador que sabe "afirmar desde luego, junto al casticismo el clasicismo" (25). Pero aquí hay algo más, Ortega cree observar en el ambiente intelectual español el comienzo de un cambio de "hábitos mentales", justamente el cambio que nosotros observamos en su persona y que él mismo proyecta sobre todo el ambiente intelectual de su país, si bien se dirige con preferencia a los jóvenes (26). Seguramente la estancia en Alemania ha provocado en Ortega esta nuda de ideas -aún no expresadas- que le ha dado seguridad en sus convicciones y optimismo en el porvenir español. El optimismo lo declara expresamente y la seguridad se muestra en su manera de dirigirse a los jóvenes y en su declaración terminante de que ha dejado de ser casticista: "Yo he dejado casticismo -nos diga-, y hasta he dado a luz cierta confesión de caliberismo a rodrepolo" (27). Este casticismo es lo que caracteriza los escritos que hemos examinado en la primera parte de este capítulo.

Ahora las cosas han cambiado, Ortega considera que existe en España una fuerte corriente afirmadora de la cultura y que la manera de enriquecer la conciencia nacional es oponerse a ella, por esto invita a los jóvenes a no ser casticistas. La razón es en verdad insuficiente porque no es la verdadera razón y sólo sirve para ocultarla. Las razones las ha hallado el joven publicista en sus maestros alemanes, son la enseñanza de esas "peregrinaciones por tierra de escitas" (28). Sin embargo, parece que no está dispuesto

...da vía a romper públicamente con el casticismo y vuelve a prometer-
otra vez escribir sobre el asunto otro día, aunque las afirmacio-
nes que hace sobre la historia y la cultura revelen ya el alto -
grado de firmeza de su pensamiento sobre el tema (29).

Entre las cosas que se refieren al clasicismo y a la his-
toria habla Ortega de las dos actitudes que podemos adoptar frente
al pasado, una actitud pasiva, que parte de suponer lo realizado
como perfecto y se reduce sólo a contemplarlo y a imitarlo, este
es el clasicismo romántico, reaccionario. A éste se opone el cla-
sicismo activo que lejos de afirmar algo histórico como definiti-
vo sirve tan sólo como sugestión para una mejora indefinida del-
hombre (30). Aclarada esta doble actitud frente al pasado, la --
elección parece fácil, pero no lo es: la emoción romántica es --
una grave tentación aún en los ánimos clásicos más puros, y más-
todavía si el romanes radical, es racial, como en el caso de Es-
paña.-según insinúa Ortega,- en que parece presentarse bajo la -
forma de casticismo. Es este mismo lo que puede dar un sentido a
la acción de los españoles para dominar "la bestia romántica" --
que en ellos habita (31); y también a la tarea de Ortega como --
publicista: combatir el romanticismo que habita en el corazón de
España.

En enero de 1906 Ortega se ocupa del carácter español en
una nota sobre Zetner (32). No pone en relación el carácter con-
el problema de España, simplemente reúne las observaciones de --
Zetner sin añadirles nada e insinúa de paso algunas diferencias-
con el hombre del centro de Europa. Parece que la intención de -
esta comparación es presentar las diferencias entre españoles y-
germanos como maneras distintas, absolutamente inesenciales, de-
aparecer la limitación y el vicio humanos (33). Lo cual represen

ta un cambio fundamental respecto de todo el contenido de Cien-
cia Romántica ya estudiado.

4.- Después de haber anunciado tantas veces sus ideas -
sobre el problema español, Ortega se ocupa por fin de la cues-
tión en Pidiendo una Biblioteca, un artículo periodístico en --
que expresa por primera vez en términos precisos, llenos de sin-
ceridad y de energía, la solución que va a sostener en los años
posteriores. Antes de esta fecha, es seguro que él mismo no te-
nía clara visión del problema. En los artículos sobre el clasi-
cismo acabados de estudiar, en que identificaba la historia de
Europa con la historia del hombre (34), no aparecía claro el si-
tío de España dentro de Europa, es decir, de lo humano. Y esto
es lo que ahora se va a aclarar. Ortega pide en su artículo la
creación de una Biblioteca Nacional a cambio de un Teatro Nacio-
nal, que proyectaba entonces una comisión parlamentaria, porque
le parece una ostentación de nacionalismo y piensa que el fer-
vor de los españoles hacia lo castizo, hacia lo nativo, debe --
tomarse en piedad y tomar la forma del pudor (35). En seguida
pasa Ortega a hablar en contra de quienes creen que el problema
español necesita una solución espontánea y de los que encuen-
tran las causas de la situación de España en motivos políticos,
económicos o administrativos, sin darse cuenta que es preciso -
aducir motivos radicales para explicar una decadencia que no es
solo política o administrativa, sino una "decadencia integral",
"decadencia histórica" que consiste en que la total actividad -
de la nación se ha desviado de la línea clásica de la cultura -
(36). España no se ha iniciado en la cultura moderna, su activi-
dad se ha salido de la trayectoria europea y es este hecho el -
que requiere explicación (37).

Por otra parte, es imposible que tamaño mal pueda curar

se con una solución espontánea. España sólo puede alcanzar salvación mediante una labor reflexiva. La reacción inmediata de - "nuestro yo, un yo pétreo del siglo XVI", no puede oponerse a - los problemas de este tiempo, asegura Ortega, sus reacciones espontáneas son impropias; lo que tenemos que hacer es labrarnos una nueva espontaneidad, un "yo contemporáneo, un yo actual" y para esto hemos de educarnos reflexionando sobre Europa, sobre el carácter europeo (38).

Esta primera conclusión es muy importante: la manera como han de educarse los españoles es reflexionando sobre el alma y el carácter europeos. Pero no es menos importante esta segunda: el problema de España es problema educativo, pero muy especialmente de educación superior, de alta cultura. Si conviene una actitud nacionalista, esta no puede consistir en cultivar lo castizo sino en apropiarse lo europeo, la ciencia europea. - España debe producir ciencia (39).

A partir de esta fecha el joven Ortega no dejará de esforzarse por imponer a sus compatriotas la convicción de que lo que hace falta en España es ciencia, de que los españoles deben olvidar el hábito de atender primero a la personalidad de los - escritores y en segundo lugar a la exactitud y objetividad de - sus afirmaciones. De esto trata Ortega en un artículo sobre Hipólito Taine del que nos ocuparemos con más detenimiento en - otro lugar (40). Y en el ensayo sobre "El Santo" de Antonio Fogazzaro insiste nuevamente, aunque con muy diversas palabras, - en la necesidad de que los españoles aprendan a considerar respetuosamente los problemas (41).

5.- El 23 de febrero de 1908 se empezó a publicar en -- Madrid la revista Marx, dirigida por Bernardo Hengifo y Tercero, en la que se agrupaban los nombres de los escritores del 98 al-

lado de los de otros mucho más jóvenes, entre ellos el de Ortega. El ensayo que éste escribió para el primer número: La Reforma Liberal, provocó una respuesta de Gabriel Maura y Gamazo en el segundo número del mismo semanario con el título La Reforma Conservadora. Gamazo acusa a Ortega de defender un liberalismo que no es el de los liberales españoles ni responde siquiera al "sentido corriente actual de la palabra" y lo invita a reconocer que no es liberal, en vez de "pedir a los liberales que sean como él cree que debieran ser" (42). A la semana siguiente respondió Ortega con un nuevo ensayo: La Conservación de la Cultura, y la polémica terminó con un nuevo artículo de Maura, del 22 de marzo, en que el político renunciaba cortésmente a seguir la disputa -- con el joven filósofo (43).

El segundo artículo de Ortega, La Conservación de la Cultura, resume las ideas de La Reforma Liberal. Se proponía el autor en este escrito, orientado en "la idea socialista", una "reconstrucción del liberalismo" en cuanto a sus ideas fundamentales y sin tratar de determinar el programa de acción de un partido. Insiste Ortega en que habla de "política" y no de "política" y se lamenta de que Maura no haya continuado el diálogo en ese plano de "historia universal y de filosofía política" (44). Por los fragmentos del ensayo citados por Iriarte no podemos formarnos idea clara de la forma en que Ortega "reconstruye" con el socialismo el liberalismo, ni saber qué sentido tiene la afirmación de que los partidos liberales son, por excelencia, revolucionarios (45).

En cuanto a España, repite el joven escritor con nuevas palabras los pensamientos que ya había expresado en Ciencia Romántica al describir la vida intelectual española (46). Vuelve también sobre la dicho en Pidiendo una Biblioteca para insistir-

en la ausencia de preocupaciones universales que aqueja a España, hasta el grado de decir que por esto "España no es nada" y no puede asegurar su existencia (47).

Conviene insistir en la seguridad con que el joven escritor expresa sus ideas y en la conciencia que tiene de la tarea que le corresponde, pues "anticipar ideales o educar según ellos los corazones constituye la misión impersonal que, sin ensobrecerse, obliga, impuesta por el demiurgo que ordena la Historia, a los pensadores de cada pueblo" (48).

6.- En la misma revista Paro sostiene Ortega una polémica con Ramiro de Maeztu. Al primer artículo de Maeztu responde Ortega con otro titulado La Moral Visigótica. Los motivos de la disputa son, desde luego los problemas de la política española, concretamente los deberes del Estado, según podemos ver en algunas frases de Ortega citadas por Iriarte, a pesar de que se expresa en términos muy generales. El joven pensador no pierde la oportunidad de insistir en la necesidad de la cultura para España, y señala la cultura como el primer deber del Estado por encima de todas las cuestiones morales y religiosas (49).

En segundo artículo de Ortega, Hombres o Ideas?, hace ver que la discusión ha venido a parar a este nuevo asunto: -- qué es antes para la mejor vida del Estado, la idea política o el hombre político?. Este es el aspecto "genuinamente español y momentáneo" que interesa sobre todo a Maeztu, porque a Ortega le "importa por encima de todos, el aspecto europeo" -- que puede formularse así: es la historia humana producto de individualidades prodigiosas o de ciertas corrientes ideales en que se pierden las personas (50).

Al señalar este doble aspecto de la cuestión muestra Ortega el modo que tiene ahora de enfrentarse a los problemas españoles. Está tan convencido de la necesidad de plantearlos con rigor científico que no sólo procede alejándolos de la realidad inmediata para situarlos en un plano teórico más abstracto y sereno, sino que se atreve a afirmar que es este aspecto teórico, "el aspecto europeo" o científico, el que más le importa. Lo cual es falso naturalmente, porque él mismo trata de convencer a Maeztu del valor que tiene para "la vida real", para la educación de los hijos, por ejemplo, la solución que se da a ese problema general.

Esta preocupación metodológica es lo que aleja a Ortega de sus enemigos en las controversias. Contra Maura hizo notar que hablaban de cosas diversas, en dos planos distintos, y esta acusación se repite contra Maeztu. La diferencia está, para Ortega, en la distancia que existe entre la mirada ingenua de una cosa y su contemplación científica. Esta convicción es, sin duda alguna, lo que mejor explica la atrevida actitud de suficiencia que muestra el joven escritor en sus polémicas - (51).

En Algunas Notas, el artículo que continúa la discusión con Maeztu, Ortega insiste en dos cosas: la necesidad de los procedimientos científicos, de la precisión y el rigor, y la afirmación de que esto hace falta en España. La primera cuestión quedó decidida por Ortega en Teoría del Clasicismo, pero a él se liga la segunda cuestión: la cuestión española. Se trata de que en España no hay derecho a hacer literatura si se tiene capacidad para la ciencia. Si alguien no tiene esta capacidad, entonces puede hacer arte, que tal vez la raza española encuentra justificación por la estética (52). Lo que im-

porta es que estas dos dimensiones de la cultura no se mezclen porque esto contribuye a agravar la enfermedad de España que no es sino envaguecimiento, brumosisidad intelectual (53).

Ortega se ocupa expresamente de Ganivet en este ensayo y rechaza sus ideas. Piensa Ortega que la imprecisión de la voluntad del pueblo español se origina por la falta de ideas precisas, por tanto, no se puede hablar de abulia cuando las funciones intelectuales no son normales (54).

Para la nueva respuesta de Maeztu (55), escribe Ortega Sobre una Abulia de la Inexactitud. En este ensayo se refiere de paso a Unamuno, confiesa que las ideas políticas del Rector de Salamanca son las mismas que él defiende, pero no deja de -- advertir que lo que los separa es una cuestión de método (56). -- Es el propio Ortega quien afirma a propósito de Unamuno lo que antes ha dicho, aunque de manera más velada, de Maura y Maeztu. En este mismo ensayo lo repite de Maeztu al mismo tiempo que -- admite estar de acuerdo con él en el "quid del problema español" (57). Hace falta moralidad pero cómo lograrla? Mientras Maeztu cree que es necesaria la propaganda y difusión de la vida de fe, Ortega piensa que tal cosa es un anacronismo a menos que se trate de fe en ideas científicas, Maeztu no admite -- escribe Ortega --: "un medio que nos podemos proporcionar para hacer hombres -- buenos, como el que compra una pócima en la botica: ciencia" -- (58). Estas frases muestran que la postura del joven publicista, aunque ingenua, no puede ser más firme. Desde Pidiendo una Biblioteca Ortega no ha dado un paso atrás en cuanto al problema de España: es necesario que España produzca ciencia.

Esta idea se completa con otra que encontramos expuesta en El Sobrehombre. La nota en que se resume la interpretación -- que hace Simmel de la moral de la distinción de Nietzsche (59).

Aunque Ortega solamente expone a Simmel podemos pensar que admita la interpretación como correcta e incluso acentúa aquellas pasajes en que se afirma que lo importante es que la cultura -- amente en unos pocos y que lo que sucede a las mayorías carece de interés (60). Decimos que esta idea de la cultura como riqueza intensiva en manos de unos pocos es la que hace que Ortega pida para su patria hombres de ciencia, ciencia en manos de -- unos pocos.

En la misma nota hallamos también algunas frases optimistas sobre el ambiente espiritual de España. Ortega, después de saltar una frase dura contra los catalanes dice que ha mejorado el ambiente español " por una mezcla dichosa de lo vasco y asturiano con lo de la región que fué rica en castiellés" (61) . Con estas palabras parece referirse a la influencia que han tenido en la cultura española los escritores de la generación del 98 y a la que empiezan a tener los de su generación (62).

7.- Del problema español vuelve a ocuparse el joven publicista en Asamblea Española para el Progreso de las Ciencias donde amplía su tesis en fórmulas claras y categóricas. La palabra "europeización" que puso en su ensaño Joaquín Costa le parece a Ortega la más fecunda para formular el problema español. Pero en los programas de europeización que se predicán encuentra Ortega un defecto, "un olvido probablemente involuntario, impuesto tal vez por la falta de precisión y de método, -- única herencia que nos han dejado nuestros mayores" (63). Esta herencia negativa, señalada tantas veces es lo que ha impedido a otros escritores coincidir por completo con la solución propuesta por Ortega al problema de España.

Pues bien , el defecto, el olvido involuntario de los pre-

gramas de europeización, consiste en no saber que cosa sea exactamente Europa, la "Europa verdadera y perenne" (64). Es necesario definir Europa no solamente por afán de precisión, sino porque sólo así se puede averiguar la diferencia entre Europa y España, diferencia que debe corregir la europeización.

La definición de Europa a que llega Ortega es la siguiente: "Europa = ciencia: todo lo demás le es común con el resto del planeta" (65). Si el europeo se distingue del hombre de Asia y del África, lo debe a la ciencia. Por eso un programa de europeización no podrá sino considerar a la ciencia como la labor central. El problema español es por tanto un problema pedagógico, pero "lo característico de nuestro problema pedagógico, es que necesitamos primero educar unos pocos hombres de ciencia, suscitar siquiera una sombra de preocupaciones científicas y que sin esta previa obra el resto de la acción pedagógica será vano, imposible, sin sentido. Creo que una cosa análoga a lo que voy diciendo podrá ser la fórmula precisa de la europeización" (66).

Pero si Europa se define como ciencia habrá que simbolizar a España en la "inconsciencia". Esto quiero decir que España ha perdido la conciencia, la conciencia de su continuidad histórica, y la ha perdido tal vez, por carecer de una minoría cultural, de unos pocos hombres que den sentido a la vida del pueblo (67). Pero ni siquiera es posible saber cual es la causa de esta desventura porque España no tiene historia, como no tiene cerebro no ha podido escribir su historia: "no existe en España otra cosa sino pueblo" (68). Por esto insiste Ortega en la creación de una minoría cultural "sin cuidarnos de mejorar ^{al} al pueblo" (69).

Las afirmaciones anteriores no pueden ser más transparentes, más claras. La solución que Ortega propone para el problema de España descansa en una filosofía social y un filosofía de la his-

toria que serán estudiadas más adelante y nos ayudarán a comprender cómo puede conciliar Ortega el socialismo que defiende en estos años con ese claro afán de aristocratismo intelectual. La verdad es que tales ideas podrían apoyarse también en la moral de la distinción de Nietzsche, y entonces, esa frase: "mejorar nos a nosotros mismos", ese llamado a la objetividad y a la ciencia, en fin, ese "salvémonos en las cosas" que en este ensayo se repite, nos recordarían muy vivamente las palabras que Zarastro dirige a los hombres distinguidos.

En el año siguiente, 1909, Ortega publica pocas cosas. Entre ellas un largo ensayo sobre Genán en que reúne muchas ideas ya expresadas sobre el tema de España. al lado de otros problemas serán estudiados en los capítulos posteriores. Vuelve sobre alguno de los asuntos de la polémica con Maeztu y añade una trágica descripción de la realidad española que contradice algunas frases optimistas antes recogidas. Ahora considera Ortega que España se halla en decadencia, "en lo más cerrado de uno de esos periodos en que todo parece minoso rebajamiento" La chavacanería de la realidad española consiste en "haberse apartado de cuanto significa trascendencia de lo momentáneo, de cuanto rebosa los linderos del individuo o de una colectividad instintiva" (70). La cuestión catalana es, según la injusta opinión de Ortega no sólo un estorbo para el programa de europeización, sino un síntoma de la situación misma (71). Otro síntoma es el "afán de sinceridad" que sienten los españoles y al que no es ajeno la labor de Unamuno (72).

Pero Ortega pelea precisamente contra ese reinado de la espontaneidad y de los instintos, contra el romanticismo y el energumenismo, en defensa de la ironía y de la ficción, en una palabra, de la ley " que es lujo del hombre fuerte" Nietzsche--

y Renán están en apoyo de lo que se defiende ~~porque~~ no se cite nombre del primero. De aquí la abierta oposición a la "africanización" de España a que Unamuno invita, oposición que se logra fingiéndonos europeos, fingiéndonos defensores de las ficciones bien fundadas a lo largo de la historia. "Después de todo nada se pierde con probar. Como la función crea el órgano, el gesto crea el espíritu y una postura digna facilita la dignidad" (73).

Si Ortega termina por poner la europeización a prueba, es porque en el fondo cree que quienes no comparten su opinión es por falta de ciencia, así que si la adquieran a prueba no podrán rechazarla después.

Con motivo del centenario de La Universidad de Leipzig, escribe el joven pensador Una Fiesta de Paz en que habla de la Universidad alemana y de la española de la cual hace una descripción desoladora (74). También tiene ocasión de referirse a la historia de España y de las otras naciones europeas y aclarar que es falsa la ingenua opinión de que la situación actual de España se debe a sus guerras y movimientos políticos, porque Italia, Francia, Inglaterra y Alemania participaron también en guerras semejantes. La única diferencia esencial entre la historia de España y la de esas naciones es que mientras aquella se limitaba a las guerras, éstas en medio de la lucha no cesaban de trabajar en la ciencia, en la universidad que es la organización de la paz (75).

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

con el único científico director. En esta diferencia la que es indispensable aceptar (76).

En agosto de 1959 se publica el Sur, en del libro "Los Iberos", una conversación con Sabín de Cardoza sobre el libro de Edward Philipon - en que Ortega expone ideas que tal vez no defendería de manera tan rígida si los presentara como tesis personales. La tesis principal es la de la designación crucial de las razas en cuanto a las aptitudes para las formas de la cultura: únicamente los aríes o indoeuropeos parecen aptos para la invención de nuevas maneras de vivir. Esto obliga a acudir a la etnografía para, sometido al origen de la raza a que se pertenece, apreciar a morir o a tener esperanza.

El origen de los europeos es incierto. Y la cosa no tendría importancia si vivirían una vida de energía y plenitud, pero sucede todo bien lo contrario y parecen orientadas hacia la muerte. No es posible -dice al porraje de Ortega- conciliarse con la gloria del pasado como hacen los raras inteligentes. ¿Quién puede asegurar que la vida cultural europea de los siglos XV y XVI no fué el último florecimiento de la Edad Media? ¿Quién puede decir que aquél espíritu no está condenado a convertirse en el ambiente no arrio? Para responder a estas interrogantes es indispensable aclarar el origen de los europeos que según las más aceptadas opiniones está en Africa, lo cual implicaría que se trata de una raza condenada a perecer o a servir a la raza indoeuropea, según la vida desde la existencia para gobernar el mundo. En este momento puede aliviar el libro de Philipon que sostiene la misma tesis de que los ~~iberos~~

iberos son de pura cepa aria, originarios del Cáucaso. Tal opinión, concluye Cardoza debe aceptarse por lo menos provisionalmente, como hacen los españoles aceptar en este tiempo todas las buenas nuevas (76a).

Pero a todas las frases de Cardoza, las llama Ortega en el ensayo "poetizaciones", (77a), es decir, afirmaciones carentes de rigor científico que tal vez convienen tomar presentadas una vida como estímulos para

la acción, como simples activas de ejercicio del pensamiento.

Los otros escritos orteguianos de este año padecen en su mayor parte de que las conclusiones entre Ortega y Gasset, que se exponen bien de indicios y corolarios, se hacen directas. El rector de Salamanca publicó en 1916, una carta dirigida a Morán sobre el problema de España y en ella se refiere a los "paganismos que están bajo la superficie de "cosas europeas" (7), precisa entre las imperfecciones actuales de España, los estudios sobre la lengua catalana y a la carencia de ciertos estudios ante a Verónica Fidal, Ortega aprovechó la oportunidad para resaltar, una oportunidad verdaderamente inesperada, porque Gasset, había de la lingüística y al respecto no con gran acierto. La respuesta de Ortega es la presentación de una copia de algunos libros, a la sazón discípulo de Verónica Fidal, sobre cuestiones lingüísticas con una extensa bibliografía bibliográfica de los estudios sobre la lengua catalana incluso por ciertos puntos frente a los cuales quedan así pensadas las afirmaciones del rector de Salamanca (8).

Después de estos años típicos y de insistir repetidas veces en que la lingüística es el ejercicio oficial y obligatorio de Gasset, Ortega termina con un llamado a la ciencia, a la lógica y a la responsabilidad intelectual repitiendo algunas frases ya conocidas por nosotros (9). Pero sobre todo se confirma Ortega defensor sin limitaciones de la europeización de España, en sentir, de las ideas que expresó por primera vez en El Estado y la Biblioteca, el artículo de 1914 (10).

Los últimos meses del año de 1917 Ortega continúa trabajando sobre temas eurológicos. El 15 de octubre dicta una conferencia que titula los problemas nacionales y la juventud y el 2 de diciembre, otra sobre La ciencia y la Religión Como Problemas Políticos (11).

~~Manuel Martínez Gila~~. El material de estas conferencias sirvió para elaborar una tercera dictada en Bilbao el 12 de Marzo del año siguiente, según ha hecho notar el Padre Iriarte, probablemente con toda razón (32). Del entusiasmo y del alcance de estas conferencias, sobre todo de la primera, tenemos varios testimonios, entre ellos, el de Maestu que hace coincidir las conferencias de Ortega, Medinaveitia y Simarro con los discursos de Moret en el Congreso que ocasionaron un cambio en el gobierno (33)

El primer escrito que da Ortega a la prensa en 1910 es el Catecismo para la lectura de una carta, Marcelino Menéndez y Pelayo que había sido invitado a tomar parte en un mitin de los católicos para protestar contra la educación laica que proyectaba el gobierno de Canalejas, no pudo asistir y envió a cambio una carta de adhesión al Sr. Obispo de Madrid - Alcalá. La nota de Ortega es la respuesta a esa carta de Menéndez y Pelayo y está escrita en defensa de la escuela laica (34).

En La Teología de Renán en que Ortega se propone observar en el pensador francés cómo se acerca un intelectual a la política, no deja de señalar a los políticos españoles las dificultades que un filósofo encuentra para ingresar a un partido -- pues " hasta qué punto es compatible una filosofía con el Sr. Maura, con el Sr. Moret o con el Sr. Lerroux ? . Y el joven escritor hace esta advertencia porque le parece que los políticos españoles han dado muestras de creer que "llega la oportunidad para solicitar el auxilio de los intelectuales" (35).

6.- El libro de Meier-Graeffe Viaje de España da ocasión a Ortega de dar un paso más en su pensamiento sobre el problema español, un paso que no modifica lo que ya se ha dicho sino que lo aclara y lo precisa de tal manera que parece nacer en la mente del joven escritor la idea de algo que se conver-

tirá en una misión personal: la salvación de las circunstan---
 cias españolas. El artículo de Ortega, de apenas dos páginas, -
 se llama España como Posibilidad y principia con un párrafo de
 Meier-Graeffe en que Ortega ha visto una interpretación gene---
 ral de España como posibilidad para inmigración de sensibili---
 dades europeas. Le importa esta interpretación porque es vista a
 la ligera podría contradecir el programa de europeización. Si-
 los europeos necesitan emociones españolas, qué hacen los espa-
 ñoles buscando a Europa? (86). A este replica Ortega con agude-
 za ha ciendo nuevas preguntas: "¿dónde está el horizonte, dónde
 está realmente la ~~retunda~~ línea magnífica de la amplia visión?
 no es más bien el punto de vista?" (87). Y como Europa es pre-
 cisamente eso, un punto de vista, no una expresión geográfica-
 como pudiera pensarse, resulta que Meier-Graeffe ha tráfido en-
 su retina a Europa, él representa el punto de vista europeo y-
 por eso ha visto en España otra cosa que lo que ven en ella la-
 los españoles. Pues bien, eso quiere decir europeización: ver-
 a España con ojos europeos. Vistos desde Europa las cosas espa-
 ñolas se ensancharán hasta el infinito y cobrarán sentido, y -
 el conjunto de estas visiones será "la interpretación española
 del mundo", una nueva forma de cultura distinta de la francesa
 y la alemana, la cultura española (88).

La idea de la salvación de las circunstancias españolas es-
 tá a punto de madurar en la mente de Ortega. Este mismo año ve-
 remos que por primera vez se practica con un ensayo importante.

9.- Pedagogía Social como Programa Político resume mu---
 chas cosas antes escritas y probablemente algunas dichas en a-
 aquellas conferencias de Madrid no publicadas. Es una conferen-
 cia leída en Bilbao en Marzo de 1910 que principia con unos pá-
 rrafos que llevan por título Posinismo Metódico en los que se

habla de la realidad cultural de España "tan menguada y tan sórdida" (89); se dice que la "amargura debe ser el punto de partida que elijamos los españoles para toda labor común" (90). Y la labor que hay que proponerse es nada menos que la ^{de} construir España porque como nación, España no existe. Es la amargura lo que hace a la realidad española convertirse en problema y despertar el patriotismo activo que ve en la patria no la condensación del pasado, sino una tarea a cumplir, un problema a resolver (91). Problema urgente para todos, incluso para el filósofo. Lo cual es importante porque es la justificación que el joven escritor presenta para ocuparse de temas españoles en tanto que filósofo, aunque no lo diga de manera clara y expresa (92).

Si en otros países, dice Ortega, es posible a los individuos permitirse "pasajeras abstracciones de los problemas nacionales"; ello se debe a que viven en "un ambiente social --- constituido", es decir, viven en "sociedades dotadas de todas sus funciones esenciales" (93). Pero en España el caso es muy diverso y el individuo no puede huir de las preocupaciones nacionales porque los problemas le persiguen de tal manera que no queda otro remedio que hacerles frente y así se convierte España en "el problema primero, plenario y perentorio" (94).

Ahora bien, el problema consiste en transformar la actual realidad española y el instrumento para producir esa transformación es lo que se llama política. Pero en España suele la política activa carecer de ideales políticos y esto es un error y una inmoralidad que debe corregirse buscando un ideal que oriente la acción (95). De igual manera, la pedagogía procura transformar la realidad humana en el sentido de un ideal, de un tipo superior de hombre, por ejemplo; de allí derivan -

sus dos problemas esenciales: determinar científicamente el -- ideal educativo y hallar los medios para realizarlo (96). Pero -- la pedagogía científica, dice Ortega siguiendo a Watorp, es pedagogía social, es la ciencia de transformar sociedades y por -- esto, el problema español que empezó pareciéndonos un problema político es en realidad pedagógico (97).

El primer problema esencial que es necesario resolver para poder mejorar a España, es este: determinar de una manera -- exacta "lo que debe ser una sociedad".

La sociedad no es la comunidad de sentimientos sino la -- combinación de esfuerzos para lograr unos ciertos productos que no pueden lograrse individualmente, estos productos son en un -- sentido muy amplio: cultura. La comunidad se funda en la unanimidad del trabajo y los productos, las cosas, son el síntoma y la medida de la cultura (98). Pero resulta que los españoles -- han perdido la tradición cultural, es decir, han perdido el interés por las cosas, por las manufacturas- mentefacturas como dice Ortega. Los españoles forman una comunidad de sentimiento, se guían por los apetitos individuales, los caprichos, las simpatías, etc.; y por tener este apoyo "transaccional", la unión es débil y su actividad se reduce a negarse unas personalidades a otras, unos grupos a otros, unas regiones a otras. Es España una nación "disgregada en átomos" (99).

Y lo que Ortega propone después de esto, también es conocido ya por nosotros; salvémonos de las cosas! Son las cosas -- las que pueden salvar a los españoles del personalismo, la indisciplina y la incapacidad para la colaboración. Esto será un ensayo de que el español mejore su "ser radical" (100). La pedagogía de las cosas, la disciplina de los objetos es lo que -- puede desterrar el individualismo perjudicial y lograr la ca--

bal integración de la comunidad española. Aplicando lo anterior a la vida cultural quiere decir que los individuos deben dominar su capricho y sujetarse a las reglas objetivas de la ciencia, de la moralidad, del arte; en términos políticos quiere decir que "el único estado moralmente admisible es el estado Socialista..." Y toda doctrina que se oponga al socialismo es anarquismo porque niega los supuestos de la cooperación que son la substancia de la sociedad (101).

Toda actividad debe respetar la unidad humana, en un "Estado idealmente socializado" todo será público, laico y popular, empezando por la educación (102). En cuanto a la religión, Ortega deja de lado la cuestión de manera expresa, pero no deja pendiente la cuestión de la Iglesia. "Lo que ciertamente es antisocial - dice Ortega, es la Iglesia, la religión particularista". En las últimas páginas, sin embargo, afirma que la religión es menos fecunda socialmente que la cultura y que es indispensable ponerse al lado de esta última porque religión y cultura se disputan el porvenir español (103). Pero esta afirmación no debemos entenderla en contra de la religión avante que Ortega dejó pendiente-, sino precisamente contra la iglesia española de 1910, en que el joven escritor ve una fuente de anarquía y un poder que quiere dominar el porvenir de España.

La conferencia que examinamos concluye con frases rotundas: " la España futura, señores, ha de ser esto: comunidad o no será" (104); y el camino para conseguir esto se llama europeización porque la colaboración, la comunidad, es la tradición de Europa. Ortega recuerda a Joaquín Costa, a quien llama maestro en el estilo político y la sensibilidad histórica (105) y a Unamuno de quien nos dice que es europeizante a pesar suyo. Adviergo a propósito de Costa que aunque en algunos puntos esenciales

de su manera de ver el problema español reconoce reverentemente a aquél que desde un principio vió claro que: "España era el -- problema y Europa la solución" (106).

10.- El ensayo Nueva Revista, es la presentación que Ortega hace a los lectores de El Imparcial, de la revista Europa.-- Tiene ocasión de repetir ideas de la conferencia acabada de reseñar. La idea de los dos patriotismos: el patriotismo estático que hace a la patria un objeto de plácet, y el dinámico para el que la patria es algo por hacer, una tarea a cumplir (107).

Se vuelve también sobre la idea de que la colaboración es la tradición europea por excelencia, es la manera de vivir que caracteriza a esos pueblos. Sucede que la revista ha nacido también de la colaboración, quienes escriben en ella han coincidido movidos por una previa comunidad intelectual, están empeñados en una misma labor cuya intención se expresa en el título mismo de la revista. Según Ortega, la palabra Europa equivale a la negación "de cuanto compone la España actual" (108). Sin embargo, añade repitiendo algo ya dicho antes, que la revista Europa no es solamente una negación, es un principio renovador para suscitar la única España posible. Para que haya españoles y no afrancesados ni alemanizados ni anglicizados, es indispensable la europeización de España. "Europa ha de salvarnos del extranjero"(109).

En Una exposición Zuloaga? Ortega pide que se organice una exposición del pintor español, pero no le pide por razones estéticas, sino más bien patrióticas, porque el joven escritor, buscando la dimensión nacional del arte de Zuloaga ha descubierto que sus cuadros "son como unos ejercicios espirituales que nos empujan más que nos llevan a un examen de conciencia nacional" (110). Y esto le parece lo mejor que puede hacer un artista por su patria, herirla y ponerla en contacto consigo misma has-

ta despertar su sensibilidad (111).

El joven Ortega celebra entusiasmado la elección del primer diputado socialista español, en un artículo titulado Pablo Iglesias. Llama a Pablo Iglesias y a Francisco Giner de los Ríos "santos laicos" y "europeos máximos de España" y hace una alusión al republicanismo del diputado Iglesias en que revela su posición personal indiferente hacia el movimiento republicano español al decir que: "la cuestión de la forma de gobierno no es la sustancial de su significado político" (112).

En otro lugar se ocupa Ortega de D. Ramón Menéndez Pidal para tributarle parecidos elogios. El ilustre filólogo ha escogido, según el joven escritor, la materia más peligrosa para hacer con ella europeísmo: la literatura antigua castellana. Tan difícil es esta materia, añade Ortega, que a quienes se ocuparon de ella antes se debe esta manera de ver el mundo que es el celtiberismo, "el casticismo bárbaro" que durante treinta años ha impedido a España integrarse a la conciencia europea. Pero ahora, nos dice con algún optimismo se va formando en el subsuelo español una nueva cultura porque algunos hombres trabajan para ello en silencio (113).

11.- La primera "salvación" de Ortega se publica en este mismo año de 1910. Se trata de Adán en el Paraíso, seguramente el ensayo más meditado y ambicioso de la etapa de Sociedades. No se usa en él la palabra "salvación" (114), pero el ensayo consiste en tomar un tema español - en este caso la pintura de Eulogio - y meditar sobre él para ponerlo en "relación inmediata con las corrientes elementales del espíritu, con los motivos clásicos de la humana preocupación" (115). No es otra cosa lo que el joven Ortega había pedido en España como posibilidad.

Efectivamente, el punto de partida de Adán en el Paraíso.

136

es modestísimo: aclarar el origen de las emociones que se des-
prenden de los cuadros de Zuloaga para el espectador. Pero es-
te punto de partida lleva a muy graves problemas como el de --
buscar el ideal de la pintura, explicar la división de las ar-
tes y los géneros artísticos, la tarea del arte frente a la --
ciencia y a la moral y por encima de todo este una metafísica-
de la vida y una idea del hombre que da fundamento a todo lo --
anterior.

El mismo autor establece entre algunos de estos elevados-
temas y el problema de España, algunas relaciones que conviene
registrar aquí. La atención a los cuadros de Zuloaga tiene la-
justificación que hemos visto antes: esos cuadros nos llevan --
al problema español (116). Pero además Ortega nos dice que la
estética es por excelencia la tarea que le corresponde a Espa-
ña en el concierto europeo (117). De lo cual no sería posible
concluir, naturalmente, la atención de Ortega a cuestiones es-
téticas, sino más bien, lo contrario: las inclinaciones perso-
nales del joven escritor que en esto coinciden con las de casi
la totalidad de los pensadores españoles, le llevan a estos te-
mas y esto lo conduce a pensar que tal debe ser el camino de --
las preocupaciones españolas.

12.- En España Como Posibilidad, Ortega había prometido --
ocuparse del libro de Meier-Graeffe, Viaje de España, y cumple
la promesa cuatro meses después con una nota que lleva el mismo
título del libro del crítico alemán. Aquí encontramos algunas-
ideas expuestas en escritos anteriores, por ejemplo, la idea de
las dos formas de patriotismo, el que considera a la patria co-
mo una realidad histórica cumplida y perfecta y el que la ve --
como una tarea nunca acabada, como un problema a resolver, un --

conflicto entre las posibilidades presentes (118). Es esta preocupación la que lleva a la lectura de libros sobre España, " en -- las retinas de los viajeros estudiamos experimentalmente la confusa substancia de nuestro pueblo" (119), porque con la opinión de los otros podemos precisar nuestras virtudes y nuestros vicios y así aprendemos nuestro puesto en el mundo. Esta es la utilidad de los libros de viajes. Los españoles corren el peligro de limitar lo humano a lo español y a su vez de hacer perder a lo español su sentido al no considerarlo como una parcela de lo humano (120).

Para averiguar la misión de España sobre la tierra sirven -- estos libros extranjeros, Y en esto se confiesa el joven Ortega más deudor de Maurice Barrés que de Garivet, a quien acusa de tener una visión provinciana del universo que le impidió elevarse a un punto de vista sobrenacional (121).

En cuanto al Viaje de España de Meier-Graeffe echa de menos la investigación del hombre a través de sus cristalizaciones peculiares lo cual considera el nervio del libro de viajes como género literario. Y en cambio encuentra en el libro lo -- que considera el síntoma de la modernidad parisiense y berlinesa: la impertinencia (122).

Sobre esto importa llamar la atención, porque Ortega ve en la impertinencia una actitud de desdén, actitud en que el impertinente nos dice que no existimos para él (123). Y el hecho de que afirmo que la impertinencia así definida es el síntoma de la modernidad de París y Berlín hace pensar que Ortega ha -- notado una vez más en un libro extranjero la actitud desdeñosa de los europeos cultos frente a España y su reacción en este -- caso particular es responder a Meier-Graeffe con una dura crítica que ha empezado por señalar la ineptitud del libro para ser

clasificado en el género literario de los libros de viajes. - Muestra Ortega que efectivamente Meier-Graeffe no ha visto al hombre, no ha visto al pueblo español a pesar de confesar su simpatía por una vaga substancia que llama España. No ha encontrado en su viaje una sola ocasión de que esa abstracción-España se concrete en un hombre, en una ciudad, en una costumbre. Es un grave pecado de "universitarismo" el que ha cometido el crítico alemán al pasar desatento ante el problema del pueblo español. Ante una raza viejísima que se mantiene perseverando en su fisonomía arcaica, que no ha aceptado la conformación europea, Meier-Graeffe, no hace otra cosa que ver cuadros en los Museos, sin darse cuenta de que "en comparación -- con una raza, el cuadro más exquisito es un problema de retórica" (124).

El joven pensador español ha dividido bien sus ideas sobre el libro de Meier-Graefe. En el ensayo España como Posibilidad se detuvo ante un sólo párrafo del crítico alemán para sujetarlo a una aguda interpretación y volverlo en apoyo de su tesis de la europeización de España. En Viaje de España, el escritor parece olvidar aquello para hacer dura crítica de un libro impertinente que no toma en cuenta el problema del pueblo español. Sin embargo, este segundo ensayo no es tan uniforme, en su último párrafo Ortega pone en cuestión todo lo dicho en contra del libro y deja abierta la duda de tal manera que puede quedar justificada la actitud de Meier-Graefe -- atento a los cuadros del Greco y olvidado del pueblo español. "Visitar a un pueblo - pregunta Ortega- ¿no es buscar el contacto espiritual con la mística comunión de sus grandes hombres?" tal vez, responde+lo hecho por Meier-Graefe tenga algún profundo sentido (125).

A este no agrega Ortega una sola palabra, pero podemos suponer fácilmente que podría añadir unas frases sobre la decadencia de España y otras más sobre la euroceización.

13.- Algunas de estas ideas vuelven a aparecer en Planeta Sitibundo. El autor sostiene con Rubín de Cendoya, místico español, una conversación sobre el problema de España. En esta charla se repiten pensamientos que ya conocemos sobre la condición del intelectual español, pero ahora, Ortega pone en labios del personaje que le sirve de interlocutor, las causas de esta situación. Si en España nadie puede desentenderse de los problemas políticos se debe a que no se trata de una sociedad en estado avanzado de diferenciación funcional, sino al contrario, de una sociedad en que cada individuo tiene que hacer todos los menesteres como en el clan primitivo. Allí donde una sociedad no está hecha, el afán primero de cada individuo es hacerla (126).

La necesidad de actuar políticamente en España y de realizar la transformación es indiscutible. Pero ¿cómo realizar esta transformación? La conversación relatada en el artículo lleva a condenar la espontaneidad y la originalidad y a hacer una defensa de lo convencional. Esta defensa es ahora más notable y Rubín de Cendoya piensa que la fé en el poder de la convención -- hará surgir + la fé en el porvenir de España. Un sólo acto de voluntad puede realizar la transformación (127).

El llamado a la convención es, según veremos, el llamado a la cultura que ahora se hace junto a la referida prédica de que debemos guiarnos por las cosas. Esto es imaginación a la moderna, es la fantasía que busca su contención y su cauce en las rígidas e inequívocas fisiconomías de las cosas. La imaginación a la moderna falta en España, pero en cambio, caracteriza a los pueblos de mayor juventud y "muy especialmente a los Yanques"

(128).

Es novedosa la comparación con los Estados Unidos y sorprende que los yankees resulten poseedores de esta virtud europea de la imaginación moderna cuyo ejercicio recomienda Ortega a los españoles.

También se presta la conversación para rechazar cualquier punto de vista provinciano para resolver el problema español y recomendar una política que cuente con todo el planeta. Lo cual es sólo una manera literaria de afirmar la necesidad de contar con las circunstancias toda, no sólo con la más inmediata. Finalmente es atacado cualquier punto de vista que pueda parecer demasiado simple para tratar el problema español que a los ojos de Ortega tiene caracteres muy complicados y orígenes históricos muy profundos (129).

No pierde Ortega oportunidad, casi no deja pasar un solo escrito sin hacer a los españoles alguna recomendación aunque sea en una sola frase, por muy ajeno que sea el asunto del ensayo. Shylock, por ejemplo, es un pequeño artículo sobre el problema judío en que no faltan recomendaciones sobre el tema de España (130).

También se puede leer entre líneas la preocupación constante del problema español en Una Polémica. Se ocupa esta nota de una polémica de Valera y Campoamor que tiene, al decir de Ortega, un interés histórico de primera línea para conocer a los autores y a su época. Al hacer resaltar este interés el joven escritor, insinúa una causa, si no de toda la decadencia de España, por lo menos de su culminación: el desastre del 98. Esta causa tan solo insinuada, repetimos, es la incultura radical en los hombres de más lustre como Valera y Campoamor, es decir, en la minoría directora de España (131). Ortega ve en -

Valera un hombre carente de sensibilidad para las diferencias, cualidad nacida de una incultura radical que puede coincidir con una gran riqueza de conocimientos particulares, un culti-bero irreductible al álcali europeo" (132).

Tambien hallamos en esta nota una "incitación de Ortega a los jovenes intelectuales para que escriban la historia de las figuras españolas del siglo XIX de las que son cercanos herederos y tambien de las figuras de siglos anteriores. Ortega dice tener fé en los resultados de esta tarea para la conciencia nacional, que sería como una "segunda digestión del pasado por la historia" (133).

El mismo asunto de la incapacidad de las minorías directoras en España aparece tratado rápidamente en un artículo con -- que Ortega anuncia la aparición de un libro de Ramón Pérez de Ayala sobre la vida en los colegios de Jesuitas, libro que re-- presenta, según Ortega un valioso documento para el problema de la reforma pedagógica española, es decir, el problema del porve-- nir nacional (134). Con lo cual afirma una vez más la importan-- cia de la educación para la solución de la cuestión española -- continuando así el punto de vista de los liberales de princii-- pios del siglo XIX y de los kraaksistas. Sobre el asunto de las-- minorías agrega que tal incapacidad ha sido causada por los je-- suitas, que han educado a los hijos de las familias españolas -- que viven en mayor holgura, de donde debieron haber salido los hombres constructoras de la cultura nacional (135). Por estas -- razones, Ortega , que dice tener análoga sensibilidad que Pérez Ayala para los problemas españoles concluye pidiendo la supre-- sión de los colegios jesuitas "por una razon meramente adminis-- trativa: la incapacidad intelectual de los RR.PP" (136).

Valera un hombre carente de sensibilidad para las diferencias, cualidad nacida de una incultura radical que puede coincidir con una gran riqueza de conocimientos particulares, un celtíbero irreductible al álcali europeo" (132).

También hallamos en esta nota una "incitación de Ortega a los jóvenes intelectuales para que escriban la historia de las figuras españolas del siglo XIX de las que son cercanos herederos y también de las figuras de siglos anteriores. Ortega dice tener fe en los resultados de esta tarea para la conciencia nacional, que sería como una "segunda digestión del pasado por la historia" (133).

El mismo asunto de la incapacidad de las minorías directoras en España aparece tratado rápidamente en un artículo con -- que Ortega anuncia la aparición de un libro de Ramón Pérez de Ayala sobre la vida en los colegios de Jesuitas, libro que -- presenta, según Ortega un valioso documento para el problema de la reforma pedagógica española, es decir, el problema del porvenir nacional (134). Con lo cual afirma una vez más la importancia de la educación para la solución de la cuestión española -- continuando así el punto de vista de los liberales de principios del siglo XIX y de los krausistas. Sobre el asunto de las minorías agrega que tal incapacidad ha sido causada por los jesuitas, que han educado a los hijos de las familias españolas -- que viven en mayor holgura, de donde debieron haber salido los hombres constructores de la cultura nacional (135). Por estas -- razones, Ortega , que dice tener análoga sensibilidad que Pérez Ayala para los problemas españoles concluye pidiendo la supresión de los colegios jesuitas "por una razón meramente administrativa: la incapacidad intelectual de los RR.PP" (136).

14.- En el mismo año de 1910 Ortega publica Al Margen del Libro "Colette Baudoche" de Maurice Barrés. Al referirse al escritor francés recuerda su libro Sangre, Placer y Muerte donde enseñó a los españoles una manera de verse a sí mismos que a pesar de no ser exacta vale como una verdad provisional porque es fecunda en emociones. Como verdad provisional solamente porque la verdad definitiva sobre España, sobre el carácter del español, sólo será alcanzada cuando se complete la historia de la raza española, y para esto, habrá que esperar por lo menos un siglo (137).

Además de señalar la necesidad de escribir la historia de España, Ortega nos habla en esta nota del significado de la novela de Barrés, Colette Baudoche. Se trata de un libro escrito en las poblaciones del Sur precisamente en un tiempo en que dos formas de cultura están en rifa, la forma de los pueblos del mediterráneo y la de los pueblos del norte de Europa. Y como estos últimos poseen ciertas virtudes que momentáneamente suplantam la verdadera superioridad, lo más probable es que el mundo se ordene según la forma germánica (138).

Esto último es lo que más nos importa, la actitud de Ortega frente al triunfo cultural de Alemania porque claramente se coloca del lado de los que tienen mayores probabilidades de perder sin dejar de reconocer su verdadera superioridad. Mientras los alemanos poseen las virtudes inferiores- ~~económica~~ y obediencia- que momentaneamente suplantam la verdadera superioridad,-- los pueblos mediterráneos son pueblos viejos, cansados, faltos de ingenuidad y de fe y mal organizados (139).

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

del español.

Como la defensa de la forma mediterránea de la cultura resulta contradictoria con la tesis del europeísmo, Ortega trata de salvar la dificultad en Pathos del Sur, una nota en que comenta el libro de Gerardo Hauptman Primavera Griega.

Dos importantes rectificaciones vienen a salvar la contradicción en realidad el Sur no es todavía una forma de cultura, la afinidad del cielo y de las costas españolas con las griegas es sólo geográfica, la analogía entre los hombres de uno y otro ~~sitio~~ sitio es tan sólo física y fisiológica, hace falta en España la cultura y mientras no la haya no existe ningún parentesco con el espíritu de Grecia (140). En este sentido se halla más cerca de Grecia un alemán porque el alma alemana encierra hoy en sí la cultura europea, cuya clásica aparición hallamos en Atenas (141). Esta es la segunda rectificación que nos hace ver que las virtudes del alma alemana no son inferiores.

Sin embargo, esto no quiere decir que la europeización consista en la pura aceptación de la forma alemana de cultura, según advierte Ortega expresamente. Esa forma de cultura debe ser superada, o por lo menos enriquecida poniendo a su lado otra forma tan energética y fecunda como ella, nada menos que la cultura española (142).

Es en este mismo lugar donde Ortega confiesa un viejo pecado cometido a raíz de su primer viaje a Alemania en un escrito titulado Ciencia Romántica que fué estudiado en su oportunidad, en el que se oponía a la ciencia clásica de los franceses y gemamos la ciencia romántica de los españoles. Ahora explica el autor aquel error como una mentira de adolescente ante la grave situación de sentirse, junto con todo su pueblo fuera de la trayectoria de la cultura (143).

15.- El último escrito de 1910 que hemos de examinar es, como Adán en el Paraíso, un ensayo de salvación: Una primera vista sobre Baroja.- El tema de España aparece aquí porque Ortega encuentra en el arte de Baroja algunos datos afines a fenómenos característicos de la vida española (144). Y encuentra también que esto es lo que salvará la obra barojiana porque con el tiempo -- sus libros tendrán principalmente un valor de síntomas nacionales, lo mejor y lo peor de España está en esos libros a la intemperie (145).

Uno de los fenómenos característicos de la vida española es la abundancia de impropiedades en el lenguaje diario, en las conversaciones. Esto, que es también un dato del arte de Baroja, merece una explicación. Y Ortega intenta una explicación a partir de la doctrina de Sigmund Freud sobre la psicosis e histerias. -- Después de un brevísimo resumen de las ideas freudianas (146) y de advertir que no puede entrar en el detalle del asunto, agrega que ha sugerido con este "un punto de vista desde el cual se ve España como un paisaje de histerismo, de ese histerismo étnico -- que a veces se ha apoderado de todo un pueblo ..." (147). Los síntomas que podrían servir para probar la hipótesis del histerismo español son el chulismo, el flamenquismo, la bravuconería, la -- exageración y el retruécano entre algunas otras formas de expresión . Al proyectar sobre las colectividades estos tipos clínicos de la patología individual -- advierte el autor --, dejan de ser enfermedades en un sentido médico y se transforman en -- enfermedades según un sentido histórico (148).

Pero además, el problema de Baroja es precisamente la sociedad, y su inspiración es concretamente una inspiración social. Esto lo explica Ortega recordando cosas ya dichas: los problemas en

España son los más urgentes porque la sociedad española no es -
 tal sociedad, el medio moral se halla inorganizado, y como el -
 individuo humano es el individuo de la sociedad y no el de la -
 especie biológica, resulta que su ocupación fundamental es la -
 organización de la sociedad. El deber de quien ama la sociedad -
 porque pertenece a ella es organizarla y perfeccionarla (149).

Baroja hace patentes también algunas consecuencias de ese
 estado de desintegración social, como el feroz individualismo -
 que hace de cada español un centro que irradia odio y desprecio.
 Y como ésta es la substancia de la vida española, la única ma-
 nera de hacer posible la convivencia es el acuerdo tácito que a
 roja a cada individuo dentro de un molde de costumbres rígidas
 y reduce las formas de relación social a una mínima variedad de
 categorías(150).

Esto es una manera distinta de plantear la cuestión españa
 la. En otro lugar, al tratar este asunto se preguntaba el autor
 por los motivos de la decadencia de España y presentaba para su
 remedio una tarea cultural, educativa, muy especialmente de cien-
 cias superiores (151). Ahora no se pregunta por aquellos motivos
 sino por la causa de ese estado de desintegración en que se en-
 cuentra la sociedad española y responde, prefiriendo a una expli-
 cación racial, que la causa es el atraso de España en su evolu-
 ción económica. Una economía de reducidas proporciones modela --
 una sociedad muy poco diferenciada (152).

En cuanto al remedio contra este estado de cosas Ortega es
 muy consecuente, piensa que la mayor diferenciación de las fun-
 ciones sociales en la comunidad española ha de sobrevenir cuan-
 do evolucione su economía, pero piensa que esta evolución será
 provocada por la evolución general de la economía europea, sin
 necesidad de que los españoles hagan nada por ello (153). Es e-

vidente que esta solución no tiene nada que ver con la campaña cultural de europeización para preparar un núcleo directer, a pesar de que aquí también se espera de Europa el remedio para la situación social española.

El ensayo concluye con una nota sobre la novela picaresca - que da ocasión al autor para disparar unas cuantas frases contra el casticismo. Baroja prolonga una tradición de la literatura española - la picaresca - sin proponérselo, como lo hace un escritor castizo que es el adjetivo con que debe calificarse lo absolutamente español, la manifestación del instinto de la especie de la que el individuo mismo no se percata. El casticista, - en cambio, es el enemigo nato de lo castizo (154).

16.- En 1911 el joven pensador publica un artículo sobre un libro de Cuartero con el título Vejamen del Orador. Sobre el asunto aquí tratado hablaremos en el capítulo V, pero no podemos dejar de advertir que Ortega ve en el libro de Cuartero un esfuerzo más para explicar lo que sucede en España e insiste en que -- son las circunstancias españolas las que imponen a los escritores los temas políticos. Ni podemos pasar por alto la abierta -- simpatía que muestra Ortega por el orador que es por definición el hombre que se hace cargo de las circunstancias, con tal que -- no se olvide de ninguna (155). Ortega justifica con esta simpatía la atención a los problemas de la circunstancia española y -- a un tiempo rechaza la mirada provinciana que tratara de aislar a España de la circunstancia europea.

Observaciones es otro artículo en que Ortega hace una replica a Julio Cejador a propósito de un ensayo de éste sobre -- Joaquín Costa (156). Empieza el joven escritor por manifestar -- su complacencia porque su antiguo maestro sostenga una opinión diversa de la suya acerca de Costa y de la europeización ya que

de esta manera se enriquece la conciencia nacional con ~~los~~ diversos motivos culturales (157). Pero agrega enseguida un reproche a su maestro, lo acusa de "falta de altruismo intelectual" que no es otra cosa que falta de "costumbre de enterarse de las cosas", - lo cual lo hace incapaz de comprender a los demás y de asimilar - sus opiniones en toda su complejidad. Lo grave de esta acusación es que tal defecto podría ser señalado como característica de la raza española o por lo menos, de los pensadores más castizos. Si Ortega deja de señalarlo así es porque se dice enemigo de esas - presuntas psicologías de los pueblos (158).

Sucede que Cajador no comprendió la dualidad contradictoria que encierra el libro de Costa Europeización y Reconstrucción de España, porque no supo situarlo dentro de la corriente del pensamiento universal en que vivió: el historicismo¹⁵⁸ romántico de Herder Schelling y Hegel (159). Lo que Ortega piensa de Costa es lo siguiente: Costa no adquirió más opiniones estudiando la realidad española, al contrario, procedió como casi todos los españoles - (160), aceptó los principios extranjeros y sin detenerse a discutirlos los aplicó a España. Al aceptar los dogmas románticos pensaba que España tenía una misión histórica, un carácter metafísico inmutable y una absoluta justificación, de esta manera su atención se centró en las peculiaridades con norma de la unidad superior que da a estas sentido. Las peculiaridades, son para los -- románticos lo que define a una nación: lo que distingue a España de Francia y Alemania eso es para ellos España; y como estas diferencias están ocasionadas por principios irracionales, los románticos se dirigen con preferencia a la percepción irreflexiva del pueblo. De ahí que Costa se empeñara como jurista y como filólogo en la tarea de reconstruir históricamente las formas primiti-

170

tivas de las tradiciones culturales españolas.

Fue consecuencia de esto que Costa creyera que la decadencia española era un problema interior de la historia de España que consistía precisamente en la inadecuación entre la espontaneidad de la masa y la reflexión de la minoría gobernante, por eso propuso la vuelta a la espontaneidad étnica, la reconstitución de los poderes de la casta (161).

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

17.- Ortega dice prolongar un tema de Costa con una serie de artículos periodísticos sobre Marruecos reunidos bajo el título general de Libros de Andar y Ver; aunque no deja de advertir nuevamente las reservas que guarda para el programa del maestro (162). Explica al comenzar el ensayo que el sentido de la europeización, más bien, de la palabra Europa, es el mismo de las utopías clásicas: son invenciones de los cerebros más activos para azuzar la sensibilidad de sus contemporáneos (163). Fuera al lado de las lejanas tierras utópicas por descubrir, hay otras muy cercanas que permanecen desconocidas como el Rif, que encierra sin embargo un grave problema político para España.

Para incitar a quienes conocen Marruecos a estudiar este problema genuinamente español, escribe Ortega estas notas que comentamos. Piensa que en España, para todo ciudadano es un deber actuar un poco como periodista así como es un deber ser un poco político, y los periódicos deben contribuir con exposiciones de datos y con ideas para que sea posible una política más sabia y más compleja (164).

Esta justificación de la actividad periodística vale naturalmente para todos los escritos orteguianos de este período y no sólo para estas notas sobre Marruecos.

La intención de estas notas es protestar contra los procedimientos de penetración pacífica de Francia en Marruecos, dar la alarma al gobierno español y proponer una política adecuada para Marruecos. Esto exige, desde luego, traer a discusión ideas sobre la historia de España y datos informativos sobre la actual situación de Marruecos.

Si se dice que España tiene derechos históricos sobre esa región de la costa de Africa, hay que reconocer que tiene también ciertos deberes, un derecho histórico es el reverso de una obligación, de una misión cultural (165). Pero sucede que España, pronta a realizar misiones que no le incumbían - como arrojar a los judíos, conquistar América, dominar a Flandes e Italia, combatir la Reforma, apoyar el poder temporal de los Papas - ha dejado de cumplir las misiones más elementales que le propone la historia: así la europeización de Africa desde Túnez a las Ganges y el Sahara. Es este mismo lo que le sugiere a Ortega la necesidad de escribir la historia de España "con espíritu filosófico, es decir, científico, no meramente erudito", y la historia así escrita presentará la fisonomía de una casta que ha vivido al revés (166). Hay que advertir, sin embargo, que las medidas y los procedimientos inmediatos que Ortega propone para Marruecos difieren notablemente de los que en otra ocasión propuso para la europeización de España (167). En rigor no se trata de europeización en el sentido en que se ha venido usando esta palabra, sino de una penetración total de España en todas las actividades del pueblo del litoral marroquí. Ortega pide que se organice la acción difusa del pueblo español para que él poco de

750
cultura y de la civilización que posea vaya a potenciar "artificialmente si es preciso" las producciones diversas de los indígenas africanos, su comercio y su industria, y así penetre en la sociedad berber algo de la estructura española (168).

19.- Ortega vuelve sobre los temas del alma mediterránea y el alma gótica y sobre la distinción de idealismo y naturalismo en Arte de este mundo y del Otro. Piensa que es necesario -- ver claro en estos temas si se quiere escribir algún día "la -- historia científica, es decir, filosófica de España". No aclara más sobre estos conceptos necesarios para iniciar la historia -- de España pero, según veremos, se trata de un ensayo de caracterología para establecer los rasgos del alma mediterránea: el -- pathos del Sur (169).

Este es el punto de partida del ensayo: los dos polos del hombre europeo, el pathos ^{al Pathos materia /isto = del sur} trascendental o del Norte. Ortega -- recuerda haber hablado del pathos del Sur (170), y advierte que si entonces criticó el énfasis del gesto español, no debió de -- interpretarse aquello como alabanza del gesto contrario porque lo verdaderamente recomendable es la superación de ambas fórmulas, la liberación de todo pathos, este es, la salud (171).

Siguiendo a Heringer, expone el joven escritor español -- las posturas diversas que toma el hombre ante el mundo y que -- resultan impresas en los estilos artísticos del hombre primitivo, del clásico, del oriental, del gótico y agrega Ortega, del hombre mediterráneo.

Ortega solicita un puesto en la galería de los tipos culturales para el hombre mediterráneo cuyo representante más puro es el español. La característica de este hombre es: "su antipatía hacia todo lo trascendente; es un materialista extremo.

Las cosas, las hermanas cosas, en su rudeza material, en su individualidad, en su miseria y sordidez, no quintaesenciadas y trady cidas y estilizada, no como símbolo de valores superiores... ese ~~gama~~ el hombre español" (172). Este encuentra apoyo en abundantes ejemplos del arte hispánico, desde las cuevas de Altamira hasta Unamuno y Azorín y también en la Autoridad de Alcántara, Cossío, Costa, Unamuno, Menéndez y Pelayo y Menéndez Pidal. Todo este arte manifiesta una emoción ante el mundo que no es miedo ni admiración, ni desdén de lo real, sino desafío de todo lo suprasensible y afirmación de las pequeñas cosas insignificantes y groseras (173).

III Germanismo.

19.- A partir de agosto de 1911, el joven Ortega toma una nueva actitud muy definida. Tal parece que se hubiera declarado ya vencedor en la campaña de europeización de España, que los enemigos hubieran admitido todo, y ahora empezara una tarea más específica: la germanización cultural de España.

A propósito de un tema de educación: la enseñanza de las lenguas clásicas en Argentina, Ortega insiste en la necesidad del acercamiento cultural a Alemania en un artículo titulado Problemas Culturales. El consejo para los argentinos vale también para los españoles por ciertas razones muy precisas: Tanto unos como otros han sido educados en el ambiente de la decadencia francesa y han aceptado la hegemonía intelectual de Francia, con lo cual están en peligro de recibir como evidente y normal lo que es más bien vicio y debilidad; Argentina por demasiado joven y España por harto cansada y necesitada de renovación deben someterse a una atmósfera más vigorosa. Es indispensable, la

buscar una educación de completa actualidad, una disciplina intelectual, estética y moral que lleve por el camino más cierto a al centro "de lo vital"; y además de que Francia atraviesa por un período de conservadurismo hay que tener presente que "no basta que -- una nación haya sido grande y aún lo sea para que nos parezca benéfico su influjo; es menester que esa grandeza se halle en período de ascensión o de plenitud" (174).

Se trata, evidentemente, de desaprobar el influjo de Francia y de abogar por la influencia cultural de Alemania, aunque el nombre de ~~esta~~ nación no aparezca una sola vez en el ensayo, cuyo contenido se dedica a mostrar el descenso de la cultura francesa. No es la primera vez que Ortega da muestras de poca simpatía por Francia -- (175) pero sí es la primera vez que justifica las ventajas de una aproximación cultural a Alemania. Y esto representa una novedad en relación con el remedio que ha venido proponiendo al problema español. Desde Marburgo envía Ortega a Madrid Alemania, Latín y Griego un artículo en que se ocupa de este mismo asunto: la reforma de la enseñanza de las lenguas en España. Las afirmaciones que antes registramos se repiten ahora especialmente destinadas a España. En Francia se hace en estos años una campaña contra la ciencia germanica y en pro de la retórica latina, ovida al decir de Ortega, por la corriente tradicionalista y conservadora (176). No se resignan algunos franceses a la hegemonía del espíritu alemán y como presienten que el presente y el inmediato porvenir, cuando menos, le pertenecen a este espíritu, quieren detener el curso del mundo y retrotraer el pasado haciendo perdurar el clima en que es posible la literatura decadente (177). Estos ensayos deben preocupar a España que carece de tradición cultural y vive sometida a las enseñanzas francesas.

Lo que Francia pueda ofrecer es una cultura de formas sin por

venir ninguno. Pero España moribunda no necesita esto, sino todo lo contrario, necesita las sustancias elementales de la vida, es decir, necesita una cultura de ideas y de pasiones que sirva de introducción a la vida esencial. Y como "la cultura germánica es la única introducción a la vida esencial", es indispensable que toda la educación superior española exija el conocimiento del idioma alemán (178).

Pero esta opinión no vale porque la sostenga un profesor de filosofía, ni este la sostiene por mero capricho, al contrario, Ortega mismo confiesa una antipatía espontánea hacia la cultura germánica y afirma estar convencido de que no se trata de una cultura clásica, sino de una cultura que tiene que ser superada (179). Pero no está superada todavía y el único modo de hacerlo es partiendo de la ciencia germánica. En conclusión: "los pueblos románicos no tienen cosa mejor ni más sería que hacer que reabsorber el germanismo sin pensar en la galvanización de la memoria latina" (180).

Otro artículo sobre el mismo asunto, escrito también en Marburgo unos días después para un diario de Madrid, es Una Respuesta a Una Pregunta. Se refiere a un ensayo de Baroja titulado ¿Con el latino o con el germano? que al parecer trata la misma cuestión. Ortega insiste en esto y recuerda que Maeztu acaba de tocar el mismo problema, lo cual le permite afirmar que su tesis no es una humerada personal sino un hecho que pone de manifiesto un cambio de orientación de toda la raza española, un movimiento nacional iniciado hace algún tiempo (181).

O Ortega deja a un lado la cuestión de si conviene o no una aproximación política de España a Alemania y advierte que de todo modo se debe separar la cultura germánica de la política

de la Alemania actual, porque lo que importa es la aproximación cultural (182)

Ortega recuerda el intento Krausista (183) y dice que no -- fructificó porque se opusieron a él los dos "fanatismos, el religioso y el casticista". El catolicismo vió en aquel intento -- una declaración de fracaso de la cultura hispánica y por tanto del catolicismo mismo como poder constructor de pueblos. Entonces se publicaron libros para probar que España había poseído y poseía todas las ciencias y confirmar la continuidad de su producción cultural. Lo fatal es que esos libros fueran bien acogidos, porque precisamente en esas fechas otras naciones se pusieron a aprender de Alemania y lo que hoy hay en Italia y en Francia de robusto se debe a lo que entonces aprendieron (184).

Este último pensamiento de Ortega contradice la tesis de la decadencia francesa, pero en cambio afirma con energía la -- necesidad del acercamiento a Alemania. Además el joven ^{pensador} Mani-- fiesta su confianza en este nuevo intento de germanización porque en las últimas generaciones encuentra eco de manera unánime, aunque sea rechazada por casi todos los españoles mayores de -- 40 años (185).

Evidentemente todo esto tiene relación con el problema de España y el autor no deja de tocar el asunto precisamente en esta respuesta a la pregunta de Baroja. No ha cambiado su parecer en un aspecto, sostiene que "la decadencia española consiste ya y simplemente en falta de ciencia, en privación de teoría" (186). Pero la solución propuesta para este sí ha cambiado notablemente, ya no se habla de Europa como una unidad frente a España, ni de la ciencia europea como la ciencia universal que los españoles deben nacionalizar, ahora se habla de Alemania y la cultu

ra germánica frente a los pueblos románicos y la decadente cultura latina. En resumen, europeización, se ha reducido a germanización, sin necesidad de modificar la tesis sobre la decadencia de España, ni la idea de la necesidad de apropiarse de la ciencia. El cambio se ha realizado, al parecer, solamente por la observación de la situación ascendente de Alemania frente a la clara decadencia de la cultura francesa que ha venido dominando la inteligencia española. En el fondo se trata, de motivos personales, de admiración y simpatía de Ortega hacia la ciencia alemana y sus maestros y a la adopción de esta ciencia y de estas enseñanzas.

20.- Las ideas sobre la ciencia que Ortega defiende en estos años y que estudiaremos en el capítulo V, presiden en cierto modo su labor orientadora frente a los españoles. En un ensayo sobre Freud: Psicoanálisis, ciencia problemática, al exponer algunas ideas de Norman Cohen sobre la historia de la ciencia, Ortega dice que siempre las ha tenido presentes al describir sobre el problema cultural de España y ha sido necesario sostener dos imperativos que tan solo son contradictorios en apariencia: en primer lugar, crítica científica, en -- segundo lugar sobrealimentación ideológica, enriquecimiento de la conciencia nacional con el mayor número posible de motivos culturales. Efectivamente se apoyan bien estos imperativos en la idea de Cohen y efectivamente ha sabido insistir Ortega en -- ambas tareas, si bien no con idéntica fuerza, ni en todo tiempo. No fuera así, por ejemplo en los artículos estudiados en la primera parte de este capítulo.

21.- Volvemos a encontrar algo sobre el problema español

en un escrito de crítica de arte de este mismo año de 1911: La Estética del "Erano Gregorio el Botero". Ortega se ocupa de Zuloaga porque este pintor ha llevado a su arte el trágico tema español. La doctrina de la europeización ha servido, por lo menos, para poner el problema de la patria en términos extremos y aunque no todos aceptan la doctrina -Zuloaga, por ejemplo- todos están de acuerdo en ciertos hechos innegables en que consiste el problema (137). Estos hechos son los siguientes: España se ha negado a realizar en sí misma la edad moderna, ha resistido al destino, es la única raza europea que ha resistido a Europa. La historia moderna de España se reduce a la historia de su resistencia a la cultura moderna. Los otros pueblos que se han sometido a este cambio histórico han renunciado a perseverar en su ser, - han modificado su carácter a cambio de bienestar y poderío. Pues bien, Zuloaga ha creado, según Ortega un símbolo español: Gregorio el Botero. Esta figura representa el amor a lo espontáneo, - la voluntad de incultura (138).

Desde 1906 Ortega no había vuelto a hablar del ser del español, hasta ahora en que nos dice que el pueblo español no ha realizado en sí mismo la Edad Moderna como otros pueblos que "han renunciado a perseverar en su ser, han aceptado las reformas de su carácter" (139). Pero la cita misma confirma que lo que sigue considerando como el ser del pueblo español no es otra cosa que un conjunto de rasgos del carácter, de formas de conducta.

En otro pequeño ensayo titulado Tierras de Castilla, describe el joven escritor su optimismo ante el problema español y dice que en las clases superiores se tiene la impresión de que se ha iniciado un rápido mejoramiento (190). Estas reflexiones

Los datos de la vida de los individuos que se han reunido en la obra de las estadísticas del siglo han permitido del estudio de muchos países de Europa. Una gran parte de la historia de Europa aparece en esta obra, la cual es un estudio y descripción de la evolución de los pueblos europeos de hoy, en sus condiciones físicas y económicas. Los datos estadísticos, en Europa son tales que permiten un estudio de ellos.

En esta obra se han dado un número considerable de estadísticas de Europa, y se han dado una descripción de los países de Europa. Los datos estadísticos de Europa son tales que permiten un estudio de ellos. Los datos estadísticos de Europa son tales que permiten un estudio de ellos. Los datos estadísticos de Europa son tales que permiten un estudio de ellos.

Los datos estadísticos de Europa son tales que permiten un estudio de ellos. Los datos estadísticos de Europa son tales que permiten un estudio de ellos. Los datos estadísticos de Europa son tales que permiten un estudio de ellos. Los datos estadísticos de Europa son tales que permiten un estudio de ellos.

Los datos estadísticos de Europa son tales que permiten un estudio de ellos. Los datos estadísticos de Europa son tales que permiten un estudio de ellos. Los datos estadísticos de Europa son tales que permiten un estudio de ellos. Los datos estadísticos de Europa son tales que permiten un estudio de ellos.

han nacido en un viaje por Castilla que Ortega refiere a la man-
ra de los escritores del 98: haciendo del paisaje un motivo para
hablar de España. Otra idea sobre la historia de España aparece
en este ensayo, la refiere Ortega a propósito de la estatua de -
Don Martín Vázquez de Arce, de autor anónimo: "por un destino -
muy significativa,- escribe-, en España casi todo lo grande es
anónimo " (191).

En 1912, uno de los años de menor actividad literaria de -
Ortega, publica en una pequeña nota: Del Realismo en Pintura, -
algunos pensamientos que no parecen escritos por la misma pluma
que redactó Arte de este Mundo y del Otro. Aquel ensayo publica
de apenas hace un año, en que se mostraba con tanta claridad el
realismo español y la emoción mediterránea ante el mundo que -
se pedía un sitio para ellos en la galería de los tipos cultura-
les, resulta ahora contradicho sin la menor advertencia.

Ahora critica Ortega a quienes han decretado que los espa-
ñoles han sido realistas y afirma que el realismo español es --
una de tantas palabras vagas con que algunos cerebros tapan los
huecos de ideas exactas y cree que si este lugar común fuera ag-
netido a estudio por un joven, sería rectificado y resultaría -
tal vez que los españoles han sido más bien amigos de lo barro-
co y dinámico, de las torciones y del expresivismo (192).

Este cambio tan radical como necesitado de explicación es-
expuesto por el autor sin advertencia alguna, a pesar de que en
el fondo se trata del carácter español que no es en el Ortega -
de estos años un asunto de segunda importancia. Es probable que
el mayor acercamiento de Ortega a Alemania le lleve a suavizar -
de tal manera las diferencias entre el carácter español y el --
germánico que casi las haga desaparecer, aún en contradicción -

con una tradición que él mismo ^{h^o} apoyado con firmeza.

22.- En su nuevo libro de Azerín Ortega cuenta las lecturas Es pañolas y aunque muestra su desacuerdo por la actuación política de su autor, considera que el volumen es un ensayo histórico de trascendencia y representa una contribución a la manera de entender la historia de España (193).

No deja de sorprender que Ortega esté atento a las cosas en que coincide con Azerín que a las diferencias, sobre todo porque hay una diferencia que es fundamental ya que Azerín procura defender en sus páginas la tesis del realismo español y traer en su apoyo muchos testimonios de historia literaria.

Añade Ortega algunas páginas interesantes sobre la historia de España. Porque para escribir la historia de algo, preciso es determinar con anterioridad qué es ese algo. El caso de Roma es ejemplar, no se ha escrito la historia de la palabra Roma sino de algo más sustancial: la historia de las variaciones del Derecho Romano. Mommsen ha escrito por primera vez la historia científica de Roma. Pero en España no se ha llegado a este estadio, salvo en cuestiones parciales de Derecho y Lingüística el pasado español es desconocido (194).

Pues bien, continúa Ortega, Azerín participa de una opinión que comienza a ser aceptada por un grupo de jóvenes historiadores: que la historia de España tiene que ser enfocada partiendo de los defectos españoles y no de las virtudes. Esto es considerar "la historia de España como la historia de una enfermedad", a pesar de ser una cuestión puramente instrumental y técnica puede tener notables consecuencias para la mejoría de la patria y ser, a la vez que historia, terapéutica (195)

Por todas partes se nota que el interés de Ortega por la --

historia de España no es interés por el pasado español en tanto que pasado, sino por el presente y sus problemas más inmediatos. Las ideas de Nietzsche que ponen el acento en el futuro -"la tierra de los hijos"- para definir la patria, parecen modificadas -ahora para acentuar el más inmediato presente (196).

23.- El último escrito de que hemos de ocuparnos aquí es de 1913 y se titula Sobre el Concepto de Nación. ~~Al ocuparnos aquí es de 1913 y se titula Sobre el Concepto de Nación.~~ Al traducir Ortega una palabra alemana aprovecha la ocasión para decir que la filosofía española es sólo la filosofía explicada - en vocablos que sean plenamente significativos para los españoles (197). Esta definición que supone la existencia de una filosofía universal es al mismo tiempo una opinión contraria a los primeros ensayos de Ortega y a otra tesis generalizada en ese tiempo entre ciertos escritores españoles - Unamuno, por ejemplo (198). Es contraria a todo eso porque afirma que la filosofía española solamente la expresada en esa lengua, sin que haya razón para establecer otro tipo de distinciones, ni le convengan especiales características.

En el mismo año, Ortega inició la idea de un homenaje a Azorín que se llevó a cabo el 25 de noviembre de 1913 en San Juan, lugar elegido por Juan Ramón Jiménez que también participó en la organización. Lo que Ortega dijo y escribió en tal ocasión, no toca los motivos más profundos del homenaje sino que expresamente deja a Azorín el encargo de decirlo (199). El encargo fue cumplido por Azorín con uno de sus más famosas discursos políticos en el que aclaró que el sentido más profundo del homenaje no es celebrar una persona sino afirmar una tendencia, una tendencia no literaria sino política y social (200).

IV

EL TEMA DE LA CULTURA.

I.- ESPAÑA Y LA CULTURA. LA BEATERIA.

1.- El concepto de cultura cuyas peripecias en los escritos juveniles de Ortega vamos a estudiar ahora, es seguramente - uno de los conceptos más vagos, más llenos de significados diversos y más difíciles de precisar. Sin embargo, podemos encontrar con claridad una evolución congruente a través de los años en el concepto de cultura, paralela a la que hemos podido hallar en la solución al problema de España.

En relación al problema de España, el tema de la cultura es un asunto secundario pero esencialmente ligado a él, de tal manera que casi nunca aparece a lo largo de todos los escritos - separado del tema español. Por esta misma razón, en los primeros ensayos que en el capítulo anterior agrupamos bajo el nombre de Casticismo, el tema aparece tan sólo una vez -unido sin embargo al problema de España-, pero va aumentando su importancia después y se hace más frecuente en los últimos escritos del período.

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

El segundo significado de la cultura es además, condición del primero ~~y que~~ se confunde con el germen de la civilización. La comunicación de las visiones del mundo personales, íntimas es tal

vez el origen de toda fuerte civilización (3). Precisamente por esto se liga el tema a la cuestión española y aprovecha el joven Ortega la oportunidad de adiestrar a sus compatriotas sobre la necesidad de que en su país se suscite esa misteriosa comunicación que Unamuno pedía también en aquel ensayo sobre las Cartas de Ortega de 1904 (4).

Un año más tarde vuelve Ortega sobre el tema de la cultura en sobre los Situaciones Clásicas. Ahora, distingue entre civilización que es solamente el conjunto de las técnicas para dominar la naturaleza (5) y la cultura que "significa elaboración y honchimiento progresivo de lo específicamente humano" (6) Pero la civilización es, además, sólo un "instrumento" de la cultura de tal manera que el progreso en civilización no tiene otro propósito que el de permitir el avance de la cultura, y aún más, el progreso en civilización sólo puede ser medido y aguilatado desde el punto de vista de la cultura (7).

A esta distinción, cuya importancia se verá más adelante Ortega agrega todavía estas consideraciones: el progreso de la cultura supone una dirección, una línea de extremos bien marcados sobre la cual se puedan señalar los grados del avance. Los extremos de esa línea soberana que da sentido a la cultura son, en el punto inicial Grecia, y lo infinito en el punto de funcionamiento. Grecia, el clasicismo griego que inicia la cultura es -- quien ha señalado la ruta e impuesto el orden, por eso todo renacimiento es un volver a nacer de Grecia, por eso el clasicismo griego --no hay otro--, es el sentido íntimo de la cultura. Y "si el clasicismo es el sentido íntimo de la cultura, es el humanismo greco-latino el clasicismo de las "formas" de la cultura y muy especialmente de las "formas" mediterráneas de la cultura (8).

Este concepto de "formas de la cultura queda sin explicación en el ensayo, pero ya se habla en él de las formas mediterráneas de la cultura dentro de las cuales se comprende a las artes españolas. (9).

2.- Juliano una biblioteca, un escrito que Ortega publica en un diario madrileño a nombre de "cuantos se afanan por nacionalizar la cultura" (10), encierra algunas novedades. La misma expresión acabamos de mencionar revela una intención nueva y una idea de la cultura como algo extraño que debe ser traído a España. Porque el problema español consiste según hemos visto en el capítulo III (11) en que la total actividad de la nación se ha desviado de la línea clásica de la cultura, de aquella línea soberana que se origina en Grecia y no que hablamos en el párrafo anterior. Por eso mismo el joven filósofo piensa que es necesario responder "técnicamente" la pregunta por la cultura (12).

Sin embargo, lejos de dar una definición "técnica", una fórmula general efectivamente válida para todas las culturas, Ortega se conforma con responder con una imagen válida exclusivamente a la cultura europea moderna: "... el símil de una esfera es muy aplicable a la cultura; también tiene ésta un centro y una periferia. Las matemáticas, juntamente con la filosofía, son el centro de la cultura europea, que es de la que hablamos, y si hubiera aún mayor concentración, esa sería en la cultura moderna europea..." (13).

Pero es fácil comprender que a Ortega le preocupe exclusivamente la cultura europea moderna y no otra porque es en ella donde no se han iniciado aún los españoles (14). Desde volvemos a encontrar el concepto cultura en un sentido aún general y desde un punto de vista muy alejado, en el libro sobre el punto de - Fogazzaro. El asunto concierne a un tema que en España había cobra

de cierta actualidad por obra de los breuistas: el tema de las relaciones entre la religión y la ciencia. De paso, el autor se ve obligado a decirnos algo de la cultura, seguramente porque si se considera que el núcleo central de la cultura es la ciencia.

La tesis que sostiene también de Senaya en la conversación que forma la segunda parte del ensayo puede resumirse en estas palabras: "la creación de lo divino ha sido el hogar de la cultura y probablemente lo será siempre" (15) esto no quiere decir que la creación religiosa sea la cultura, sino solamente que es el hogar psicológico en que aquella nace, lo cual es difícil de entender si se tiene presente que el hombre religioso o "respetado" como dice Ortega, ve en el mundo un problema manoseado de solución y la cultura es precisamente la labor paulatina de la humanidad para acercarse más y más a la solución de ese enigma del mundo (16). Aquí surge una pregunta que Ortega plantea en la biografía de Juan Esturión, uno de los interlocutores de Martín de Cenaya: ¿es la ciencia nacida de la creación religiosa (cómo se puede explicar el vínculo íncógnito entre la religión y la ciencia? Ambas, religión y ciencia nacen de la creación religiosa ¿cómo es posible que sean españolas? Ya hablémoslo en otro lugar de la respuesta (17), por ahora, descomulgámoslo en unas frases que señalaban a la cultura una característica que nos interesa recoger por la importancia que más tarde tendrá en la obra de Ortega. "No cabe duda -afirma-, de que la cultura radica por definición en una actividad humana y que podría caracterizarse al hombre como animal para quien es necesario lo superfluo..." (18). Y no solo es necesario al hombre orientarse en esta creación de cosas superfluas sino que la cultura crece está sujeta a un extranjerismo -

proceso que la hace pasar de lo superfluo a lo necesario, lo que en un tiempo fué creación lujosa e inútil -al menos así lo cree Ortega- acaba por tener interés práctico inmediato (19). Este paso de lo superfluo a lo necesario es tal vez, la primera afirmación sobre el problema de las relaciones entre teoría y práctica, entre vida y cultura, que se halla en los escritos de Ortega.

En este mismo año de 1908 sostiene el joven filósofo una polémica con Gabriel Naura y Gassot de la cual damos noticia en páginas anteriores (20). Uno de los artículos de esa polémica tiene por título La Conservación de la cultura, pero sólo conocemos de él un pequeño fragmento citado por el padre Iriarte, insuficiente para que podamos darnos cuenta de su contenido, apenas es posible ver que la palabra cultura está usada como sinónimo de ciencia y teoría (21).

Es necesario registrar también las ideas que expone Ortega y Gassot en El Sobre hombre, aunque se trata solamente de ideas ajenas: las de Nietzsche tal como las presenta literal en un libro que el joven filósofo comenta. La cultura, escribe Ortega, - es para Nietzsche la verdadera humanidad, es lo humano, es decir, la expansión de las virtudes nobles en unos pocos hombres privilegiados (22) Noción intensiva de humanidad que se opone a la noción cuantitativa o extensiva que ve lo humano en lo social, en lo común (23).

Ortega no se pronuncia ni en favor ni en contra de las ideas que expone, pero podemos saber por sus anteriores ensayos que las comparte en grande medida, especialmente en lo que se refiere a la definición de cultura, además de que la huella de Nietzsche sea bien clara en otros aspectos muy cercanos (24).

Un punto de vista muy diferente para contemplar el tema de la cultura adopta Ortega en una nota sobre Heier-trascía. Ahora se ocupa de la cultura en su aspecto objetivo, como el mundo de los bienes culturales y como el conjunto de las actividades - creadoras de esos bienes. Algo sobre todo llama la atención - y esto es algo novedoso -, sobre la solidaridad que existe entre todos los elementos de la cultura, de tal manera que buscarlo la verdad en uno de ellos se está en camino de hallarla en los demás "si se fomenta la pintura verista -cuya fórmula acaso excesiva, - incontinente y mística es el impresionismo-, no tardará mucho en descubrirse la verdad moral sobre las páginas de los libros y en verse la verdad política en los comicios" (25).

5.- Algunas ideas que ya hemos encontrado se repiten en Asamblea para el progreso de las ciencias. Aquella imagen aplicable a la cultura europea moderna, de la esfera en cuyo centro se encuentran las matemáticas y la filosofía, se repite ahora aunque no exactamente. Se afirma que la ciencia es el eje de la cultura, del "globus intellectualis" y que es además el centro de la conciencia europea (26).

Se vuelve también sobre la distinción entre cultura y civilización aunque ahora han cambiado bastante los contenidos de estos dos conceptos (27). Podemos decir, sin riesgo de infidelidad al pensamiento de Ortega que ahora el papel de la ciencia se ha ido haciendo más preponderante dentro de la cultura al punto de que la cultura hemos para cosa casi que ciencia. Y civilización, podemos decir, es todo lo demás.

En su juicio -escribe Ortega-, la Cámara Agrícola del Alto Aragón cometió este error en su mensaje de 1898. No se pudo presentar juntas la demanda de cultura y la demanda de civilización.

lización, y mucho menos pedir ciencia en el mismo orden y detrás de la agricultura y colonización interior, crédito, titulación, fe pública, registro, industria y comercio, viabilidad, reformas sociales y educación" (28).

La distinción es clara, pero se puede añadir algo más todavía: la civilización no es otra cosa que cultura aplicada, que producto y fruto de la ciencia. Por eso poner en el primer plano la cultura no significa olvidar o desatender las cosas que atañen a la riqueza o al bienestar físico sino señalar aquello que es condición indispensable para alcanzar estas cosas (29).

Algo muy importante agrega Ortega sobre un concepto que quedó sin explicación en un ensayo anterior (30). Se trata de -- las "formas" de la cultura no las que ya se habló una vez al tratar de las "formas mediterráneas de la cultura". Ahora el joven pensador nos dice que: los ferrocarriles, las industrias, el comercio y principalmente las costumbres no son más que "formas de la cultura"; pero se guarda nuevamente la aclaración del sentido de este concepto. Añade sin embargo una "ley histórica": las -- formas de la cultura son intransferibles, no así la ciencia que es el centro mismo de la cultura (31). De los fundamentos de esta ley, nada nos dice el autor, pero la ley misma si nos deja -- ver bien claro el porqué es conveniente abogar porque España produzca ciencia y oponerse en cambio a la importación de las costumbres europeas, de la industria, del comercio etc.

La distinción entre la civilización y las formas de la cultura permanece también en la oscuridad a pesar de que algunas frases de Ortega aconsejan su identificación. Por último es indispensable agregar que la nueva ley histórica parece contradecir, por lo menos en parte, la tesis expuesta apenas unas semanas an-

ten en el artículo Wolff-Graefe, sobre la solidaridad de los elementos de la cultura. Mientras esta tesis descubre la conexión esencial entre la pintura, la verdad moral, las consecuencias más remotas de la vida política y todos los aspectos de la cultura, - la ley histórica rompe la unidad que pudiera parecer más evidente entre las verdades científicas y sus aplicaciones técnicas.

Pero ni es tan grave la contradicción, ni carecen las dos afirmaciones de su parte de verdad. Lo que sucede es que las intenciones que gobiernan a cada ensayo y sus temas mismos son diversos y quieren llamar la atención del lector en distintas direcciones. Ortega está empeñado en convencer a sus compatriotas de la necesidad de producir ciencia, y de que sean los hombres de ciencia españoles quienes reformen las contumbres del país y apliquen las técnicas científicas a su organización, por eso se opone a que se leste toda otra actividad europea que no sea pura ciencia. Este alegato está dirigido a los europeizantes que proponen la imitación de instituciones y normas que representan el aspecto más superficial de la vida europea. Por otra parte, cuando Ortega presenta al público español al crítico de arte Wolff-Graefe, pliega sa en la política alemana de 1906, en el nacionalismo exagerado e intolerante que afecta incluso la creación pictórica y no puede dejar de descubrir las relaciones entre esta y la vida política.

La ciencia tiene cada vez mayor importancia dentro del concepto de cultura en estos escritos de 1906. En la polémica con Hegst se descubren alusiones que lo confirman: cultura -no. ni- ce- es el mundo de lo preciso. No es otro mundo distinto sustancialmente del salvajismo porque ambos mundos se construyen con los mismos materiales, pero en el de la cultura son tratados con métodos de precisión y en el salvajismo se los deja unirse y sol-

tarse a su sabor, obedeciendo a vagas y misteriosas influencias". (32).

Es evidente que en esta nueva idea de la cultura influye ~~decisivamente~~ el concepto de ciencia que el joven escritor ha --- aprendido de sus maestros alemanes; el afán de rigor y de método le han llevado a aplicar los predios de la ciencia a otras regiones de la cultura, alguna de las cuales no tiene nada de científica, como el arte. Y no ha sucedido esto por olvido porque en el mismo ensayo Ortega recuerda a la estética como una dimensión de la cultura (33).

4.- Muchas cosas parecen encontrarse sobre nuestro tema - en el estudio sobre Genén de abril de 1909. Algunas se ligan directamente con otras anteriores como la definición de cultura como negación de la naturaleza que recuerda muy de cerca la definición de civilización del ensayo de 1907 titulado sobre los Estudios Clásicos (54). Ahora es la cultura la que se define como negación de la naturaleza en el sentido más amplio, en el sentido de materia física, de fisiología y de toda actividad humana espontánea. Pero en todo caso es clara la contraponición de los dos conceptos: natura y cultura (35). Solo lo que trasciende la naturaleza es cultura, es reflexivo, es artificial, es convencional. La cultura misma es un convencionalismo, eso con en último término no las normas del derecho, las leyes lógicas, las reglas morales y los ideales estéticos (36).

Ortega trae en apoyo de lo anterior ideas de Fichte y citas de Goethe y aunque no los cita, sabemos que Nietzsche y los neokantianos podrían apoyar también algunas de sus frases. Aunque sin duda es Genén quien se encuentra detrás de todas las afirmaciones, sobre todo de aquellas que descubren entre las caracteris-

Al margen del libro 'Los pueblos', una nota sobre un volumen de Philippon que es una conversación con Sabín de Cerdoya, expone algunas ideas que tienen relación con nuestro tema, pero no como convicciones personales de Ortega, sino como asuntos en que conviene que los españoles reflexionen a pesar de ser "postizaciones" y no tesis científicas.

Se trata de las relaciones entre las razas y la cultura. Según afirma Cerdoya en el ensayo, las razas humanas tienen un valor substancial diverso, no por las diferencias que señalan comúnmente los antropólogos, sino por algo más esencial: unas razas son totalmente ineptas para la creación de la cultura, otras lo son cierto desarrollo capitalista limitado, pero ellas son capaces de progreso indefinido. Algunas razas africanas empiezan a desarrollarse sin que sea posible enseñarles nada que merezca la pena. Los semitas han elaborado el judaísmo y el islamismo, que son grandes fórmulas de civilización grandes culturas que muestran la perfección limitada característica del círculo vicioso: son construcciones lógicas tan precisas que una vez iniciado en ellas es imposible salir a ensayar novedades y plantear nuevos problemas. Solamente los pueblos oriundos de las redes centrales de Asia, los arios e indoeuropeos, tienen aptitudes innegables para inventar nuevas maneras de vivir, para hacer cultura (111).

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

Volvemos a encontrar el tema de la cultura en La sociología de Agazzi, un escrito publicado en febrero de 1910 en comentario a un libro de Gastón Leroy: La política de Lenin. Nuevamente Ortega expone -

ideas del pensador griego, ideas sobre teología y nuevamente podemos decir que estas ideas no le son completamente ajenas. Según señala la cultura en Dios porque Dios es "como el lugar imaginario sobre que el hombre proyecta cuanto halla en sí de gran valor, -- cuanto le aparta de la bestia utilizando su naturaleza y dignificando sus instintos". Y de esta manera, "Dios es lo mejor del hombre, lo que le engrullece, lo que intensifica su energía espiritual, la herencia científica y moral acumulada lentamente en la historia (42).

Estas afirmaciones son meros corolarios de los párrafos -- sobre la cultura del ensayo sobre Genón y revelan la misma actividad de búsqueda que ya hemos comentado (43). Pero Ortega agrega aquí algunas cosas de interés sobre la cultura considerada como -- esa herencia científica y moral acumulada en la historia. A esa herencia, nos recuerda el joven filósofo, lo llamó Hegel "espíritu objetivo" y es realmente "el espíritu condensado" que está ahí, fuera de nosotros y que no adquiere vida actual mientras un individuo no le presta esa vida al actualizarse.

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

5.- El tema de la cultura se vuelve a enlazar con el problema de España en segunda parte Posibilidades. Si la realidad ibérica se ensancha y cobra sentido vista con ojos europeos es porque Europa es verdaderamente "un punto de vista", es decir, una altura ideal, un elevado sitio formado por la acumulación de creacio-

nos espirituales de cultura (44).

Lo que hace falta en España es esta acumulación de creaciones espirituales, científicas especialmente, que bien orientada y aderezada vendría a ser la cultura española. "Cuando postulamos la europeización de España no queremos otra cosa que la obtención de una nueva forma de cultura distinta de la francesa, - la alemana... queremos la interpretación española del mundo" (45)

El mismo asunto de la segunda realidad cultural española sirve de punto de partida a la conferencia La Pedagogía social como programa político. Piensa Ortega que los hechos específicamente humanos son la ciencia, la moral y el arte, todas esas cosas que no son naturales sino que son cultura. Y esto quiere decir también que ser hombre es participar en la cultura (46).

La cultura -ciencia, moral y arte-, tiene además algunas características, de las cuales la principal es que sus contenidos no son patrimonio individual sino que valen para toda criatura inteligente (47). Precisamente por esto, los productos culturales - sólo comúnmente pueden lograrse, y cuando los hombres se empeñan en promoverlos olvidan sus diferencias individuales, reducen la esfera de acción de sus luchas y se someten a "la coincidencia a que obliga la ley anímica -la única ley dulce- de la verdad necesaria, de la verdad de las cosas" (48).

En su sentido más amplio cultura es labor, trabajo, producción de las cosas humanas. "socializar al hombre es hacer de él un trabajador en la magnífica tarea humana, en la cultura, donde cultura abarca todo, desde cavar la tierra hasta componer versos" (49). Pero no participan humanamente en el trabajo, no entran en la comunidad de los espíritus, quienes no tienen clara conciencia del significado de su labor porque les falta una visión

total de las cosas. "Si todo individuo social -concluye el joven conferencista-, ha de ser trabajador en la cultura, todo trabajador tiene derecho a que se le dote de la conciencia cultural" (50). La división de los hombres en cultos e incultos, añade, es inmoral y debe ser destruida por la escuela única. Decir hombres cultos e incultos es lo mismo que decir hombres y subhombres, es romper por la unidad humana y la unidad de un pueblo. Porque pueblo es una comunión en el trabajo, en la cultura (51).

Al final de la conferencia vuelve Ortega al punto de partida, al problema español. Afirma que dos fuerzas espirituales -la religión y la cultura -se disputan el porvenir nacional y tomando partido por la segunda dice que ha tratado de mostrar que es más fecunda socialmente que la religión y puede dar más enérgicamente -todo lo que ésta ofrece (52).

Aparte de la validez que pudiera tener la demostración, -no debe sorprendernos que el joven publicista oponga la religión a la cultura porque realmente opone dos poderes políticos que según él actúan dentro de la vida española y no la cultura, cuyo amplio concepto ha expuesto con detalle y la religión que de manera expresa dejó sin tratar.

Una nota publicada poco después en El Imparcial con el título de Nueva Revista, da oportunidad a Ortega de volver sobre algunos temas de la conferencia de Bilbao y sobre otros pensamientos expuestos antes. Entre estos últimos repite aquella protesta sucrita en Asamblea Española para el progreso de las ciencias contra quienes pedían para España al mismo tiempo la cultura y sus productos insistiendo en que si se traen tan sólo los productos de la cultura europea no podrán actuar sobre los españoles, "La

cultura no es cultivo, que es trabajo, que es actividad personalísima y consciente, que no es coba -microscopio, ferrocarril o -ley-, queda fuera de nosotros" (55).

Otros escritos menores rozan apenas el asunto para señalar la necesidad de la cultura en España o expresan algún adelanto con optimismo (54). También Adán en el Paraíso, el ensayo más ambicioso de Hoces, se ocupa del tema de la cultura muy brevemente, para expresar de nueva manera algunas cosas dichas sobre el hombre, acentuar la importancia de la ciencia en detrimento de la mística, dentro del campo de la cultura y subrayar su confianza en el progreso cultural. "Mística, ética y estética son literalmente tres pre-juicios, merced a los cuales se mantiene el hombre a flote sobre la superficie de la zoología, y libérrimamente, racionalmente, sin intervención de místicas sustancias ni otras revelaciones que la revelación positiva, sugerida al hombre de hoy por lo que el hombre de ayer hizo. Los pre-juicios iniciales de los padres producen una decantación de juicios que sirven de pre-juicios a la generación de los hijos, y así en denso crecimiento, en prisa solidaria a lo largo de la historia. Sin esta consecración tradicional de pre-juicios no hay cultura" (55).

Ortega pone unas veces el acento en la acumulación de material cultural y otras atiende más al esfuerzo personal de asimillar y dar actualidad a aquella herencia histórica, pero en ningún caso estos dos aspectos de la vida de la cultura se excluyen y el propio Ortega los ha puesto en relación en La Teología de Sanán (56).

En labios de Rubén de Cendoya, místico español, hallamos nuevamente las opiniones que ven en la cultura el reino de lo convencional, en el ensayo titulado planeta tibundio. Estas opinio-

nos, defendidas desde abril de 1909 se reproducen claramente: -
 "Cuanto en el hombre no sea mantenencia y ayuntamiento con febrax
 es convencional: la cultura es frente a la natura el reino de lo
 conveniente y lo convenido" (57). Y naturalmente, se añade el sos-
 don por lo espontáneo que es ferrocamente malo, y la afirmación --
 de que lo humano es siempre ~~algo~~ aprendido. Nada humano es espon-
 táneo (58).

Lo citado no es más que una nueva manera de decir que la
 cultura es lo específicamente humano, que es la cultura lo que de-
 fine al hombre. Este pensamiento vuelve a aparecer en Una Poésia-
ca: hay en el hombre algo de naturaleza -nos dice Ortega- pero --
 dentro de él mismo se puede distinguir lo que es más exclusivamen-
 te suyo, por "lentas manipulaciones de química ideal, hemos obte-
 nido ciertas substancias puramente humanas, como son el pensar la
 ciencia, el querer lo debido y el sentir esa norma fugitiva que -
 llamamos belleza" (59).

Estos productos puramente humanos no son hechos naturales,
 no son cosas físicas, sino que son hechos sobrenaturales, metafí-
 sicos y entre ellos se pueden descubrir diferencias de rango que
 es inútil ensayo de desconocer. Si no se tiene en cuenta la jerar-
 quía que existe dentro del mundo de la cultura no se puede perci-
 bir su progreso, su movimiento ascendente. (60).

La inclinación de una persona para darse cuenta de las di-
 ferencias de lo que acontece en la historia es en opinión de Orte-
 ga, producto de cierta inclinación radical compatible con una gran
 riqueza de conocimientos particulares. En este sentido -advier-
 te- cultura no es sino la valorización cada vez más exacta de los he-
 chos. Si en algo se distingue un hombre culto de un salvaje no es
 en el conjunto de hechos brutos que tienen bajo su mirada sino en

la distinta valoración que dan a esos hechos (61).

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

II.- EL MUNDO DEL SUR Y LA CULTURA GERMÁNICA.

6.- Sin que se registre un cambio notable en la ideas del joven Ortega sobre la cultura ni abandone su entusiasmo por ella, a partir de un ensayo sobre Barrés que ultra estudiaremos, sus meditaciones se orientan muy claramente en torno a la cultura germánica, a la forma de cultura peculiar de España y a las diferencias entre ambas. La verdad que Ortega ha hablado desde 1907, de las formas mediterráneas de la cultura, pero en aquella primera ocasión ni se detuvo a aclarar el sentido de la expresión ni opuso esas formas mediterráneas a otras formas, según advertimos antes (62). Pero este mismo concepto de formas de la cultura apareció después, en 1908, con muy diverso sentido, de tal manera -- que no habiéramos podido añadirle el adjetivo de "mediterráneas" porque de hecho era idéntico a los productos de la ciencia y de la técnica, a la civilización (63). Pero es en España como posibilidad de febrero de 1910, donde realmente se habla por primera vez de distintas formas de cultura en el mismo sentido en que lo hacen los ensayos que examinaremos en seguida, se establecen además relaciones entre estas formas y las nacionalidades, y se expresa el deseo de que España obtenga una nueva forma de cultura, la española (64).

El ensayo titulado El paragon del libro "Solange Bandocho" de Maurice Barrés, publicado también en 1910, nos presenta en este asunto una novedad. No sólo establece la relación que existe entre

la cultura y sus formas sino que muestra el conflicto entre la cultura mediterránea y la germánica.

Ortega empieza por reconocer que "la cultura es, dondequiera, una: el griego y el escita, el francés y el prusiano trabajan ciertamente en una obra común" (65) Y en esto es consecuente con sus ideas antes expuestas, pero añade: "Hay una forma de la cultura peculiar al sur de Europa, un modo mediterráneo de amar a Dios, de contar cuentos, de andar por las calles, de mirar a las mujeres y de decir que dos y dos son cuatro. Sobre esta forma ríñese la batalla" (66).

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

A pesar de reconocer este peligro, Ortega tiene presentes las virtudes superiores de los pueblos del sur, recuerda a "Grecia, fontana materna de la cultura mediterránea" y se coloca del lado de quienes tienen mayores probabilidades de perder haciendo el elogio de la novela de Barrés que es acaso la última batalla que libran contra el Norte las poblaciones del sur. (67).

El Antipos del sur es un pequeño ensayo, tal vez cercano al escrito sobre Barrés y seguramente posterior a él, que añade y corrige algunas cosas de importancia. Es curioso, dice Ortega, que los españoles crean hallarse más próximos al holonismo que los germanos y añade que también él lo creyó así alguna vez. (68) Pero -

aclarar que "sólo una mezcla, física y fisiológica nos une a la Hlade: el Pathos del sur. Mas si hoy nos parece de algún atractivo el gesto mediterráneo, no es por él mismo, sino porque los griegos lo potenciaron inyectando en él una vitalidad superior; su cultura, esto es lo helénico, no aquello que los niveles con nosotros" (69).

España en cambio no ha podido inyectar en su Pathos nacional esa vitalidad superior que es la cultura, España no significa todavía "una forma de la cultura". La forma alemana de la cultura que es hoy la más elevada interpretación de lo humano es tá más cerca de Grecia que quince años sólo un parecido físico porque lo que hace que se establezca entre los hombres la comunidad, dice Ortega repitiendo una idea de la conferencia de -- Bilbao, es la colaboración en la cultura. Esto no quiere decir -- aclarar en seguida --, que aceptamos la forma alemana de la cultura; sino que pongamos a su lado una nueva forma de cultura que no existe aún y que tal vez no ha existido nunca: la española -- (70).

En el ensayo sobre Barrás había distinguido Ortega entre la cultura y sus formas, ahora, sin suprimir esa distinción añadió un nuevo concepto: el pathos. El conjunto de características no -- propiamente humanas -- porque lo propiamente humano es la cultura --, sino bárbaras, instintivas, físicas, que forman el carácter de un pueblo eso es según Ortega el pathos; algo que puede ser potencia do e inyectado con una vitalidad superior y convertirse así en el sostén de una forma de la cultura.

7.- Sobre este concepto de pathos trata Ortega nuevamente en una serie de artículos de 1911 titulados arte de este mundo y del otro. Señala las características del hombre español: hombre --

sin imaginación y de sensibilidad ardiente para las cosas reales, para lo concreto y material; y las del hombre gótico: hombre de ambiciones fugitivas para quien la forma estética no existe, que busca lo expresivo, lo trascendente, lo infinito y vive en un mundo de imaginario. Y dice que estos son "los dos polos del hombre europeo, las dos formas extremas de la patética continental: el pathos materialista o del sur, el pathos trascendental o del norte" (71).

En estos artículos, escritos bajo el influjo de un libro de Herringer (72), Ortega divide lo establecido en los dos ensayos que acabamos de estudiar. En primer lugar, dice que entendieron mal quienes pensaron que defendía el pathos del norte en contra del gusto español porque lo recomendable es la salud y esta es la liberación de todo pathos, la superación de todas las formas las inestables y excéntricas (73). Y esto contradice el concepto mismo de pathos tal como lo hemos expuesto en la página anterior. En segundo lugar, lo que Ortega estudia de nuevo en estos artículos en que sigue muy de cerca el libro de Herringer, son actitudes o "posturas diversas que toma el hombre ante el mundo" y cuando el joven escritor propone añadir a las "actitudes" estudiadas por el crítico alemán, una más, dice que pide para el hombre medi terráneo un puesto en "la galería de los tipos culturales" (74).

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

.- Lo que ahora le preocupa a Ortega es la comparación de las culturas nacionales, está dispuesto a mostrar a sus compatriotas que el europeísmo debe transformarse precisamente en ger-

manismo. El lenguaje a veces no habla realmente de culturas nacionales, sino de cultura germánica, cultura latina y cultura hispánica, no se trata en rigor de otra cosa en tres ensayos de fecha muy cercana: Problemas culturales, Alfonso, latín y griego y Una respuesta a un argentino. Las formas de la cultura y los tipos culturales han venido a precisarse en este nuevo concepto de cultura nacional.

No deja de ocuparse, sin embargo, de la cultura en general y en el primer ensayo de los nombrados, que fué publicado en un periódico argentino, señala una nota importante, si bien derivada de una idea muchas veces repetida. Afirma Ortega que lo humano es lo articulado, lo expresivo y que las cosas verdaderamente humanas son claras, precisas, comunicables, o de otro modo, el pensar, el sentir y el querer sólo llegan a ser cultura en virtud de la expresión (75). La expresión es pues, algo esencial a la cultura.

pero además, la cultura se ha hecho ya tan complicada y densa, ha almacenado tantas claridades, "que es de enorme dificultad dar con el centro y nervio de ella. Necesitamos una introducción a la vida esencial" (76). Se ahí el peligro que representa una cultura alejada de lo esencial, débil y adjetiva, atenta al matiz de las cosas y no a lo sustantivo como es la cultura francesa. La cultura francesa no es una cultura normal, se encuentra en decadencia y es claro su descenso durante todo el siglo XIX (77).

En segundo de los ensayos citados, Alfonso, latín y griego, reproduce el problema del ensayo anterior, pero ahora se dirige el autor a los españoles. Con nuevas palabras insiste en la decadencia cultural de Francia y advierte que cultura decadente no equivale a cultura despreciable, los franceses, por ejemplo, han logrado dar forma sugestiva a muchas ideas y a muchas pasiones.

pero cultura es creación de nuevas ideas y de nuevas pasiones. *
 cultura decadente quiere decir simplemente que está pronta a morir, que hay en ella ciertos valores a que no puede aspirar una cultura sana, como el exceso de facultades expresivas, la elegancia, la trivialidad. En cambio, la cultura germánica es la única "Introducción a la vida esencial" y después de todo, guarda dentro de sí todo lo que hay de inmortal en la cultura latina que los germanos observaron a lo largo de la edad media. Y todo esto, es necesario reconocerlo a pesar de la antipatía espontánea que el mismo Ortega confiesa tener hacia la cultura germánica y la convicción de que no se trata de una cultura clásica, sino de una cultura que debe ser superada (78).

El tercero de los ensayos Una respuesta a una pregunta, escrito también en Sarburgo y publicado unas días después que el anterior en el mismo diario madrileño, responde a un artículo de Pio Baroja titulado ¿Un ol latino o con el germano? Ortega tiene oportunidad de precisar más su punto de vista y aconseja dejar la realidad política alemana de la cultura germánica, porque no falta quien piense que la primera ha abandonado los ideales de la segunda. Pero lo que importa es el acercamiento cultural a Alemania (79).

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

La idea de la ciencia como núcleo central de la cultura ha sido, desde 1908, una idea muy firme, no sujeta a cambios (80) Pero ahora este pensamiento se expone con mayor precisión y visto ligeramente podría parecer diferente porque lo que ahora más interesa al joven pensador es la ciencia y este interés orienta la exposición.

Nuestra ortoga las dificultades que puede presentar la -- distinción de la ciencia de los otros productos espirituales que integran el mundo de la cultura. Hay ciertas disciplinas centrales --por ejemplo, físicas y matemáticas--, que no presentan problema alguno; pero las ciencias periféricas están siempre en contacto con otros elementos extracientíficos, con un halo de formaciones espirituales que no son ciencia en un sentido estricto, pero tampoco son "material salvaje del ánimo" (81). Estas formaciones espirituales se llaman mitos o motivos culturales y consisten en un conjunto de contenidos mentales indiferenciados que aspiran a funcionar como conceptos o como "explicación teórica de un problema, pero no se han liberado suficientemente del empirismo sensitivo ni de la -- tonalidad afectiva y sentimental de todo lo que en nosotros es espontáneo. Reflexión, ciencia es purificación de lo espontáneo, -- psíquico" (82).

Además, los mitos ejercen una influencia difusa sobre la ciencia y así promueven el desarrollo cultural. La cultura avanza también porque la ciencia de hoy hace avanzar a la ciencia de mañana. Estas son las dos dimensiones en que se realiza el progreso de la cultura, una precede de la sugestión, la otra del razonamiento (83).

Dos ejemplos para ortoga de mitos o motivos culturales, -- uno de ellos es "el socialismo de nuestros días", con lo cual no

designa seguramente un movimiento social sino el conjunto de doctrinas que justifican y apoyan precisamente a esa clase social en movimiento. El otro ejemplo es el psicoanálisis. De estas doctrinas, de las que opina que no son científicas dice también que son "más que falsas, no verdaderas, pero científicamente sugestivas" (84).

Ortega ha referido a la idea de la ciencia como centro de la cultura una explicación sobre los otros elementos culturales - que no son científicos y ha mostrado cómo de su acción se origina el desarrollo cultural. La ciencia, sin embargo, representa una - posición tan fundamental de la cultura que a veces el joven escritor habla indistintamente de la continuidad temporal de la ciencia y de la evolución de la cultura, de génesis cultural y del origen de la ciencia.

El problema de España no está saliente de esta meditación sobre la ciencia y la cultura y Ortega funda su actividad de publicista en estas ideas, según vimos en el capítulo anterior.

La última vez que encontramos el tema de la cultura en los escritos de Nocedades, es también al lado del problema de España en un pequeño ensayo de crítica de arte fechado en 1911: La estética del "Enano Gregorio el Botero". Ortega caracteriza a la raza española de esta manera: es una raza que se ha negado a realizar esa serie de transformaciones sociales, morales e intelectuales, ese conjunto de nuevas formas de vida que es la cultura europea moderna; es la única raza europea que no se ha incorporado al -- avance de la civilización, que "ha resistido a Europa" (85). El enano pintado por Galdaga es, según Ortega, el símbolo de la raza española, representa la voluntad de incultura, la naturaleza, lo espontáneo (86).

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

V.

LA CIENCIA, EL ARTE Y EL PROBLEMA DE LA VERDAD.

I.- La Ciencia y el Arte.

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

Almas, el primer ensayo salido de la pluma de Ortega con tiene algunas frases que se ocupan del método en la crítica literaria, pero que tienen un alcance mucho más amplio. Se trata de justificar la crítica personal mostrando que es imposible lo contrario: "ser impersonal es salirse fuera de sí mismo, hacer una escapada de la vida, sustituir a la ley de gravedad sentimental" (1). Y es lo que es imposible, la justicia es un "gran cuento chino", "es un error de perspectiva" (2). "Alejarse de las cosas para comprenderlas es lo que se llama presbicia. Hay que salir a su en-

cuentro y chocar con ellas. ¿quién conocerá mejor su fuerza como el que entre en lid con ellas?" (3).

Se trata pues, de comprender las cosas, de conocerlas. Y asustame Ortega que no puede realizarse esto conociendo alejándose de sí mismo y de las cosas bajo pretexto de seriedad y de imparcialidad, por otra parte indeseables. Quien conoce es, por tanto, el hombre individual y concreto con todas las determinaciones que como tal lo integran y conoce en el trato directo con las cosas. Pensar lo contrario es error en la perspectiva, no reconocer el punto adecuado desde donde las cosas se presentan al espectador.

Estas son las primeras ideas que Ortega ha expuesto sobre el conocimiento el hacer la defensa de "la crítica personal", en un pequeño ensayo de 1932 en que abundan las frases escépticas.

(4).

El primer ataque ortegiano contra el "personalismo" lo en contramos dos años después en las cartas a Unamuno. El personalismo es contrario a las necesidades culturales del país y los espafios los no acaban de darse cuenta de la necesidad del estudio, les falt ta disciplina y creen que no hace falta saber para pensar. "Sólo el que tenga una formidable intuición podrá con pocos datos, con pocas piedras, hacer un templo; si no tiene ningún dato hará una cosa amorfónica y brutal (labarra), y si no tiene esa tremenda intuición, hará solo vagabonderías" (5).

Esto escribe Ortega a Unamuno, convencido de la necesidad de la disciplina y del estudio y desconfiado del valor de la intui ción que no se apoya en datos de la realidad, en saber lentamente acurrulado.

2.- Sin embargo, las ideas anteriores no están muy firmes

mente publicadas en el espíritu del joven escritor. Dos años después en 1906, se publica un ensayo Ciencia Romántica que representa una rectificación de las cartas a Unamuno.

Ortega habla ahora de dos tipos de ciencia: la ciencia alemana y la francesa, por una parte, y por la otra la española. Las características que califican a la ciencia española coinciden con ciertos rasgos del carácter español y puede afirmarse incluso que en España no ha habido propiamente ciencia, aunque sí haya -- hombres de ciencia. "La ciencia y los sabios españoles son monolíticos, como sus pintores y sus poetas: seres de una raza que nacen sin precursores, por generación espontánea, de las madres bravas, aunque bastante conyugadas de nuestra raza, y quieren de su -- cuerpo y de su obra, sin dejar discípulos" (6).

Hay un ejemplo de ciencia española en el que se puede ver el método con que trabajan, según Ortega, los sabios de su país. Este ejemplo es la apología del Vascongado del cura de Durango, Don Pedro Pablo de Astarion: "es esta obra un modelo de ciencia indisciplinada, de ciencia sentimental, donde el resultado no surge al fin de la labor racionalmente, sino que es anterior a ella, y nace por lo instintivo... Astarion sistematizaba a Fuerza de vida y no veía en las cosas sino un motivo para la exaltación desahogada del propio ánimo" (7).

Los métodos de esta ciencia son pues, instintivos y sentimentales, previos a la labor racional. De ahí que la verdad a saltos y no paso a paso, de pronto alcanza la altura de la ciencia extranjera y luego se resaca siglos. Es una ciencia indisciplinada bárbara, mística y errabunda, es ciencia romántica. Así ha sido la ciencia en España y así será siempre: un hecho "personalista" y

no una acción social (10).

Todo lo contrario sucede en Alemania y Francia, donde la ciencia existe fuera de los científicos, lleva una vida legal y -reglamentada y funciona de acuerdo con una acertada división del trabajo. Desde hace tres o cuatro siglos un muchedumbre de ciudadanos se dedica a trabajar ciencia, en su historia no hay claros ni soluciones de continuidad porque la ciencia se desenvuelve aun que cambien los que la sustentan, mueran unos sabios y lleguen a ocupar su lugar otros nuevos y bien adiestrados (11).

Del método de esta ciencia, disciplinada y clásica nada nos dice Ortega pero podemos suponer con fundamento que es precisamente el método opuesto al que emplea la ciencia española, porque a Don Pedro Pablo de Astarica el cura de Turango que "sistemizaba a fuerza de vida", opone a Guillermo de Humboldt de quien dice que: "vivía con resignación continente la existencia, vivía a fuerza de sistema y de filosofía" (12).

Realmente lo que Ortega ha hecho es una descripción de la vida universitaria de Francia y Alemania señalando los rasgos que la apartan de la vida intelectual de España. Pero la admiración de que esa poderosa organización impersonal despierta en él, no tiene como consecuencia un afán de imitación, sino todo lo contrario, un intento de explicación de las peculiaridades de la investigación científica en el propio país y una afirmación decidida de ellas como no necesitadas del auxilio de la ciencia extranjera que en España no es imitable ni deseable según advierte expresamente (13).

II.- LA CIENCIA UNIVERSITARIA ESPAÑOLA.

3.- Puesto Ortega a hallar una acción de clasicismo, niega que deba buscarse en el campo de la literatura o el arte porque en este terreno de lo irracional no pueden ensablarse las diferencias

individuales ya que quien decide es aquella parcela del individuo inabismable para el concepto, irreductible a la acción de la ciencia. Desde entonces hay que buscar el concepto de lo clásico en en la historia de la ciencia, luego en la historia de la ética, del derecho, de la política. En estos dominios de lo racional, de las intenciones y la dialéctica, el axioma es firme y se puede llegar a convenio. Sólo después es lícito pasar a la estética para ver si también hay un clasicismo artístico (12).

Este nos dice Ortega en teoría del clasicismo, un ensayo - de noviembre de 1907. La novedad que representa lo anterior en relación a ciencia española, es la siguiente: la ciencia de que -- aquí se habla no se presenta con etiqueta de nacionalidad ni reúne ninguna de las características que el autor reservaba para ciencia española, más bien es posible reconocer en esa afirmación de racio nacional y firmeza alguna semejanza con la ciencia alemana y la -- francesa.

Lo que sucede en realidad es que Ortega ha cambiado sus -- ideas sobre la ciencia, ha abandonado definitivamente la distinción entre ciencia clásica y ciencia romántica y aquí habla por -- primera vez, aunque tímidamente, de la ciencia. Lo mismo, lo -- que a esta fecha ciencia le opone es el dominio de la estética y -- no deja de ser significativo que se establezca una relación estrecha entre este dominio, que es lo opuesto a la ciencia, y la juventud española (13).

Abiertamente aparecen estas ideas en 1908 en filosofía una libro que y ahora se aclaran todas las dudas. Vuelve Ortega a nombrar a condores y delgado pero no para apoyar sus ideas como en -- ciencia romántica, sino para combatirlas de una manera que revela el abandono de aquella distinción entre ciencia clásica y ciencia ro-

mística de que hemos hablado. No da lo mismo, afirma Ortega, que los españoles hayan cultivado las ciencias biológicas en vez de las matemáticas y la filosofía como cree Meléndez y Kelayo, porque las matemáticas y la filosofía son las ciencias centrales, el núcleo fundamental de la cultura europea moderna, que es de la que se trata. Si los españoles no han cultivado estas ciencias quiere decir que no se han iniciado en la edad moderna (14). "Es preciso ante todo, que España produzca ciencia" (15). Y para esto son indispensables algunas cosas elementales como por ejemplo una biblioteca: "eres -dice Ortega-, que una biblioteca de libros científicos (y claro está que esto quiere decir libros científicos extranjeros) es institución mucho más urgente que ese teatro nacional -proyectado" (16).

Ciencia es, por lo visto, ciencia extranjera. De la ciencia romántica antes mencionada no queda ya ni el recuerdo; queda tan sólo el adjetivo que el joven pensador aplica despectivamente a "los solidarios" y a don Curruyendo de Azcárate que emplean vigilar las ideas individualistas que están en "...la víspera del romanticismo y en el vocabulario -añade Ortega-, romanticismo quiere decir pecado" (17).

Está pues Ortega, en plan de hacer rectificaciones. En otro artículo titulado A. Aulard: "Taine, historien de la Révolution française", se ocupa de su viejo maestro Taine cuyos libros le entusiasmaron a los 20 años de edad.

El estudio de Aulard ha convencido a Ortega de "la mala fe científica de Taine" porque muestra que los errores que contiene el volumen originales de la Francia Contemporánea, provienen de un mal método, son tendenciosos, se originan en pasiones políticas y filosóficas y abundan a tal grado que arrebatan toda autoridad al

libro. Taine captó una concepción literaria de la historia con anteriores consecuencias sacrificando a cada instante la verdad de las necesidades del arte (18). Estas cosas, que son concretas y precisas, que son objetivas, son las que deben guiarlos y no las leyendas sobre su vida austera, laboriosa y ejemplar que nos han contado sus discípulos. Esto es muy bueno para hacer literatura, pero nada más, es tiempo ya de "preocuparse y divertirse más con las cosas que con los hombres. Es preciso que volvamos a preferir una integral o un silogismo a un héroe" (19).

A Taine, Ortega opone a Renán. "Taine -nos dice-, es hoy el filósofo bastante teórico de los conservadores porque fué enemigo de la "masa" y habló de no ser más realidad distinta de la racional, a cuyo amparo pueden llevar al cabo sus manejos los instintos reaccionarios. Renán, en cambio, sigue siendo contrarrevolucionario y progresivo" (20). "También fué Renán literato y acaso dañó un poco la literatura a la integridad de su conciencia científica, pero tan poco;" (21).

Esa parte de la obra de Taine que resulta más apreciable a los ojos de Ortega no es la política, sino la estética. En esta materia, a pesar de la falsedad de algunas ideas fundamentales, destaca un interés "serio y objetivo" que hace aparecer ridica los "los párrafos de una crítica subjetiva". Con esto rectifica Ortega la defensa de "la crítica personal" de su primer ensayo: -- Glosas (22).

Nos interesa llamar la atención sobre el peligro -repetidas veces señalado por Ortega-, que la literatura y el arte representen para la ciencia. No se trata solamente de dos distintas actividades del espíritu cuya línea de separación no tenga importancia, se trata de dos dimensiones de la cultura opuestas y hasta -

contradictorias, de tal suerte que la intervención de una en el campo de la otra anula de hecho su valor en forma absoluta.

La abandonada oposición entre ciencia clásica y ciencia romántica ha sido substituida en el pensamiento del joven Ortega por esta otra oposición más radical aún.

4.- La preocupación cientista de Ortega ha quedado suficientemente marcada en los escritos de 1908 examinados en el apogeo anterior. A partir de esta fecha, no dará un paso atrás en la defensa de la razón y de la ciencia durante todo el período de Novedades. Las novedades que iremos encontrando no son sino ampliaciones más claras de esta actitud, exposiciones de una idea que en rigor no han sido expuestas todavía y aclaraciones independientes de aspectos del asunto aún no tratados, como las relaciones entre la verdad y la ciencia, por una parte, y la vida humana, la religión, el arte y la historia, por otra. Pero lo más que encontraremos no serán novedades sino repeticiones, siempre justificadas como un llamado a los españoles.

En un ensayo del mismo año de 1908 aparece el tema de las relaciones entre la religión y la ciencia. Siguiendo a Schopenhauer, Ortega nos habla ^{en} sobre "el hacer" de la religiosidad de las cosas, que es una vida de segundo plano que se descubre "sublimando toda cosa hasta su última determinación, llega un instante en que la ciencia acaba sin acabar la cosa; este núcleo trascendental de las cosas es su religiosidad" (25). La ciencia tiene pues, límites bien señalados, termina allí mismo donde empieza la religiosidad.

Establecido esto, Ortega manifiesta su simpatía por el movimiento "modernista" que quiere insertar dentro de la religión católica las "nuevas corrientes mentales de crítica, de racionalidad" dando solución a la grave antinomia entre el dogmatismo teo-

1960s y la ciencia, pero también también que no como esperanzas de que esto involucre vida pura (24).

La segunda parte del ensayo es un nuevo tratamiento del mismo problema, así ocurre en forma de diálogo y participación en ella habla de ciencia, vida pura y Juan Méndez, a través de los cuales surge la cuestión de la ciencia y la vida, que no puede, que le impiden concedir esperanzas en la solución de la unión entre la religión y la ciencia.

Ahora arte de la afirmación de que la cultura, que es un todo y sobre todo ciencia, hace de la ciencia religiosa: "no digo yo, como no de decirlo, cuando hablamos a la parte superior todo lo contrario; no digo yo que la ciencia religiosa "son" la cultura; me basta con mostrar que es el lugar psicológico dando se consideraba la cultura, el arte interior que debería las cosas" (25). Lo cual es muy claro si se tiene presente que la ciencia religiosa no es sino la capacidad de comprender el mundo como un problema, y la actividad científica es el intento por resolver este problema, por acercarse a su solución. Esto no evita la dificultad al contrario, la hace surgir: ¿cómo es posible que ciencia y religión sean uno mismo, si hacen de la ciencia religiosa? Pero la respuesta no aparece por ninguna parte, es decir, habla de ciencia y religión en un intercambio diciendo que tal oposición existe realmente, existe de hecho y es necesario aceptar "como" relaciones, porque anda en medio la ciencia de la cultura y el desarrollo del "poder" (26). Después otra cosa, por la cultura, por la ciencia, en contra de la religión; y es por esto mismo que no aparece ya las conclusiones del "videntes" documentales.

5.- En el libro de 1960, surge también una polémica con Gabriel García y Sarmiento y otra con Landino de Roqueta sobre cues-

tiones que no nos interesan aquí, pero no podemos pasar por alto algunas frases de Ortega que aluden al método. Lo que más aleja al joven escritor de sus enemigos en las polémicas no es tanto las soluciones a los problemas discutidos, sino un afán de precisión y de rigor en el planteamiento de los problemas mismos.

En el artículo La Conservación de la Cultura, segundo de la polémica con Maura, el joven Ortega se queja de que su contradictor no sigue los problemas en el plano en que él los coloca y da a sus palabras un significado popular (27).

En la polémica con Maestu resulta algo semejante. Ortega empieza su primer artículo con un párrafo contra el "personalismo" y el subjetivismo (28); añade enseguida que la verdad sólo puede existir bajo la forma de sistema y es por eso difícil presentarla en un artículo, a pesar de lo cual él ha procurado expresarse con "rigor sistemático" en el ensayo que ocasionó las respuestas de Maura y Maestu (29).

El desprecio de lo subjetivo, por una parte, y la afirmación de lo riguroso y objetivo, por otra, llevan a Ortega a plantear el problema de este ensayo "Hombres o ideas?", distinguiendo dos aspectos: uno genuinamente español y iberoamericano, que es el que a Maestu le interesa; "el otro aspecto, el que a mí me importa por encima de todos, el aspecto europeo, creo que podría proponer modo, formularse así: ¿es la historia humana, en definitiva producto de individualidades preeminentes, de héroes -como querían los estoicos, Carlyle, Emerson y Nietzsche-, o son los últimos y decisivos motores de historia ciertas corrientes ideales en las cuales se pierden, se estiran, se ahogan aún las más claras y estupefactas figuras personales?" (30).

Nosotros debemos leer científico allí donde Ortega dice -

problema europeo. Este párrafo es además, un ejemplo de la forma en que el joven pensador se acerca a un problema. Tan convencido está de la necesidad de plantear las cuestiones españolas con todo rigor, que procede alejándolas de la realidad inmediata para situarlas en un plano teórico más abstracto y sereno; y en fin se atreve a afirmar que es éste el aspecto que le interesa antes que todos, cuando lo que se nos da con evidencia es precisamente lo contrario: porque está interesado en el problema español inmediato, se ve obligado a proceder con lo que considerara un método científico (31).

Algunas notas, el segundo artículo de la polémica repite las mismas exigencias estéticas y añade que la posibilidad de resistir el rigor técnico es el criterio de la veracidad, cosa muy superior a la sinceridad (32). La ciencia y la literatura no deben pactar, son actividades separadas e independientes que si llegan a mezclarse pierden su valor (33). La estética, la ética y la ciencia son tres dimensiones de la cultura equivalentes, pero lo cierto es que tiene la ciencia sobre las otras dos cierto poder, no sólo porque impone sus características a toda la cultura que puede por eso ser llamada "el mundo de lo preciso", sino porque en cierto sentido ellas también son ciencia.

Este mundo se opone amodo al mundo del salvajismo, que no difiere de él sino por el método porque los materiales son los mismos. El mundo de la cultura se construye con métodos de precisión, en tanto que en el mundo del salvajismo los materiales se unen obedeciendo a influencias vagas y misteriosas (34).

El último escrito orteguiano de esta polémica es sobre una apolojía de la inexactitud. El título mismo muestra que Ortega ha

acabado por cambiar el asunto de la polémica en una discusión sobre el método, no sin razón, por supuesto, porque él mismo advierte que está de acuerdo con Maestrá en el modo del problema, pero no en el modo mismo de su solución (35). El asunto de la polémica según hemos visto en un capítulo anterior, se resume en esta pregunta: ¿cómo lograr que los españoles tengan moralidad? La solución de Ortega nos interesa especialmente aquí, porque piensa, con apoyo en Platón que la virtud puede ser adquirida, "puede ser enseñada, porque es conocimiento, es ciencia" (36). Por lo tanto, dice adelante el joven publicista, "hay un medio que nos podemos proporcionar para hacer hombres buenos, como el que compra una píscina en la botica: ciencia" (37).

El entusiasmo por la ciencia está en su límite, el joven Ortega rechaza el concepto pragmatista de la ciencia porque lo -- considera despectivo para ésta, de cuyo valor no duda (38). Afirma además, que "la verdad no tiene otro camino que la ciencia: la fe sólo lleva a creer" (39). Es esta firme convicción en el poder de la ciencia, la causa de las diferencias entre el joven escritor y sus contradictores, y es también lo que explica la atrevida actitud de suficiencia frente a sus viejos amigos y maestros. Nuestro punto de vista resulta confirmado con las frases en que Ortega se refiere a Unamuno en este mismo artículo advirtiendo que -- coincide con él en las ideas políticas pero que no está conforme con su método (40).

6.- No se olvida Ortega de estas ideas y sobre ellas vuelve en Asamblea española para el progreso de las ciencias, dos artículos periodísticos destinados a hablar de europeización, es decir a mostrar la necesidad de que España produzca ciencia. El defecto que nuestro autor encuentra en todos los programas de europeiza--

ción predicadas, es que han olvidado definir Europa. Tal olvido se origina con más en la "falta de precisión y de método, única herencia que nos han dejado nuestros "padres" (41) las naciones de Europa que se han dedicado en los programas de europeización descansar en la observación superficial, en la contemplación pasivamente externa de los países europeos en la actualidad. Pero lo que nunca falta, es una definición que corrija ese error de perspectiva haciendo a un lado las apariencias para dar con la Europa verdadera y perenne. Porque la verdad no es nunca lo que está a la vista, sino aquello que lo que no vemos (42).

La realidad europea nace, según Ortega, con Sócrates. El te filósofo griego es efectivamente lo más característico y único que existe en Europa, lo más peculiar y privativo de ella, -- cuando nace. No es individuo Sócrates, como luego, no el nombre de carne y hueso que llevaba ese nombre, sino el "objeto Sócrates" la "cosa Sócrates". El nombre Sócrates no podemos decir nada -- exacto: "la individual es inabsluta, no puede ser conocida. Podemos presentirlo, suponerlo, adivinarlo, pero nunca conocerlo estrictamente" (43). El objeto Sócrates, que es el Verdadero y Focundo Sócrates, si es conocido y de él nos dejó dicho aristóteles que fundó la definición y el método inductivo (44). Esto es -- pues lo que importa.

Pues bien, la definición y el método inductivo juntos -- constituyen la ciencia que es la novedad introducida por Sócrates en el mundo occidental gracias a la cual el europeo trasciende -- del tipo asiático y del africano. "Europa = ciencia; todo lo demás lo es común con el resto del planeta" (45).

Esta es la definición que Ortega se alcanzado haciendo a un lado lo aparente y casual, para buscar entre lo oculto y perenne aquella cosa peculiar y privativa que distingue a Europa

del resto del mundo: la ciencia.

En cierto modo, es la ciencia, además, el "germen" de todo lo aparente y transitorio -civilización, industria, comercio, etc.-, que es solamente ciencia aplicada, producto y fruto de la ciencia. Por esto mismo es tan congruente el programa de europeización que defiende Ortega. Lo que debe llevarse a España es la "simiente" de toda la civilización europea para que su cultivo -- permita a los españoles aprovechar los frutos europeos. Pero traer plantar los frutos a un suelo en que nunca ha prendido la simiente es resignarse a que estos frutos se marchiten en seguida y no se aclimaten nunca en España. Los frutos, los productos de la ciencia no pueden trasplantarse: "las formas de la cultura son intransferibles" (46).

A España puede llevarse la ciencia que es el "centro de la conciencia europea", "el ombligo de la tierra", "el eje de la cultura" y al mismo tiempo, "representa la única garantía de supervivencia moral y material de Europa" (47). Y como "en España no hay ni sombra de ciencia" aunque pueda darse, por casualidad algún hombre de ciencia, concluye Ortega el segundo de los artículos con peticiones muy concretas que hagan posible su existencia: bibliotecas, laboratorios, bocas, etc. (48).

7.- Ortega publica en 1949 el ensayo titulado Renán. Se repiten aquí muchas cosas ya conocidas, como aquella llamada a los españoles para que abandonen las preocupaciones individuales, la atención a los hombres, y se ocupen más con las ideas y con las cosas porque las obras valen siempre más que sus autores. Una excepción a este último es, precisamente Renán (49). Pero en el ensayo se añade algo de interés: la aclaración de los términos técnicos, indispensables para el tema de este capítulo.

Ortega va a decirnos a que nos referimos cuando habla es de lo -
 subjetivo de un autor y de lo objetivo. Para esto se sirve de un
 ejemplo: Descartes. Casi todo lo que hay en los libros de Descar-
 tes es verdad, no sólo para él, sino para todos los hombres, su
 geometría analítica pertenece igualmente a cualquiera que la estu-
 die porque "la verdad tiene este privilegio eucarístico de vivir
 a un tiempo e igualmente en cuantos cerebros se llegan a ella"
 (50). Además, los teoremas geométricos cartesianos no nos dicen na-
 da del alma de su autor: hablan de las propiedades de las cosas
 "cuantas más verdades, cuantas más cosas se encuentran en el alma
 de Descartes, menos terreno queda en ella para lo íntimo, para lo
 genuino suyo. Como se ve, lo verdadero y lo subjetivo son mundos
 contradictorios" (51). No puede, sin embargo, llegar al límite de
 la veracidad absoluta ningún hombre, si todas las operaciones de
 un espíritu crearan verdad objetivamente espíritu carecería de sub-
 jetividad que es por excelencia la limitación más peculiar del -
 hombre: un día angustioso de sostener frente al universo un peque-
 ño reculto secreto en que cada cual cultiva algunos errores: lo -
 íntimo, el yo. Lo objetivo es, por tanto, lo verdadero, lo subje-
 tivo e íntimo es el error, es equívoco y sin valor (52).

A lo subjetivo se opone pues, lo objetivo que es lo verda-
 dero. Y por esto no debemos entender exclusivamente lo estableci-
 do por las ciencias físico-matemáticas, sino todo lo que está su-
 jeto a ley, a orden seguro, a convención. Hay también, por ejemplo
 una objetividad en el campo del arte, que debe ser respetada por
 los artistas (53). En realidad, lo que Ortega opone abiertamente
 es la seriedad y la seriedad del hombre que acepta las verdades
 de la ciencia, las normas clásicas del arte y la moral estoicicia-
 na, frente al "personalismo" fundado en el capricho y en el enér-

quico interior individual.

aparte de esta aclaración sobre los términos clásicos de la filosofía, distingue el joven escritor las actitudes frente a la verdad. No diferencia el decir la verdad, del auténtico amor a la verdad. El decir la verdad es obedecer a un ímpetu moral que - considera a la verdad como un bien humano que debe imponerse; el amarla, en cambio, es sentirse llevado imperiosamente a descubrirla, a inventar nuevas verdades en vez de complacerse solamente - contemplando la apariencia de las cosas (54).

Pero el espíritu humano puede no buscar, deliberadamente, la verdad, ni dejarse guiar, por otra parte, por la falsedad, si no dirigiese a un tercer mundo cuyas características serían ortoga en una teoría de lo verosímil. De las características de este "tercer mundo", nos interesan aquí sólo algunas que tienen relación con el tema de la verdad.

El mundo de lo real es el sometido a leyes esenciales, y la veranza de las cosas de ese mundo no consiste sino en el reconocimiento de su legalidad. Decimos de un acontecimiento que es natural cuando en él se cumple una ley prescrita. El mundo de los sueños y de las alucinaciones se diferencia solamente del de las realidades en que en éste ejercen la función policéfica las leyes de la física o de la fisiología" (55).

En este párrafo nos ha dado ortoga una definición de la - verdad, aprendida sin duda, de sus maestros neoscholásticos. Debemos notar en primer lugar, que la verdad no encuentra acabado sino en "el mundo de lo real", porque en el "tercer mundo" no hay verdad, según veremos en seguida, y en el de los sueños y las alucinaciones solo la falsedad habita. Las cosas reales, por su parte, ganan su realidad, en ser, por las leyes científicas (un acontecimiento es naturalmente en él se cumple una ley) que bien, el reconocel---

nimiento de esta legalidad, el reconocimiento del cumplimiento de una ley, eso es la verdad. No hay por tanto, distancia alguna entre el ser de las cosas reales y su verdad.

Volvamos ahora al "tercer mundo", infinitamente más rico, más amplio y más viejo que el de las realidades inequívocas, es una existencia intermedia, semi-verdad, semi-errores. No el mundo de lo verosímil cuyo contenido está formado por el arte, las religiones y los mitos.

"Es la verosimilitud semejante a lo verdadero, mas no ha de confundirse con lo probable. La probabilidad es una verdad falta de peso, digámoslo así, pero verdad al cabo. Por el contrario lo verosímil preséntase a la vez como no verdadero y no falso. Cuanto más se aproxime a la verdad estricta aumentará su energía, con tal que no se confunda jamás con ella" (56). Pero tiene lo verosímil un género distinto de certeza que la verdad científica, o mejor dicho, tiene una corteza de distinto origen. La corteza científica nace del ajuste de un hecho nuevo a un sistema de leyes -- previamente formuladas: "Sabemos que el nuevo hecho es un caso -- particular de una ley, sabemos que esta ley es cierta por tales y cuales razones. Podemos recorrer uno a uno todos los eslabones de la cadena científica, porque son relativamente pocos. La ciencia acota un misero recinto luminoso sobre la infinita tiniebla de lo desconocido" (57). Por el contrario, la corteza de lo verosímil -- es una aquiescencia sentimental, una reacción afectiva que no es susceptible de análisis: es una simple revelación. (58).

Hay todavía otra cosa que no podemos pasar por alto. El mundo de lo verosímil se distingue del de las cosas reales porque son elaborados con distintos métodos. Aunque el material es el mismo -- las sensaciones, dolores y esperanzas humanas --, es diverso el

métodos: el mundo de las cosas reales nace de la aplicación de métodos de precisión y el mundo de lo verosímil sólo es posible por una interpretación peculiar, la metafórica. El suceso que este ondulado universo de las metáforas tiene un intenso poder, una función extraordinaria en la vida de los hombres: "cumplíase de nuestra vida todo lo que no es metafórico y nos quedaríamos disminuidos en nueve décimas partes. Esa fibra imaginativa tan ondada y minúscula forma la capa incorrompible de subsuelo en que descansan la realidad nuestra de todos los días, como las islas carolinas se apoyan en arrecifes de coral" (59).

Esta última cita encierra una idea muy interesante que representa verdaderamente una limitación en la confianza que el joven Ortega tiene en estos años en los poderes de la ciencia.

8.- Nuevamente insiste Ortega en que los conceptos deben sujetarse a la precisión y al rigor en Una fiesta de las (60). Allí mismo encontramos una frase extraña. Biena nuestro autor - que no tardará en llegar la hora en que sea verdad por todos aceptada que las ideas son más reales que las piedras, "ya que tocar las cosas no es al cabo sino una manera de pensarlas" (61). Es extraña la frase, porque no parece posible conciliar un modo tan elemental de "pensar" las cosas como es el tocarlas con las exigencias de rigor en el conocer y el desprecio del pragmatismo que Ortega profesa en estos años. Sin embargo, es muy probable que resulte más claro cuando nos encontremos en escritos posteriores la doctrina del punto de vista.

Hemos señalado antes -en el número 5 de este mismo capítulo-, que la diferencia fundamental del joven Ortega frente a sus maestros y contemporáneos es una cuestión de métodos, y encontramos una nueva oportunidad para confirmarlo en Una vida y otra, Fábula.

Ortega aprovecha la ocasión para repetir muchas cosas que ya conocemos: el desmoronamiento por lo privado y personal que ahora se contra pone a lo público (62); y el llamado a los españoles para que se preocupen más por las cosas que por las personas, a lo que agrega después de mostrar apoyado en "las observaciones técnicas" de Américo Castro, que Unamuno "ha faltado a la verdad", que ya en España: "la moral, la ciencia, el arte, la religión, la política han dejado de ser para nosotros cuestiones personales; nuestro campo de honor es ahora el conocido campo de Montiel de la lógica, de la responsabilidad intelectual" (63).

A fines de este mismo año, Ortega dicta una conferencia titulada La ciencia y la religión como problemas políticos, en la cual es probable que se hayan tratado asuntos recogidos unos meses más tarde en la conferencia de Bilbao que estudiaremos más adelante. Pero antes de esta conferencia se publicó el Catecismo para la lectura de una carta, el 10 de febrero de 1914.

En este catecismo, el joven escritor se acerca en forma "científica" al problema de la enseñanza laica y sostiene que dentro de una pedagogía científica no cabe excluir el elemento religioso, pero tampoco puede penetrar en la pedagogía otro elemento religioso que el determinado científicamente por ella (64).

El preponderante papel que compete a la ciencia frente a todas las otras actividades del espíritu, se explica por el lugar central que tiene dentro de la cultura. La beatería de la cultura es, en último término beatería de la ciencia: es la ciencia que substituye a Dios en el último párrafo de la teología de Ramón en que Ortega nos dice que corresponden al cuerpo de archiveros las funciones que antes estaban encomendadas a los párrocos (65). Es verdad que el escritor español expone en este ensayo las ideas del pensador francés, pero su adhesión a estas ideas -de que hablare-

nos en el capítulo 4 -, se firma en principio, aunque no las suscriba en todos sus detalles.

2.- Segunda como posibilidad, la pequeña nota publicada por Ortega sobre el libro de Meier-Graeffe encierra una novedad digna de ser registrada. El crítico alemán ha visto en España un amplio espacio libre donde agitar el cuerpo y el espíritu, precisamente donde los españoles no ven sino estrechez y limitaciones. Pero, pregunta Ortega: "¿Dónde está el horizonte, dónde está realmente la rotunda línea, magnífica, de la amplia visión? ¿Es la tierra quien hace ancho el horizonte? ¿No es más bien el punto de vista?" (64). La respuesta es clara: Meier-Graeffe -no por ser un individuo europeo, sino por ser un sabio-, trae en sus ojos un verdadero punto de vista, es decir, una altura ideal forzada por la acumulación de creaciones espirituales, científicas especialmente, y desde esa altura el paisaje de España se ensancha y cobra sentido. Europa es un punto de vista (67).

Verdaderamente, nos importa más la pregunta que la respuesta. Es en la pregunta, donde la expresión "punto de vista" parece tener un significado más auténtico, es decir, parece que la realidad es ancha o estrecha según el punto de vista del espectador. Pero la respuesta prueba que no se trata del punto de vista de un espectador individual sino más bien, de la impersonal mirada de la cultura, de la ciencia.

En la conferencia de Bilbao, la pedagogía social como programa político se habla nuevamente del "punto de vista". Para mostrar las dificultades de la definición del "punto", Ortega pone un ejemplo en que se destaca la diversidad de interpretaciones posibles frente a un mismo objeto y dice que esta diversidad se explica "según quien le miraba". Pero de aquí no se sigue la justi-

ficación de otros tantos puntos de vista individuales, como pudiera pensarlo un lector de los libros posteriores de Ortega, lo que se ha buscado con este ejemplo es tan solo que nos dejemos seriamente penetrar de un respeto ilimitado hacia este problema: el hombre (68). Porque, por otra parte, se puede lograr que las divergencias individuales desaparezcan, o por lo menos, se purifiquen haciendo que los hombres se interesen en algo con lo que todos concurrirán y se someterán a la coincidencia a que obliga la ley anónima -la única ley dulce- de la verdad necesaria, de la verdad de las cosas" (69). Los individuos personalmente activos en el trabajo de la ciencia pueden discrepar en mil cosas, pero "automáticamente coinciden" en la solución de los grandes problemas culturales. La comunidad sólo tiene firme fundamento cuando descansa sobre bases racionales" (70).

El punto de vista anónimo de la ciencia, que es el único verdadero, no puede estar al lado de las simples interpretaciones individuales, sino que está por encima de ellas. "Cada uno de nosotros tiene sus caprichos, sus amores y odios personales, sus apetitos propios. Mas a la vera de ese mundo sólo nuestro, de ese yo individual y caprichoso, hay otro yo que piensa la verdad común a todos, la bondad general, la universal belleza" (71). Las palabras de nuestro lenguaje corriente son "ampolluelas de vidrio que cada cual hincha a su guisa de significado, y acaso el valor decisivo de la ciencia no consista en otra cosa que en dotar a los vocablos de significaciones exactas. Mas, por lo menos, ciencia es hablar preciso" (72). No caben pues, en la ciencia ni en las otras regiones de la cultura -moral y arte-, los puntos de vista subjetivos. Ciencia moral y arte se caracterizan porque sus contenidos no son patrimonio individual. "Dos y dos son cuatro, no pa-

ra mí sólo sino para toda criatura inteligente" (73). Y en vista de esto, Ortega concluye una vez más llamando a sus compatriotas a que se sometan a la suprema disciplina de las cosas, de los objetos, es decir, de la ciencia (74).

La "mitología" es lo que se opone a la ciencia en esta conferencia, como lo anticientífico por excelencia (75). De la ciencia se dice además, que no es un hecho natural, no es un hecho físico, sino metafísico, es decir, cultural; y constituye — además algo específicamente humano. Pero todo esto le conviene a la ciencia en tanto que forma parte de la cultura y no es indispensable detenernos a tratarlo aquí porque ha sido aclarado en otro lugar (76).

El problema planteado en el Catecismo para la lectura de una carta sobre la intervención de la religión en la pedagogía, queda resuelto ahora científicamente en favor de la escuela laica (77). Y por último, para que nada quede sin recoger de lo que se refiere a nuestro tema, debemos añadir unas ideas aisladas — que expresa Ortega sobre el pensamiento y el lenguaje: "sin lenguaje —nos dice— no hay pensamiento; el pensar es un monólogo y el monólogo no es lo originario, sino la imitación del diálogo, un diálogo de una sola dimensión" (78).

Nueva Revista es el título de otro escrito orteguiano en que se repite la idea del punto de vista. Al hablar de la forma de trabajo de los redactores de la nueva revista Eurona, Ortega nos dice que se trata de una verdadera colaboración, algo que sólo es posible cuando se ha formado en el ambiente intelectual de un pueblo un sistema de opiniones veraces, impersonales y relativamente profundas. Lo que une a los colaboradores de la revista es, en realidad, un punto de vista (79).

Punto de vista es, por tanto, la unidad que sólo puede nacer de la coincidencia en la aceptación de un sistema de verdades científicas.

10.- Adán en el Paraíso vuelve sobre el tema de la ciencia y el punto de vista. Las cosas no son sino valores -escribo Ortega- y la mejor manera de probarlo es aplicar a una cosa distintos sistemas de valoración, entonces se tendrán otras tantas cosas distintas en lugar de una sola. Porque no existe una realidad inmutable y única sino que hay tantas realidades como puntos de vista: el punto de vista crea el panorama. La tierra de un labriego, por ejemplo, no es la tierra de un astrónomo, la del labriego es "la realidad de todos los días formada por un sistema de relaciones laxas, aproximativas, vagas, que basta para los usos del vivir cotidiano. Hay una realidad científica forjada en un sistema de relaciones exactas, impuesto por la necesidad de exactitud. Ver y tocar las cosas no son, al cabo, sino maneras de pensarlas" (80).

Esto, que es una radical modificación a las ideas estudiadas en el número anterior, aclara muchas cosas que no lo estaban suficientemente, entre ellas, la relación entre el conocimiento científico y el conocimiento vulgar. Antes sólo el científico constituía un verdadero punto de vista, sólo la mirada impersonal de la ciencia nos daba la visión real de las cosas. Ahora, frente al punto de vista de la ciencia -que sigue siendo el único exacto-, hay un número indefinido de puntos de vista que crean sus realidades propias de manera tan lícita como aquel, siempre que no pretendan suplantarle. El relativismo que implica esta doctrina no es sino el reconocimiento de otros puntos de vista ajenos a la ciencia, que ni pueden disputarle su valor y acaban siendo explicados por ella.

Además de esto, el ensayo es un intento de explicar el lugar que ocupa la ciencia -sus tareas y sus límites-, en una visión sistemática del universo. El universo es para el hombre, antes que nada, un problema a resolver. Tan difícil es el problema, tan grande, que el hombre se ve obligado a dividirlo para buscar su solución: la ciencia -nos dice Ortega-, es la solución del primer estadio del problema, la moral del segundo, y el arte del tercero y último (81). La cuestión consiste en averiguar todas las relaciones que constituyen el ser de cada cosa, o lo que es lo mismo, su vida. Y aquí empieza la tarea de la ciencia que se propone "descubrir ese ser inagotable que constituye la vitalidad de cada cosa" (82).

La ciencia divide el problema de la vida en dos grandes partes que no se comunican entre sí: la naturaleza y el espíritu. Así nacen las ciencias de la naturaleza que investigan las formas de la vida material, y las morales o del espíritu que estudian las formas de la vida psíquica (83).

Ahora bien, en su afán de descubrir la vida de las cosas, las relaciones que las constituyen, las ciencias proceden discursivamente buscando una a una esas relaciones que son infinitas. Para lograr su resultado, necesitarían las ciencias un tiempo infinito y por lo tanto hay que admitir que a pesar de su progreso constante nunca llegarán a la meta (84). La causa de esto que es la tragedia original de la ciencia, proviene del método que ésta emplea. El método compra la exactitud a costa de no lograr nunca su empeño, convierte a cada cosa en un caso particular de una ley general, interesándose sólo en aquella parte de la cosa que es común a todas las demás para poder formularla. Esto es lo que se llama abstracción: la vida descubierta por la ciencia es una "vida abstracta" que deja escapar lo individual, lo único, lo --

concreto, es decir, la verdadera vida. Y esto acontece a todas — las ciencias, incluso a las morales (85).

Lo vital, lo inalcanzable por los métodos científicos, — se opone a lo natural que es por definición lo que acontece conforme a las leyes generales de la física y por lo mismo es un mero — producto de la ciencia elaborado mediante generalizaciones. Quien debe construir el mundo de lo vital es el arte empleando métodos de individualización y concretación que son lo contrario de los — métodos de abstracción y generalización empleados por la ciencia. La naturaleza, entendida como naturaleza conocida, no presenta nada individual porque los procedimientos científicos son impotentes para eso. Lo individual no puede conocerse exactamente, por — eso la biografía es tan sólo un género poético (86).

No es esta la única limitación de la ciencia, también el campo del arte escapa a su dominio. No hay manera de aprehender en — un concepto la emoción de lo bello. El arte es el reino del sentimiento y en este reino, el pensamiento se mueve torpemente, representa la vulgaridad y sólo puede servir de orientación y de guía. En cambio, "en ciencia y en moral el concepto es soberano, él es la ley, construye él las cosas" (87).

El arte, como la ciencia construyen sus mundos del mismo material, de "la realidad ingenua". Pero lo importante es la articulación de ese material: esa articulación es una en la ciencia y otra en el arte (88). Ortega nos ilustra sobre la labor constructiva del arte y de la ciencia al hablarnos de la correcta interpretación de la palabra idealismo. Platón —nos dice el joven escritor—, llamó ideas a los conceptos matemáticos porque son "como — instrumentos mentales que sirven para construir las cosas concretas. Sin los números, sin el más y el menos, que son ideas, esas supuestas realidades sensibles que llamamos cosas no existirían —" (89). De acuerdo con lo esencial a una idea es su calificación

a lo concreto, su aptitud a ser realizada" (89). Realizar quiere decir convertir en cosa lo que por el mismo no lo es, lo que es - tan sólo "realidad ingenua". Frente a esta presunta realidad nosotros sabemos bien - nos dice Ortega- que: "una cosa no es lo que vemos con los ojos: cada par de ojos ve una cosa distinta y a veces en un mismo hombre ambas pupilas se contradicen" (90).

Con esto volvemos al tema del punto de vista. Una vez más confirmamos la superioridad del conocimiento científico frente a todos los demás puntos de vista posibles. La ciencia es el punto de vista de la verdad, hasta donde la verdad pueda ser alcanzada por el hombre. Los límites de la ciencia -originados en sus métodos- se han señalado ya, y se verá más adelante como fuera de estos límites construye el arte su mundo carente de exactitud y de verdad.

Se puede agregar todavía algo sobre los límites del conocimiento humano, o mejor dicho sobre la esencia misma de este conocimiento y de toda actividad cultural. Distingue Ortega entre - el saber de una cosa y el mero percatare de ella que consiste - tan sólo en un darse cuenta de que ante nosotros se presenta "algo." Este algo no determinado no es una cosa sino un problema. La capacidad de conocimiento del hombre es un mero percatare de que existen las cosas, "una aproximación a la clarividencia de Dios, una sabiduría degradada y falta de peso, un algo así como. Entre la capacidad de Dios y la del hombre mediaba la misma distancia - que entre darse cuenta de una cosa y darse cuenta de un problema, entre percatare y saber" (91).

11.- El concepto de "punto de vista" que ha perdido toda rigidez en Adán en el Paraíso, se encuentra nuevamente en un escrito titulado Vinjo de España. Ortega dice que debe poco a Canivet por sus trabajos sobre España porque éste no logró elevarse -

a un punto de vista sobre nacional y sus pensamientos adolecen de una visión provinciana del universo (92). Con lo cual no parece - querer decir sino que el escritor granadino trató el problema español como un asunto interno a la historia de España, sin elevarse a un plano de historia universal que sería el punto de vista - más cercano al científico.

Contra los puntos de vista "regionales" y "simples" para resolver el problema español protesta nuevamente Ortega en Plano- ta Sitibundo (93). Y aquí mismo encontramos aquellas dos actitu- des frente a la verdad expuesta en Benarí, fundidas en una sola y en oposición a una virtud negativa: la sinceridad. La sinceridad, "la menos costosa de las virtudes", es -según Ortega- un hábito - que ejercitan todos los animales y consiste en decir lo que se -- siente. Esto no es decir la verdad porque la verdad no se siente sino que se inventa, y el inventar y decir la verdad así es una -- virtud activa peculiar de la especie humana (94).

Una página más adelante, Rubín de Condoya el fantasma li- terario que dialoga con Ortega, confiesa que nunca queda satisfe- cho de una opinión propia hasta que ha podido comprobar que antes ha sido pensada por los hombres más juiciosos de todos los tiem- pos. La originalidad, en cambio, es el error y una especie de fri- volidad. "Todo lo discreto fue pensado ya una vez -dice Goethe-; sólo nos resta ensayar una expresión nueva y más precisa" (95);

Todo esto no es mas que una nueva manera de defender la precisión y la ciencia contra el personalismo y la espontaneidad. Las últimas frases son una muestra de cómo puede progresar la ver- dad en precisión sin sufrir, por otra parte, el transcurso de la historia, ningún daño.

En Una Polémica se ocupa Ortega de la historia y de su -

método, asunto que será estudiado más adelante, pero no podemos dejar pasar unas afirmaciones sobre la ciencia y otras que obligan a relacionar el conocimiento histórico con el conocimiento directo y vulgar de lo vivido y además, una comparación curiosa de la historia con otra disciplina. Hay para Ortega dos formas de conocimiento del pasado: el conocimiento de lo que se ha vivido, -- que es una simple reminiscencia y el conocimiento histórico que es una operación mental muy distinta que consiste en reconstruir totalmente las cosas. De la superioridad de este segundo conocimiento que crea totalmente los objetos sobre el simple recuerdo, no cabe duda alguna, y Ortega lo dice expresamente (96). Entre estos dos conocimientos existe una relación semejante a la que se da entre el punto de vista cotidiano y el punto de vista científico.

Además, al aclarar los métodos de la historia, el joven pensador hace una comparación interesante. Nos dice que en la historia del cristianismo hay un caso espléndido que muestra lo que vale inventar las cosas no vistas construyéndolas racionalmente. San Pablo no conoció a Jesús y con las noticias que recogió de su vida real, concreta e individualizada construyó un Jesús posible, racional, apto para todos los hombres. En términos filosóficos esta operación se llama --según Ortega--, objetivación. "De recordar a Jesús como San Pedro, a pensar a Jesús como San Pablo, variada menos que la teología" (97).

La comparación de la historia con la teología nos enseña que la operación de objetivar no es exclusiva del conocimiento histórico sino que vale además, por lo menos para la teología. Esta operación ha sido también empleada por Ortega en un ensayo anterior: Asamblea española para el progreso de las ciencias en otra cuestión de orden histórico; y de hecho, aunque sin mencionar el término objetivar, se ha referido a ella en Adán en el Paraíso --

al decirnos que en ciencia y en moral el concepto "construye" las cosas (98). No se trata pues de una operación metódica privativa de la ciencia histórica.

En este ensayo nos dice Ortega de la ciencia que tiene - una manera clásica de comportarse, una ruta central amenazada de dos ángulos, el positivismo de uno y el misticismo de otro (99). Pero no explica claramente en que puede consistir esa manera clásica. También distingue el joven escritor entre una ciencia pura y una ciencia aplicada o de segundo orden que es condicionada por aquella, de la misma manera que hay una bondad ejemplar y una bondad derivada o de copia que comúnmente llamamos buenas costumbres y es tan sólo la repetición de aquel genial acto ejemplar y único (100). Esta distinción ya había sido expuesta antes por Ortega y recogida por nosotros en el número 6 de este capítulo.

Lo que Ortega añade sobre la ciencia en este ensayo es - algo ya sabido por nosotros y que pertenece a la ciencia en cuanto forma parte de la cultura, a saber: el pensar la ciencia es - una actividad peculiar del hombre, es además esta actividad lo - que hace la dignidad del hombre y por eso cuanto afecta a sus progresos y regresiones es un "valor trascendente". Como toda la cultura, la ciencia no es un hecho natural, no es un hecho físico, - sino algo sobre natural, metafísico (101).

Una primera vista sobre Heredia, el ensayo escrito, impreso y no publicado en 1910, al decir de Ortega, encierra algunas - pequeñas cosas en relación con nuestro tema. Al tratar de averiguar lo que representan en el lenguaje los improprios, se refiere el joven escritor al lenguaje técnico, es decir científico. Para esto recuerda algo ya expuesto en Heredia y nos dice que la intimidad de un sabio está honchida casi en su totalidad de conceptos,

observaciones y razonamientos exactos sobre puntos de su ciencia. En estas realidades científicas apenas se mezcla lo individual, - lo sentimental, lo subjetivo. Y para expresar este mundo exacto - y real que lleva dentro, el sabio necesita de un idioma exacto, - capaz de toda precisión y libre de caprichos subjetivos. Por eso emplea esas formas extremas del lenguaje en que las palabras expresan un máximo de idea y un mínimo de emoción. Esas formas extremas son "los términos técnicos, palabras cristalizadas, rígidas, geométricas, de silueta expresiva tan inequívoca, que son ellas mismas como cosas" (102). El extremo opuesto al lenguaje de la ciencia es la interjección que se emplea para expresar un estado emocional.

El concepto de "punto de vista" aparece en este ensayo - como sinónimo de "teoría" o "doctrina" desde la cual la realidad aparece de una cierta manera (103).

12.- En un pequeño escrito de enero de 1911 en que Ortega comenta un libro ^{de} Cuartero sobre política española encontramos por primera vez la idea de circunstancia. En rigor, este concepto no ha aparecido antes, aunque tal vez puedan señalarse como remotos antecedentes de él algunas frases del Viaje de España publicado - en junio del año anterior, en que el joven escritor previene a -- sus compatriotas del peligro en que se encuentran de limitar a lo humano en los confines de lo español y a su vez de no considerar a lo español como un gesto peculiar de lo humano (104). Esto mismo dice unos meses más tarde en Planeta Bitibundo aunque de una - manera metafórica y menos precisa (105).

El ensayo sobre Cuartero se llama Veinticuatro del orador. -- Cuartero señala el vicio original del orador: hacerse cargo de -- las circunstancias -público, momento, lugar, etc.-; y Ortega se - pregunta si esto no será más bien una virtud. Lo contrario --añade--

es la característica de la locura, el loco y el místico proyectan al exterior su concepción alucinada sin intentar previamente corregirla por la visión de las cosas que le rodean. El místico sólo se preocupa de hallar un consorcio con algo más, al orador por el contrario, sólo le preocupa la conveniencia con la circunstancia (106).

Unos Ortega hace estas objeciones contra Quintero en forma impersonal, ya sabemos que está de parte del orador y no del místico, de parte de la cultura y de la ciencia que son las máximas convenciones, y en contra de las personalidades y de sus caprichos. Por eso concluye con notorio entusiasmo: "De manera que el orador nace con la circunstancia, con ella muere, en ella se agota, y cuando ella se cambia en otra, renace de sí mismo con nueva condición. ¡Qué rica variedad! ¡qué pletóricas abundancias de gestos contradictorios! El orador tiene la personalidad inmutable, como esos dioses aventureros de las mitologías decedentes que, bajo figuras siempre nuevas, verifican sus epifanías". (107).

Pero Ortega no puede hacer estos elogios sin advertir que su oficio de filósofo y hombre de hábitos mentales científicos no queda bien parado frente a ellos. Añade entonces el juicio reprochador que pudiera formarse frente al orador el hombre meditativo y severo, el "hombre que aspira a que las variaciones de su existencia surjan unas de otras con cierta nobleza dialéctica, con cierta simetría racional, un hombre, en fin, como suele decirse, de convicciones" (108). ¿Tendrá razón — se pregunta Ortega — el hombre circunstancial frente al hombre serio? Esta es la vieja y clásica rencilla iniciada en Grecia entre el orador y el filósofo que no puede ser resuelta aquí — nos advierte el autor.

Pero a pesar de la advertencia, el joven pensador si va a recibir la contienda. No puede volver la espalda a este asunto

quien predica a sus compatriotas la seriedad científica por una parte, y por otra vive preocupado sinceramente por los problemas más urgentes de su circunstancia. La solución teórica va a consistir en una curiosa conciliación no cerante de agudeza, que por lo demás ya se ha realizado de hecho en los escritos orteguianos.

Para corregir la actitud de Quarters que a Ortega le parece exagerada (107), empieza éste por mostrar cómo la filosofía alcanza la universalidad. Al nacer, la filosofía buscó un modo de expresión opuesto al discurso: el diálogo. En las conversaciones académicas la exactitud de las palabras va aproximando las almas de los interlocutores hasta alcanzar una divina identificación, — hasta que "la verdad los transubstancia y de dos se hacen un solo hombre, el Hombre" (110). Y bien, ahora surge la pregunta: ¿podrá el orador, el hombre circunstancial alcanzar esta identificación con lo humano? "Porque el orador — responde Ortega —, es siempre — quien se olta a percatarse de las circunstancias. Mas ¿qué son — las circunstancias? ¿son sólo esas personas, estos cincuenta minutos, esta sencilla cuestión? Toda circunstancia está arrojada en — otra más amplia; ¿porqué pensar que no rodean sólo diez metros de espacio? ¡Crave olvido, misera torpessa, no hacedse cargo de sólo de unas pocas circunstancias, cuando en verdad nos rodea todo!".

"Yo no simpatizo con el loco y el místico: alcanza todo el entusiasmo el hombre que se hace cargo de las circunstancias, con tal que no se olvide de ninguna. Y hay oradores que saben ampliar lo circunstancial hasta confundirlo con lo humano..." (111).

La solución es clara Ortega ha logrado acercar dos términos al parecer lejanos: filosofía, es decir, saber universal y — exacto, y circunstancia. Pero hay que poner atención en que no ha hecho violencia contra el concepto de filosofía haciendo que aquella descienda hasta la circunstancia concreta, sino que ha fuerza-

de el concepto de circunstancia casi hasta destruirlo para univox
salizarlo hasta confundirlo con lo humano.

13.- En arte de este mundo y del otro nos da Ortega una
definición de misticismo que revela su convicción de que la única
forma válida del conocimiento es la científica. El misticismo -nos
dice con decisión- consiste en suponer que podemos llegar a la ver-
dad por medios más perfectos que el conocimiento (112).

De este mismo año de 1911 es el ensayo Epistemología, cien-
cia problemática en cuya introducción Ortega se ocupa con cierta
amplitud del problema de la verdad y de la ciencia. La idea funda-
mental del ensayo que es la idea del progreso, igual que todas —
las afirmaciones sobre la ciencia, pertenecen evidentemente a las
doctrinas de Hermann Cohen.

La continuidad de la verdad, la continuidad de la ciencia
atraviesa todas las épocas culturales sin interrupción, pero, si
en lugar de considerarla en su génesis y continuación, nos vemos —
una sección en la evolución de la cultura y queremos tocar la ver-
dad estéticamente, hallaremos ante nosotros una superficie con —
una infinitud de puntos desde la verdad, la ciencia, es uno de —
tantos difícil de reconocer, y una vez reconocida tendremos tan —
sólo una de sus apariciones sucesivas (113).

Al considerar la verdad en su perspectiva histórica y no
en su momentánea actualidad es lo que hizo que la ciencia entrara
durante el siglo XIX en una mayor seguridad de sí misma. Fue esto,
que evita el riesgo de confundir la verdad con cualquiera de sus
ficciones transitorias lo que determinó aquella seguridad, y no
ningún método particular de exactitud como pudiera pensarse. Se —
descubre así que la corriente de la verdad no progresa en línea —
recta sino con ruta sinuosa e irregular, a veces rodea abstracciones,
a veces vuelve sobre sí misma hasta sitios que parecía haber aban-

donado para siempre (114). Las razones de este progreso irregular son bastante claras: la ciencia —algunos diciendo Ortega—, no vive de sí misma, sino de lo que no es ella. La ciencia es una reflexión sobre las otras porciones espirituales, es un régimen que se establece sobre el material espontáneo y salvaje de la conciencia. — Ahora bien, este material —afectos, sensaciones y sentimientos—, varía según regularidades trascendentales e imprevisibles, es decir, según franca irregularidad. Es por eso imposible prever las afirmaciones científicas de una conciencia futura, aunque se pueda anticipar la esencia del régimen a que el contenido de la mente humana se hallará sometido. Los otros productos de la conciencia que imponen a la ciencia tales variaciones son: la moralidad, el arte, los apetitos inferiores y superiores, las reacciones íntimas ante los cambios del escenario humano (115).

La ciencia real, la ciencia de cada época, de cada agrupación humana no es una realidad unívoca con límites muy claros. Es fácil establecer los límites de lo científico en ciertas disciplinas centrales —física y matemáticas, por ejemplo—, pero hay —también— ciencias periféricas que viven en contacto inmediato con otros elementos extracientíficos de la conciencia, de tal manera que en cada momento histórico realiza a la ciencia una atabefera de formaciones espirituales intermedias que ni son ciencia ni absolutamente son material salvaje del ánimo. Estas formaciones espirituales se llaman mitos o motivos culturales, actúan sobre la ciencia solicitando su ingreso en ella y le imponen nuevos problemas. Lo que caracteriza al mito es su aspiración a ejercer la función de concepto científico o explicación teórica de un problema, así razón a todas luces injustificada porque ciencia es esencialmente reflexión, justificación de lo espontáneo, de lo psíquico y el mito en cambio, no se ha liberado todavía de una manera suficien-

to del empirismo sensitivo ni de la tonalidad afectiva y sentimental de todo lo que en nosotros es espontáneo. "Historicamente la ciencia procede del mito, o como ha dicho Cohen, es el desconvolvi- miento de todo lo que hay de serio en el mito mediante la raso- ción del momento subjetivo emocional" (116).

La evolución de la ciencia se verifica en dos direc- ciones: una -movida por el razonamiento-, es aquella en que la cien- cia de hoy influye inmediatamente sobre la de mañana; otra -movida por la sugestiva-, es la dirección que le impone la influencia di- fusa de los mitos. El rigor metódico de la ciencia ha de ejer- cerse constantemente contra los mitos señalando lo que haya en ellos de serio pero sin pretender suprimirlos porque con los mitos la percepción más rica y extensa de la vida espiritual y encierra en potencia el porvenir mismo de la ciencia. Por eso no debe convertirse nunca el amor a la verdad en odio al error, pues de él vive la verdad. Si el error se suprimiera totalmente, la verdad dejaría de ser verdad y se convertiría en dogma. Estas ideas de ciencia y mito son las que han llevado a Ortega a sostener dos im- perativos, en apariencia contradictorios, sobre el problema espa- ñol: en primer término, crítica científica; en segundo término, -enriquecer la conciencia nacional con el mayor número posible de mitos, de motivos culturales (117).

Las ideas sobre el mito habían sido expuestas por Ortega de una manera más personal en la "Teoría de lo vernáculo" de 1914, que estudiamos en el número 7 de este capítulo. Ahora pre- senta a los lectores españoles, las doctrinas de Fraud, doctrinas "más que falsas no verdaderas", pero científicamente sugestivas, - como un ejemplo de un mito o motivo cultural (118). En el curso de la exposición y en el comentario, se pueden encontrar afirma- ciones y ejemplos que aclaran lo dicho.

Los problemas científicos afirman el joven pensador, tienen tras de sí una larga historia que no los ha dejado intactos. Cuando el filósofo contemporáneo se enfrenta al problema de la naturaleza (de la física), tiene que revisar en su mente todas las variaciones metodológicas que de Tales a Julio Roberto Mayer ha atravesado la física. "Este es la física: no sólo la de hoy, sino la integración de las físicas que se han construido desde las fisiologías jónicas hasta Lorentz, Heisenberg y Dirac" (119).

El ejemplo nos ilustra muy bien sobre lo que ha venido diciendo Ortega de una manera más general en este mismo ensayo. Sólo es posible considerar a la ciencia, a la verdad, en su continuidad histórica, porque hacer una excepción en esta continuidad es tomar un aspecto transitorio de la ciencia, por la ciencia misma. Las doctrinas físicas que se han dado en la historia no son la ciencia física, que es precisamente la integración de todas las doctrinas que forman una sola realidad en constante progreso.

Frente a Freud se muestra Ortega bastante cauteloso, en lo que hace a la ausencia de conocimientos de la ciencia psiquiátrica respecto de las teorías clásicas sobre cuestiones fundamentales, metafísicas, de la psicología (120). Pero frente al psicoanálisis la cosa es muy distinta, el joven profesor español piensa que esta doctrina no es un sistema, sino una serie de generalizaciones nacidas espontáneamente por el interés práctico inmediato de sanar ciertas enfermedades, y carentes de otra unidad que no sea la unidad externa derivada del interés terapéutico. Lo característico del psicoanálisis es que a pesar de su modesto origen, trasciende desde luego los límites psicológicos y de un salto se plantea en los confines metafísicos de la psicología. Por esto, confía en Ortega que se ocupa de él, porque no plantea problemas científicos, sino temas de discusión psicológica o más exactamente, de lógica

(121).

Las objeciones de Ortega se reducen en realidad a una sola, aunque anuncia en el curso de la exposición otras dos que no llega a formular. Nos dice primero que el psicoanálisis equivale a lo que en el orden religioso es la confesión y "ya veremos cómo no es la menor objeción que a la psicoanálisis puede hacerse - considerarla como una justificación científica del confesionario" (122). Nos dice después: "Lo inconsciente en el sentido que Freud le da es una de las opiniones psicoanalíticas que mayor supeficie ofrecen a la crítica. Cuando lleguemos a la hora de ésta trataremos de poner en claro esta cuestión, la más arrojosa y grave - de toda la moderna psicología" (123). Pero llegamos a la hora de la crítica y esto queda olvidado. Lo único que allí encontramos - es una objeción de carácter formal, es decir, una acusación al psicoanálisis de falta de rigor científico, de exactitud. Exigencia que descubre en Ortega además, una preferencia por la psicología explicativa y no general por las ciencias explicativas frente a las "pasivas disciplinas descriptivas". La objeción consiste en lo siguiente: la psicología mecanicista o explicativa acusa a la puramente descriptiva de no revelar el porqué de las variaciones descriptas; los psicoanalistas piensan que con ésta explicación y no en realidad, se olvidan de decir porqué ésta precisamente y no otra cualquiera, alegando que renuncian a buscar causas a priori. Sin embargo, lo que se les pide no son causas metafísicas; en la ciencia moderna el porqué no es ningún valor y entidad mística que se conceda a supuestas poderes ocultos, sino que consiste en la fórmula de una conexión necesaria entre series de variaciones fenoménicas. Esta conexión es necesaria cuando es exacta, al más - ni menos; cuando a cada elemento de una serie corresponden en la - otra serie uno y sólo uno; cuando, en una palabra, se cumple esta-

dicar entre los hechos una función de expresión matemática más o menos conclusiva. Cuando esto es imposible, la ciencia se contenta con ser descriptiva" (124).

Aun que voláramos detenemos en el contenido mismo de las afirmaciones de Ortega, este párrafo es una muestra más de su defensa de la ciencia moderna, de su afán de rigor y exactitud en todos los terrenos del conocimiento humano.

14.- Tienen algún interés otros dos ensayos de 1911. Se trata de dos breves escritos literarios. El primero es Tiempos de Castilla en que Ortega recuerda muy de paso la oposición entre la religión y la ciencia, como una de tantas antítesis en que vivimos; como la oposición entre la virtud y el placer, el arte y el pensamiento, la sensibilidad estudiada y el buen vivir espontáneo (125). Y aunque allí mismo acontece "no renunciar a nada", no podemos menos advertir que las ligeras reflexiones de este pequeño escrito que se trata un viaje a Iowa de mala hora tiempos de Castilla, sean una rectificación de las ideas expuestas en ensayos anteriores.

El otro ensayo literario es Tres semanas del viaje. Aquí repite Ortega algo ya dicho antes sobre la ciencia en el mundo moderno. El hombre moderno, que es animal "clasificador", ha desarticulado la naturaleza, la ha matado, y ha reunido los escombros de la vida, por "coincidencias, caprichosas tal vez", en varios montones que son las ciencias (126). Lo único nuevo que encontramos es esa frase insegura sobre la justificación de las clasificaciones científicas, que por su mismo carácter infernal no es probable que signifique una rectificación.

De la ciencia histórica se ocupa Ortega en una pequeña nota de 1912 en que comenta un libro de historia. Allí sostiene el joven pensador que la historia no tiene a ser historia científica mientras no es la historia de algo "objetivo". Sólo se

puede hacer la historia de algo si previamente se sabe qué es ese algo. La historia de Roma es científica desde que Mommsen tuvo la idea de suponer que la historia de Roma había de ser substancialmente la historia de las variaciones del derecho romano. Y añade: "Así acontece con todas las cosas, sean materiales, sean espirituales: cada cual tiene un lado débil, y sólo uno, por el cual puede ser aprehendida intelectualmente y reducida a domesticidad científica. Dar con este secreto es la verdadera ciencia..." (127).

Lo que ahora llama Ortega el "lado débil" de las cosas, por el cual se las puede reducir a ciencia es lo que desde Assanblés para el progreso de las ciencias, de 1908, llama "objeto"; y el procedimiento indispensable para obtenerlo es la "objetivación" de que se ha ocupado en Una Polémica, de 1910.

15.- Esto es lo único que hemos encontrado en los escasos escritos de 1912. En los del año siguiente, no menos escasos, hay algo de singular interés en un ensayo sobre el concepto de sensación, una amplia reseña bibliográfica sobre un libro de Hofmann, discípulo de Husserl en Gotinga (128). Este ensayo es el descubrimiento de la fenomenología por Ortega y su descubrimiento al público español.

Inicia el joven pensador con este escrito, una serie de reseñas filosóficas para la Revista de libros, que según él acabarán por ser como un índice de la situación en que se encuentra la filosofía en la hora presente. Sobre esta situación adelanta la observación de que asistimos a un renacimiento de lo que Schopenhauer llamaba la "necesidad metafísica" del hombre, y la advertencia de que tal renacimiento es acaso incomprendible para las gentes educadas en el siglo XIX (129).

Ortega señala el influjo -cada vez mayor- de la fenomenología sobre la psicología, y dice que a este influjo se debe la -

separación de dos ciencias, psicológicas diversas, una descriptiva y otra explicativa. Esta separación es saludable en todos sentidos y debe mantenerse a toda costa, porque si los conceptos psicológicos pasan de una a otra ciencia, pierden todo valor y precisión (130). Ortega resume en un par de páginas la parte crítica del libro de Hoffmann sobre algunas definiciones de sensación y luego, llevado por su preocupación metodológica, advierte que da jafa intacto el tema original del libro —el concepto fenomenológico de sensación—, para exponer y discutir su método relacionándolo con otros libros de la misma tendencia (131).

Después de ofrecer un ejemplo de descripción fenomenológica, Ortega intenta una definición de la fenomenología. En esto no nos detendremos porque por ahora no nos interesa la fidelidad o infidelidad de la exposición de Husserl por el profesor español, simplemente arrancaremos de esa exposición las afirmaciones sobre el método y sobre la ciencia.

La proposición obtenida mediante el análisis usado como ejemplo, no tiene, evidentemente, un fundamento inductivo, no sólo vale para los hechos observados ni vale sólo para los hombres; — esa proposición es válida para todo ser capaz de juzgar, con necesidad absoluta. Tampoco se trata de una ley deductiva, pues en la deducción el caso particular no origina conocimiento, y se ha procedido partiendo de un caso particular, no de un concepto. Todo esto lleva a una reflexión: "inducción y deducción son métodos indirectos de obtener proposiciones verdaderas. Los términos expresan esto con claridad: la verdad es por esos métodos inducida o deducida, nunca vista. Toda proposición mediante ellos lograda, — funda su certidumbre a la nostra en las leyes formales que la lógica establece para la inducción o deducción en general" (132). —

En ambos casos, las afirmaciones sobre un objeto no están extrañadas del objeto mismo sino de otras proposiciones que se consideran como verdades probadas. Esto equivale a decir que inducción y deducción no pueden pretender, aunque sean métodos científicos suficientes, a la dignidad de métodos primarios en la obtención de la verdad (133). La verdad se obtiene directamente sólo por intuición individual, que es la capacidad de darse cuenta de estados objetivos individuales; porque toda intuición individual puede convertirse en intuición esencial, siempre que se haga abstracción de los elementos individualizadores (134).

Ortega señala además la tradición histórica de la fenomenología en todo el idealismo clásico, y dice que su novedad radica en clavar a método científico la consideración de los objetos como puros objetos, como presencias inmediatas ante la conciencia, deteniéndolos en ese plano inmediato de lo vivido (135).

No es necesario añadir nada para que se vea la entusiasta adhesión del joven Ortega al método de Husserl, al que considera desde luego como un método científico. Las consecuencias que derivan de esta adhesión a la fenomenología quedan fuera de los límites de nuestra investigación porque ya no caen dentro del período de nocedades. Sin embargo, en este mismo ensayo sobre Hoffmann podemos ver la reaparición de un tema predilecto de "Ortega" que nos hace pensar en la posibilidad de que a partir de esta fecha, tal tema no se desarrolla con absoluta independencia de la fenomenología. En las últimas páginas del ensayo, vuelve Ortega sobre el libro de Hoffmann, se detiene en el análisis de los "grados de la sensibilidad visual" y hace un extracto de la investigación del que citaremos unos párrafos. Parece que el fenomenólogo alemán se limita a perseguir lo que la vista aporta a la percepción; para esto, distingue entre "cosa atómica", que es objeto de

la ciencia física, y "cosa visual" que es lo que en nuestra vida ordinaria llena un espacio (aparente, no geométrico), y constituye el contenido de nuestras percepciones.

La percepción es síntesis de dos formas de concidencia distintas: aquella en que se nos da la superficie de la cosa y aquella en que sentamos su interior. Porque percibimos las cosas como cuerpos, es decir, como llenas. Hoffmann se refiere a las propiedades superficiales de la cosa porque se ocupa tan sólo de la percepción visual. Todo lo que no es "cosa visible" de la "cosa real", pertenece al factor ideal de la percepción.

Ahora bien, el correlato de la percepción visual es la "cosa real visual". Para ejemplo de ésta puede servir cualquier objeto más o menos lejano: un cuerpo cúbico que nos ofrece a la vista solamente tres de las superficies, de una forma que atribuímos a la cosa real cubo. Cambiamos de distancia y cambian algunas de sus características: tamaño, color, etc.; pero lo seguimos viendo igual que al anterior. "La cosa real visual" consiste, pues, en una serie de vistas tomadas sobre la cosa con una cierta continuidad que nos presenta la permanencia de un idéntico objeto. Y es esencial para lo que todos entendemos por cosa real, que esa serie de vistas, es decir, de experiencias, sea literalmente infinita. No podemos agotar los ángulos de vista desde los cuales cabe ver una cosa" (136).

Si restamos de lo percibido aquello que no está realmente presente, nos quedarán una serie de visiones efectivas que no nos darán adecuadamente la cosa real, aunque sí algo que a todas horas tomamos por tal. La serie inconclusa de visiones no es más que una mínima porción de las que puede yo tomar sobre el objeto; al cambiar de distancia frente al objeto puedo tomar una nueva serie de visiones. Y bien, ¿qué privilegio puede atribuirse una

de estas series ni otra alguna para pretender ser ella la real? - Por ejemplo: el tamaño de una cosa real (no el tamaño métrico — que sería el de la "cosa atómica"), cambia con la distancia, la situación, el individuo observador, etc. ¿Cuál es el tamaño de la cosa real? "Cada cosa tiene "una zona de distancia" dentro de la cual nos parece más ella misma. El tamaño que en esa zona de distancia ofrece, es elevado o normal. No puede marcarse una determinación general respecto a cual sea esa zona. Sólo cabe decir que los límites de ella estarán entre la distancia más próxima que permita ya tomar una visión integral del objeto y sus partes y la más lejana en que éste conserve todavía el tamaño que en esa más próxima presentaba" (137).

Pero Ortega no añade a todo esto ninguna observación personal, y aunque es probable que no lo eche en saco roto, no podemos sostener aquí y menos justificar lo contrario. Nos falta añadir solamente algo de que ya tratamos el final del capítulo III, sobre el concepto de filosofía. Piensa Ortega que "filosofía española" es sólo la filosofía explicada en vocablos que sean plenamente significativos para los españoles (138). Definición que supone la existencia de una filosofía universal en la cual no caben distinciones fundadas en las nacionalidades.

VI.

EL ARTE, LA ESTÉTICA Y LA CRÍTICA.

I.- LA PERSONALIDAD. EL SISTEMA CRÍTICO.

1.- Glouas, el primer ensayo que Ortega publica en sus 19 años de edad, es un diálogo, elegante e irónico, que concluye con una parábola, y en el cual se trata de crítica de arte.

Se trata de justificar la crítica personal mostrando que la imparcialidad y la serenidad son imposibles cuando se hace crítica de "las cosas que viven". Viven las cosas porque detrás de cada una de ellas está su autor, o sus representantes, o sus discípulos. Y la crítica de cosas que viven es siempre una lucha en la que no puede reinar la serenidad. Imparcialidad, por otra parte, quiere decir impersonalidad y ser impersonal es salirse de sí mismo, escaparse de la vida. La personalidad, lo que hace de un hombre tal hombre no puede ser abandonada, y si ese abandono es la condición para ser justo, la justicia es imposible. "es un error de perspectiva", es querer mirar las cosas desde el otro lado de la vida (1).

La conclusión es clara, si la imparcialidad, la ausencia de afectos, la justicia son imposibles: hay que ser personalísimo en la crítica, "personal, fuerte y buen justiciero". También hay que ser sincero (2). Por eso han fracasado los intentos para fundar la crítica impersonal como el de Taine y el de Carcey. Taine quiso encontrar el fundamento objetivo del juicio estético y aló suyo te a la crítica, porque "el arte se escapa alegremente a través de esa red lógica, como el agua de una canastilla" (3). Carcey por su parte, proponía substituir la personalidad por las influencias de la mayoría, del público, cuando la psicología de las multitudes nos enseña que aun los nombres de criterio delicado pierden sus -

cuilidades al formar parte de la masa. Pero aún más, la multitud - no hace caso de la crítica impersonal, necesita siempre de alguien que responda, de una razón social garantizada de capital. "Esta es la personalidad, la voluntad de potencia" (4).

Resumiendo: en el arte de valor de las dependencias de ~~patrimonio~~ ~~fin~~ ~~fin~~ instancia de la personalidad, del hombre que las ha creado. El joven Ortega ha hecho una defensa de la crítica personal y del apasionamiento, bajo la influencia indiscutible de Nietzsche, y tal vez bajo la de Unamuno.

Es muy significativo que Ortega se plantee en su primer - escrito precisamente el problema de la crítica. Este hecho y otro que consiste en que todos los ensayos publicados durante los tres años siguientes -si bien muy escasos- son ensayos literarios, permiten afirmar que el pensador español se inició como escritor haciendo exclusivamente crítica literaria. No hay en estos ensayo a ideas estéticas, ni pensamientos sobre el arte y la crítica, sino divagaciones sobre los temas y el estilo de los autores tratados. Solamente al hablar de Valle-Inclán manifiesta Ortega su deseo de que el poeta se ocupe en sus obras futuras de "cosas humanas; har- to humanas" (5); y añade algunas vagas y superficiales frases so- bre distintas épocas de la historia literaria.

2.- En junio de 1906 Ortega publica Ciencia Romántica. Es te ensayo, destinado a defender el hecho "personalísimo" que es - la ciencia española, señala los deberes del escritor para la cul- tura patria: el tema del arte está esencialmente unido al proble- ma de España. El literato es el encargado de corregir la desaten- ción, que es uno de los vicios de la vida intelectual española; - el literato es el encargado de despertar la atención de los desa- tentos, de hostigar la conciencia del pueblo con palabras agudas

y con imágenes populares (6). En cumplimiento de esta misión, el joven literato -que así se considera Ortega ahora-, se propone llamar la atención de los españoles sobre un libro científico: el Diccionario del idioma de Julio Cejador.

De forma muy cercana es el ensayo Apasionamiento. En la primera parte que se va por título Crítica Literaria, se propone Ortega exponer algo muy importante, porque como decía crítico si no se ha de entregarse al ambiente humano de su persona necesita de un criterio director, de una orientación general en la sucesión de sus juicios y advertimientos, de no unido río arriba y no ido a buscar ni sistema crítico... (7). Y no se trata de otra cosa aunque en la página siguiente encontramos la advertencia -de necesidad mal disimulada- de que las observaciones de este ensayo son solamente confesiones de lector y no de crítico.

Se trata, pues, de algo parecido a lo intentado en Almas, -la reflexión de un crítico sobre la propia actividad. Sólo que en -- aquel primer ensayo se ponía el acento en el "apasionamiento", ahora se busca un criterio director para que el crítico no se entregue al ambiente humano de su persona.

Pero lo importante es lo que Ortega nos dice de los libros. El valor de un libro es el que tienen sus elementos asimilables, -- aquellos que pueden pasar al lector, entrar en él y convertirse en -- sangre y carne propias. ¿qué importa la carga del artífice, los primores del estilo, las dificultades venidas? (8). No triste lo que ocurre en España, que la vida intelectual no sólo es pobre, sino ana- morada y indefinida. Como lo que en todas las literaturas de decadencia, que desatención de todos los intereses humanos para cuidar exclusivamente del virtuosismo. Los peores españoles de los últimos diez años, ligados a los peores de la decadencia actual francesa, no han sabido vincularse en el pesimismo de su época y han permanecido hor-

míticos dentro de un río de amargura que inunda España (9). Contra esta literatura propia de la aristocracia femenina, no caben sutiles discusiones ni consideraciones estéticas, lo indicado es la "crítica bárbara" que aparta de un lado todo preciosismo y "demanda al artista el secreto de las energías humanas que guarda el arte dentro de sus misterios abisales" (10).

La segunda parte del ensayo está dedicada a la estética de los poetas españoles de "los últimos diez años", aunque en realidad Ortega no habla más de su propia. No se detiene a criticar el valor de sus composiciones porque lo que import. de un poeta son sus pensamientos e intenciones, que son su ~~su~~ estética. La justicia obliga a no exigir responsabilidad sino de los actos libres, por eso -- los poetas son responsables de la rectitud de su estética, pero no lo son de la belleza de sus poesías (11). Entrando en materia descubre el crítico que estos poetas piensan que "el alma universal" está contenida en cada palabra, y no en el concepto, sino en el material físico del vocablo, en el sonido. Pero no se dan cuenta de que las palabras son los lugares donde habitan las ideas, las imágenes y los sentimientos y por lo tanto sólo pueden emplearse como signos de valores, nunca como valores. La belleza de las palabras no es -- poética, viene del recuerdo de la música, y la melodía elemental -- que ellas reproducen es una fuerza de placer estético importante, -- pero nunca el centro de gravedad de la poesía. Se equivocan los poetas al emplear como materia artística lo que es solamente instrumento para labrar "esa materia, nova y única en todas las artes, la vida, que sólo lleva frutos estéticos" (12).

Para ser poeta --continúa Ortega-- no basta dar ritmo a una fuente que mana, hay que ser "fuente, manantial, profunda veta de -- humana en que resaca tanta energía estética..." (13). El arte nos --

salva -añade recordando a Schopenhauer-, de esta conciencia individual con que vivimos ordinariamente, nos levanta hasta esa "conciencia mejor" en que dejamos de ser individuos y contemplamos sólo "los amplios e inmutables estados del alma universal" (14). En este sentido, el arte es una actividad de liberación, nos libera de la realidad de todos los días, de la vulgaridad, porque pensando sobre los pequeños hechos insignificantes de nuestra vida diaria llega hasta "las realidades perennes", es decir, las ansias, los problemas, las acciones cardinales del vivir del universo; - el artista verdadero emplea estas realidades como centros energéticos, logra condensar la vulgaridad y dar un sentido a la vida. Por eso el arte es una subrogación de la vida, algo de lo que -- acaso podríamos prescindir -- como acontece a los hombres aventureros -- si suvieramos una vida intensa, llena de pasiones grandes, de melancolías, llena de todas las sensaciones y todos los sentimientos (15).

Quisiera, no es poesía la pura musicalidad de las palabras ni la ingeniosa comparación de las cosas, ni la expresión de un dolor o de una pasión aisladas del resto del mundo. El poeta ha de estar unido en las grandes corrientes que enlazan y animan todos los seres, porque no puede hacer arte en su noble acepción, que no radique en esas realidades perennes, de las que es el dolor la máxima ^{realidad}. "La poesía es la flor del dolor; mas no del momentáneo y archiindividual, sino de un dolor sobre el que gravite la vida toda del individuo. Porque sobre la totalidad de una vida, con su nacimiento y su muerte, gravita a la vez, forzosamente, en más remota esfera, el doliente serazón silencioso del Uno-todo" (16). Por todo esto, concluya Ortega diciendo que todo arte tiene que ser trágico (17).

Las ideas anteriores son el fundamento del "sistema crítico"

277

del joven escritor, a las cuales el propio autor hace una objeción. De pronto parece que sintiera haber pedido demasiado a los poetas - españoles y escribe: "Pero ya que no esa equívoca concepción filosófica del arte, demasiado vaga y remota, ¿ven acaso en la poesía una fuerza humana o mejor dicho, nacional, repulsora del ánimo, forjadora de broncíneos ideales, educadora del intelecto, encantadora -- del sentimiento, empujadora del porvenir, que espuja hacia adelante, que sinta el mundo, la vida de nuevo color, da a lo futuro nueva traza y nos escancia jugos añejos, fragantes, nervados, de las candeliteras del pasado?" (18).

En la última parte del ensayo, Ortega dirige a los poetas, y a todos los españoles, por boca de Rábin de Genzoyn, una seria -- amonestación, una "lección de culticismo", que es la llamada al paisaje propio, al paisaje natural y moral de España.

Con relación a elocución, los temas de este ensayo son completamente nuevos, no se repite ni se corrige de manera expresa nada -- de las ideas de aquel primer escrito, porque las preocupaciones del joven crítico han mudado totalmente en estos cuatro años. La defensa del personalismo ha desaparecido, pero nada se opone a él expresamente.

II.- LA CRÍTICA ORTEGUIANA. EL SISTEMA DE ESTÉTICA.

3.- Un cambio más notable en las ideas orteguianas se puede registrar en los escritos de 1906, que tienen un antecedente muy -- cercano en Teoría del Clasicismo publicado en noviembre y diciembre del año anterior. Se propone Ortega hallar una noción de clasicismo pero niega que deba buscarse en el campo de la literatura y del arte porque el arte es temible en sus reflexiones. Cuando el arte reflexiona sobre sí mismo da origen a una cosa absurda que en sentido lato se llama poética, y cuando esta poética establece algo no puede sostenerlo con razones como se acostumbra hacerlo en los de inicio clásico. La poética, al iniciar estético es en sí mismo

irracional: decide en él aquella porción del individuo inabslu-
ta para el concepto, irraducible a la acción de la ciencia (19).

Después de mostrar que al concepto de lo clásico sólo pue-
do llegarse por el severo camino de la ciencia y de insistir en --
que la poética tradicional es la culpable de los errores comunes --
sobre el clasicismo, Ortega nos dice que él --como todos los jóve-
nes españoles--, ha arrojado su yo de los dominios de la ciencia y
de la vida especulativa, y "hallando el consuello de mí mismo, ha
ido a recogerme en la espléndida democracia de la estética..." (20)
Pero nosotros sabemos que ese tiempo ha pasado. El joven Ortega --
que "ha dejado de ser casticista" ha dejado también de ser críti-
co literario, aunque sólo sea pasajeramente: al crítico sucede --
ahora el defensor de la ciencia, como al casticista sucede el eu-
ropelzante. Desde la fecha de este ensayo hasta 1910, no encontra-
mos en toda la producción escrita de Ortega un solo artículo de --
crítica literaria. Y en un ensayo escrito dos meses después de Teo-
ría del clasicismo tropezamos con la afirmación de que la historia
y la literatura españolas son las "disciplinas nuevas europeas" (21).

En el Aulard: "Taine, historien de la Révolution Française",
Ortega trata de la oposición entre la literatura y la ciencia y de
los inconvenientes de que ambas actividades se reúnan en una sola
persona. Aulard lo ha convencido de que su antiguo maestro Taine --
amaba la gloria literaria "por encima de todo" y como su fin prin-
cipal era maravillar al lector, sacrificaba a cada instante la ver-
dad histórica a las necesidades del arte (22). En cambio, según, w-
el otro viejo maestro que también fué literato, venció con su cere-
bro, su corazón, y la literatura dañó poco su conciencia cientifi-
ca (23).

No podemos dejar de advertir que estos peligros de la lite-

ratura le incuadran par excellence a Taine, y en el vigor de sus ataques a Taine se nota la decisión de porrogar la propia condugta. Esta decisión es lo que le lleva también a rectificar en sus ideas estéticas. Cuando el joven crítico quiso mostrar en Glosses el fracaso de la crítica impersonal trajo a Taine como ejemplo de este fracaso. Ahora, en cambio, se lamenta de que en los espasmos de su generación haya influido menos el Taine de la estética que el de la política; considera que sería fecundo volver los ojos a Taine en los estudios artísticos, a pesar de que sean falsas su noción de lo bello y su idea de la historia del arte, por que llevan un interés serio y objetivo". La crítica artística como interpretación histórica de las obras bellas, obliga el estudio y a la síntesis de épocas pasadas, enriquece el gusto y el criterio y lleva, además, a la consideración de "la obra de arte como una realidad hondamente humana ante la cual aparecen ridículos los los párrafos de una crítica subjetiva" (24).

4.- Cuando poco des ués, Ortega escribe sobre una novela, sobre "El canto", no se detiene en su valor literario y expresamente dice: "qué nos importa la cuestión de si este libro es más o menos perfecto estéticamente? Lo él se propone con energía un problema doliente del alma contemporánea..." (25), y esto es lo que importa. Las cuestiones estéticas han pasado a un plano secundario y en este mundo se habla de arte como de una dimensión de la cultura a lo que le conviene ciertas características generales. Los hombres -se dice-, sólo son productivos mientras son religiosos, cuando les falta esa incitación de ver reducidos a imitar, así en arte como en otras actividades culturales (26). Pero este pensamiento no tiene ningún desarrollo, como tampoco lo tiene aquel otro en que Ortega dice que la novela de Fogazzaro le hace en su ser una nueva estética del catolicismo (27).

La relación del arte con los problemas del tiempo se establece también en tanto que el arte es una parte de la cultura. En Meier-Graefe Ortega llama la atención sobre la solidaridad -- que existe entre todos los elementos de la cultura a propósito -- de las actividades del famoso crítico frente al gobierno alemán. Así como hay en Alemania una ciencia imperialista, hay una música nacionalista, una literatura celestina y una pintura idealizante y enervadora que operan sin descanso sobre la vida espiritual de los alemanes y han logrado embotar sus instintos de veracidad. Así la pintura de Diecklin no es otra cosa que "una enorme pantalla con que se intenta tapar el socialismo" porque sus dulces cuadros pintados con ideas generales y lugares comunes interceptan la visión de la vida real. Los conservadores alemanes saben bien esto, y saben que si fomentan la pintura "verista" -- el impresionismo --, no tardará mucho en descubrirse "la verdad moral sobre las páginas de los libros y la verdad política en los conicios" (28).

Pero donde más nos importa hacer notar este aspecto social del arte es en relación con el problema de España. En asamblea española para el progreso de las ciencias, al describir el nivel intelectual de su país Ortega dice que el arte español marca muy claramente la temperatura espiritual del pueblo, por ejemplo, agrega, es imposible que una labor de alta literatura logre reunir público suficiente para sustentarse (29) El arte es ahora un síntoma del problema español.

En este mismo ensayo vuelve Ortega sobre algo dicho ya -- en la nota sobre Taine de una manera más general. Dice que una biografía es una labor estética en que el acierto permanece eternamente dudoso y sin ninguna garantía de exactitud (30). Donde --

comienza la literatura termina la ciencia.

Sobre esta oposición vuelve nuevamente en algunas notas, el segundo de los escritos de la polémica con Maestu. Ortega llama despectivamente "método literario", al procedimiento intelectual de su contrario y añade que tal procedimiento hace mucho daño en España (31). La literatura y la ciencia no deben pactar, - la cuestión es un dilema moral: o se hace ciencia o se hace literatura o se escila uno. Pero en España el derecho a hacer literatura es discutible y Ortega elige la primera de las alternativas (32). Pero aquí añade algo que contradice evidentemente todas las ideas que hasta ahora había expuesto sobre el asunto, y las contradice sin ninguna advertencia. Dice que aquel que no se sienta capaz "nada más que de literatura" debe hacerla lo mejor que pueda y si acierta será premiado. "No comprendo bien - añade - el horror hacia el arte por el arte que acomete a algunos pensadores españoles contemporáneos. La estética es una dimensión de la cultura, equivalente a la ética y a la ciencia. Quién sabe si nuestra raza hallará, en última instancia, su justificación por la estética ..." (33)

Es la primera vez que hallamos esta defensa del arte por el arte y es muy probable que no sea otra cosa que una afirmación nacida de la polémica. La ocasión ha llevado a Ortega a exagerar los límites de la literatura y de la ciencia, de tal ^{forma} ~~manera~~ que la única manera de excluir totalmente a la literatura de los problemas que en ese momento se discuten - y que según él son científicos -, es recurrir a la idea del arte por el arte.

5.- Ortega publica en 1909 el ensayo titulado Renán, en el que se dicen muchas cosas importantes para el tema de este capítulo. Han variado un poco las ideas sobre Renán, que antes re-

sultaba ejemplo de integridad científica frente a Taine. Ahora, - el joven escritor nos habla de "la subjetividad" de Renán y aclara que en realidad no buscaba la ciencia cuando llevado por la curiosidad quería la exactitud, porque otra fuerza poderosa de delectación propia lo apartaba en seguida: el "esteticismo" (34). Lo que Renán buscaba era precisamente la verosimilitud. Esto es lo que conviene aclarar, y aclarar además con el sano propósito de hallar enseñanzas profundas y severas, en vez de contentarse con decir desdenosamente que fué un literato, que fué un poeta o un diletante (35).

Para aclarar lo anterior, Ortega escribe la Teoría de lo verosímil. Delante del Hombre con la mano al pecho que pintó el Greco, sabemos que no estamos frente a un hombre de carne y hueso porque aquella figura no respeta las leyes de la antropología, sin embargo, nos sentimos en presencia de un español, más aún -- del españolismo mismo. Esa realidad que está fuera de todas las leyes, que es irreductible a conceptos y por lo tanto no puede ser verdad, es sin embargo algo muy lejano de la alucinación y del error. Hay entre el mundo de la realidad y el mundo del error un tercer mundo en que se penetran aquellos dos antitéticos. El contenido de este tercer mundo lo constituyen el arte y la religión, la poesía y el mito, con la riqueza enorme de sus formas. Lo verosímil es a la vez no verdadero y no falso aunque procura siempre aproximarse a la verdad, mientras más se acerca aumentará su energía con tal que no se confunda jamás con ella. La historia de la belleza confirma esta condición: el arte ha evolucionado hacia la verdad desde el simbolismo asiático hasta el actual impresionismo en el sentido que se llama realista (36). Esta no-identificación con la verdad es esencial para poder gozar de lo verosímil, esta realidad deja de serlo para quien la toma como--

verdad, y pierde su encanto (37).

El mundo de lo verosímil, es decir, el arte y los mitos, - se distingue del mundo de las cosas reales por el método "metafórico" de su elaboración. De la misma materia - el arsenal de sensaciones, dolores y esperanzas hermanas -, Newton y Leibniz extraen el cálculo infinitesimal, y Cervantes saca "la quinta esencia de su melancolía estética" (38). Pero además, tiene lo verosímil un género peculiar de certeza que no se asemeja a la certeza científica. - La certeza de lo verosímil es una aquiescencia sentimental, una reacción afectiva no susceptible de análisis: es una simple revelación. Por eso la coincidencia de varios hombres al reconocer una verosimilitud revela en ellos una misma constitución sentimental. - Cuando ante un cuadro del Greco dos hombres experimentan la misma certidumbre, averiguan su identidad radical. El arte y los mitos - constituyen "la pedagogía de la unidad humana", esta es su más grave "significación metafísica" (39).

Ortega recuerda a Spinoza y dice que su gloria se debe acaso más que a sus inventos científicos "al poder de educar poetas - que yacía en su visión del universo" (40). El pantheísmo de Spinoza es la filosofía del ennoblecimiento de las cosas, nos enseña que - cualquiera que sea el plano en que cortemos el mundo, obtendremos una sección que simboliza la realidad total. ¿Qué mejor excitación puede recibir un poeta? El oficio del artista - nos dice Ortega -, consiste en tomar un breve trozo de la realidad, un paisaje, unos sonidos, y hacer que nos sirva para expresar el resto del mundo. - El artista debe elevar a las cosas de la trivialidad que les es natural a una vida más noble y más densa, a la categoría de símbolos, de formas representativas. "Arte es simbolización" (41).

Así las cosas cuando han sido elevadas a esa vida noble y densa del arte, se cargan de emociones innumerables, cada palabra-

poética es un almacén de emociones que se descargan sobre nos - otros al leerla o al escucharla "como si hubiéramos abierto el portillo de una traje". Esta descarga que cae sobre nosotros es el placer estético (42).

Al lado de todas estas ideas sobre el arte, encontramos una sobre la crítica muy importante porque Ortega la conservará casi al pie de la letra en sus obras posteriores. Se trata de lo que llama "la verdadera crítica"., que se opone a la inútil tarea de discernir lo bueno y lo malo". La verdadera crítica consiste en potenciar la obra o el autor estudiados, convirtiéndolos en tipo de una forma especial de humanidad y obtener de --- ellos, por este procedimiento, un máximo de reverberaciones culturales" (43).

6.- En La Pedagogía social como programa político, hace Ortega algunas afirmaciones sobre el arte al tratar de la cultura. El arte, como la ciencia y la moral no pertenece al mundo - de las cosas naturales, sino al de las "ideales substancias", y es también como ellas, un hecho específicamente humano: ser hombre es participar en la ciencia, en la moral y en el arte (44). Y el arte participa también de otra característica perteneciente a la cultura: sus contenidos no son patrimonio individual. Al lado de nuestros caprichos y nuestras emociones personales existe otro yo que siente la belleza universal (45). El capricho, - es decir, lo subjetivo y personal, queda también fuera del mundo del arte.

Este pensamiento de la objetividad en el arte se ha venido desarrollando de una manera paralela al de la verdad en la ciencia, aunque no ha aparecido de manera tan insistente. En el ensayo Nueva Revista ha escrito el joven publicista una frase - muy clara sobre esto: "verdaderamente + afirma -, el arte, la -

emoción trascendente empieza donde el pintor acaba" (46).

Las relaciones del arte con el problema español no han sido olvidadas por Ortega. En Una exposición zuloagana, el joven escritor solicita públicamente una exposición del pintor vasco. Pero no lo hace tan sólo por razones de estética sino porque los cuadros de Zuloaga son como ejercicios espirituales que empujan a pensar en el problema español (47).

Además, Ortega se propone en este artículo un problema estrictamente estético a propósito de Zuloaga. ¿Dónde acaba la copia y empieza la verdadera pintura? Es lo mismo — pintar una cosa — copiarla —, que pintar un cuadro (48). El problema queda planteado y queda la promesa del autor de resolverlo. Pero la solución se expone en un largo y meditado ensayo que merece un parágrafo especial.

7.- Añón en el Parnaso es un extenso estudio que empezó a publicarse unos días después del anterior y en el cual se resuelve aquel problema planteado y se plantean y resuelven además otros muchos. Su mismo autor nos ha dicho de él en un escrito posterior que es un ensayo de "estética española", una justificación teórica de "nuestra peculiaridad artística" (49). En realidad es algo más, Ortega ha sistematizado en él todas sus ideas sobre arte y ha puesto como base de ellas otras ideas metafísicas y de filosofía de la cultura también expuestas con intención sistemática. Esto mismo nos ha dicho él en el ensayo, aunque de una manera indirecta (50).

Ortega trata de poner en claro el origen de las emociones que se comprendieron de los cuadros de Zuloaga, la primera vez que los vió, nada más (52). Este modestísimo punto de partida lleva, sin embargo, a muy graves problemas. Se trata de encontrar

trar una fórmula que defina el ideal de la pintura, de averiguar qué es lo que debe llamarse pintor, artista pictórico: y esto — obliga a aclarar algunas cuestiones de metafísica: el problema — está en determinar — puesto que las cosas no son sino relaciones —, qué género de relaciones serán las esencialmente pictóricas" (52). Para esto conviene saber el tema ideal de cada arte.— El origen de cada arte está en la diferenciación de la necesidad radical de expresión que hay en el hombre. Al resolver el problema del universo, el hombre, lo divide en partes para dominarlo: la ciencia es la solución al primer estadio del problema; la moral es la solución del segundo; el arte es el ensayo para resolver el tercero. Pero el problema propio del arte, según veremos, es por esencia insoluble y ante esto, el hombre intenta abarcarlo separando sus diversos aspectos, y cada arte particular es la expresión de un ángulo genuino del problema general. Cada género artístico, pues, responde a un aspecto radical de lo más íntimo que encierra en sí el hombre, y ese aspecto es su tema — ideal. La historia del arte no es más que la serie de ensayos — que realiza cada uno de los géneros artísticos para dar expresión acabada a su tema ideal, que es quien señala la dirección, el sentido (53).

Atendiendo a todo esto Ortega propone el siguiente plan: indicar, en primer lugar en qué consiste el problema humano; en segundo lugar aclarar que parte de ese problema corresponde a — la ciencia y a la moral; por último averiguar el problema puro y genuino del arte (54). Lo que aquí nos interesa es lo que se refiere al tercer punto. Ya en otro lugar nos ocupamos de la — ciencia, y vimos la causa de que no lleve a cabo su empresa. — Pues bien, del fracaso de la ciencia, del fracaso de los métodos científicos de abstracción y generalización, nace el arte —

con métodos contrarios: de individualización y concretación. Queda entonces sobre el arte la tarea de poner de manifiesto la totalidad de las relaciones que constituyen el ser de cada cosa, de este árbol, de esta piedra, de este hombre (55). Y como es imposible hacer esto de un modo real, el arte es, ante todo, artificio: tiene que crear un mundo virtual, que produzca una totalidad ficticia, una como infinitud. De allí la impresión de descubrir perspectivas infinitas sobre el gran problema humano, que experimenta el lector de una novela clásica. Lo que debe proponerse todo artista es, por lo tanto, la forma de la vida, es decir, la ficción de la totalidad de lo real (56).

Es un grave error decir que el arte copia la naturaleza, porque lo natural es aquello que acontece conforme a las leyes físicas que son generalizaciones. El problema del arte es, en cambio, lo concreto, lo único, lo vital, lo que sólo puede ser tratado mediante la individualización. Las piedras del Cuadrángulo no adquieren su peculiaridad sino en los cuadros de Velázquez, como los hombres individuales sólo pueden ser tratados por la biografía, que es un género poético (57). Arte es, en fin de cuentas, individualización. La función del artista es realizar las cosas, es decir, convertir en cosa lo que por sí mismo no lo es. Poco importa que por realismo se entienda comúnmente la copia de una cosa, nosotros sabemos en verdad que una cosa no es lo que contemplan nuestros sentidos. La tarea del arte no puede ser copiar una cosa, sino copiar la totalidad de las cosas, y puesto que esa totalidad es sólo una idea en nuestra conciencia, el verdadero realista copia una idea. Según Ortega, el realismo debía llamarse más exactamente idealismo (58). Por otra parte, es esencial a las ideas su aplicación a lo concreto, su aptitud a ser realizadas, el verdadero idealista no copia las ingenuas vaguedades que cruzan -

por su conciencia sino que se irradia en el caso de las supuestas -
 realidades hasta hallar un principio con que poderarse de ellas -
 para manejarlas como cosas. El idealismo verdaderamente habría de
 llamarse realismo. La realidad es la realidad del cuadro, no la -
 de la cosa copiada (59).

La realidad ingenua, el caso de las supuestas realidades,
 es para el arte puro material, puro elemento, igual que para la -
 ciencia. Lo importante es la articulación de ese material, ésta -
 sí que es distinta en la ciencia y en el arte. El centro del arte,
 es una en la pintura y otra en la poesía. Con esto volvemos otra-
 vez al origen y distinción de las varias artes (60). La unidad -
 del universo fue rota por la ciencia en dos grandes partes: la na-
 turalidad y el espíritu. Al buscar el arte la forma de la totali-
 dad tiene que fundir esas dos partes separadas y en esta tarea no
 con las varias artes condicionando su diferencia por el punto de
 partida. Al parte de figuras espaciales para buscar lo emocional,
 si va de la naturalidad al espíritu, el arte es plástico: pintura.
 Si de lo emocional, de lo afectivo que acontece en el tiempo, va
 hacia lo plástico, a las formas naturales, el arte es espiritual:
 poesía y música (61).

La pintura parte, pues, de elementos espaciales. El pin-
 tor crea con el arte una cosa, organizando un sistema de relacio-
 nes espaciales y dinámica puesto en él; entonces aquella cosa co-
 mienza a vivir para nosotros. El espacio es el medio de la coexis-
 tencia, que no se reduce a un mero hacer una cosa junto a otra si-
 no que es un punto penetrarse. La manera por esto, que el pin-
 tor emplee un instrumento primitivo para hacer que el cuadro se ma-
 nifieste presente y activo en cada una de sus porciones, que cada car-
 tacho cuadrado del lienzo dependa del resto de él, este instru-
 mento susceptible de diversificarse en innumerables cualidades, sin-

dejar de ser uno y el mismo es la luz. La pintura es la categoría de la luz (62).

Como la pintura, la novela es también un arte moderno, - como ella surgió siendo expresión del problema del individuo característico del Renacimiento. El mundo interior del hombre, el mundo psicológico entonces descubierto, halló su expresión estética en la novela. El material de la novela es la emoción, el conjunto de las pasiones de los hombres, en tanto que contenidos del espíritu no en sus manifestaciones activas exteriores y como la vida de nuestro espíritu es sucesiva, la novela tiene - que tejer sus materiales en el tiempo y darles unidad con el diálogo, así como la pintura emplea la luz como medio unitivo. - La novela es la categoría del diálogo (63).

En conclusión, la aspiración radical de la pintura, su tema ideal, es manifestar en su forma espacial la totalidad de las relaciones que constituyen el ser de una cosa, su vida. Lo que se debe pintar es, pues, la vida, las condiciones perpetuas de la vitalidad: en un cuadro no están sólo las cosas copiadas, sino un mundo inagotable de alimentos para que esas cosas puedan perdurar en la vida eterna, en perpetuo cambio de substancias. Lo que se llama "aire", "ambiente", es un caso particular de esta exigencia (64). Lo que en realidad constituye el tema ideal de la pintura se puede decir también de esta manera - es el problema del hombre, el problema del hombre frente al universo, a la naturaleza. El hombre en la naturaleza que es también el problema del Génesis: Adán en el Paraíso (65).

Se habla del hombre, pero no de este hombre histórico, - sino del hombre como habitante del planeta. Reducir este problema a un tipo nacional sería rebajarlo a las proporciones de una anécdota (66). Con estas últimas palabras corrige Ortega una vieja

ja opinión expuesta en Moralejas, cuando pedía a los poetas espa-
ñoles hacer de la poesía una fuerza nacional.

Una vez resuelto el problema del tema ideal de la pintura, podemos responder a la cuestión de cómo debe pintarse. La distinción es, según el joven pensador, muy importante, porque impide confundir un asunto de estética con otro puramente técnico, negocio grave sobre todo si se habla de pintura. Como la técnica pictórica es muy compleja - en relación con otros instrumentos de expresión - ha llegado a sustantivarse y hasta a pasar - por contenido artístico, siendo como es, mero material. Esta sobre estimación de la técnica tiene ventajas pedagógicas, pero nada más. El pintor, después de pintar admirablemente desde el punto de vista técnico, debe empezar a hacerse artista (67).

Ahora ya podemos comprender la respuesta del joven escritor a la pregunta planteada en Una exposición Zuloaga? Hay pintores que simplemente pintan cosas, y los hay que sirviéndose de cosas pintadas, crean cuadros. En el caso del pintor vasco no cabe duda, sus cuadros tienen dos planos, en el primero las pinceladas transcriben las cosas del mundo exterior, pero el segundo plano que es estrictamente el cuadro, es algo puramente virtual: lo que hay aquí no es ya una cosa, es una unidad, elemento irreal. "La definición que obtenemos de cuadro es tal vez harto sutil: la unidad entre unos trozos de pintura" (68). La prueba de que Zuloaga no concluye donde su pintura acaba, es que puestos ante un cuadro suyo inmediatamente somos llevados a disfrutar sobre realidades ajenas a la pintura, somos llevados a discutir si España es o no es como él la pinta. Pero España es un concepto histórico, una idea general, y si Zuloaga construye sus cuadros mediante un sistema de relaciones sociológicas no será verdaderamente un pintor. "Sabemos ya que la unidad trascendente que organice el cuadro no-

ha de ser filosófica, matemática, mística ni histórica, sino pura y simplemente pictórica" (69). Lo que hay que resolver es si entre el arte de copiar de Zuloaga y su capacidad sociológica, - queda espacio para un pintor. Pero esto ya no lo resuelve Ortega, por lo menos de una manera expresa (70). De todas maneras el problema es serio porque un cuadro que se traduce directamente en - formas ideológicas o literarias no es un cuadro sino una alegoría. Pero la alegoría, añade Ortega no es un arte independiente y serio, es un puro juego que satisface porque dice de manera indirecta lo que se dice mejor de otra manera. El arte, en cambio, es todo lo contrario de un juego, no cabe en él el capricho: "cada arte es - necesario; consiste en expresar por él lo que la humanidad no ha podido ni podrá jamás expresar de otra manera" (71).

Estas son las ideas que Ortega ha reunido sobre el arte - en este ensayo, escrito indiscutiblemente bajo el signo de la escuela de Marburgo. Hemos dejado para el final los pensamientos sobre estética que repiten cosas que ya conocemos. La estética, como parte de la cultura, es literalmente un "prejuicio" mediante - el cual el hombre puede encontrar los elementos para juzgar, y - por lo mismo, ver las cosas con ojos verdaderamente humanos (72).

Nos habla además el joven escritor del despego que los - aficionados al arte sienten por la estética y de la fácil explicación que tiene este fenómeno. La estética "es la cuadratura del - círculo", se propone lo imposible: aprisionar en conceptos la emoción de lo bello. Por eso nunca satisface la observación estética frente a la obra de arte, siempre es tímida, torpe y vulgar. En - el arte, que es el reino del sentimiento, el concepto no es soberano - como en ciencia y en moral -, tiene sólo un papel de guía, de orientador, que no satisface a los gustadores del arte, pero -

que es tan valioso como la obra de arte misma para aquellos que saben lo que vale una "orientación exacta" en asuntos como este. Y todavía añade Ortega algo más sobre estética que también conocemos ya, desde la polémica con Maetzu, la idea de que a los españoles les toca la justificación por la estética, así como los alemanes crearon la ética, los franceses e italianos la ciencia y los ingleses se justificaron por la gracia. De España ha de salir "la estética definitiva" (73).

Por último añadiremos una opinión de Ortega sobre el "arte nuevo", interesante sobre todo por desfavorable.

Por último, anotemos que en este ensayo Ortega expresa una opinión desfavorable para el arte nuevo, para "el arte a la moda" que opone al arte clásico. El arte a la moda es fugaz, pasajero, porque se apoya en la sentimentalidad del espectador, vive de él. Y como el espectador cambia condicionado por la época, mueren también las obras de arte. El arte clásico, en cambio, no cuenta con el espectador, por eso permanece, y por eso es tan difícil de comprender (74).

6.- En una nota sobre teatro - Shylock -, escrita en los mismos meses de Adán en el Paraíso, Ortega repite una idea expuesta en este ensayo, aunque desnuda de todos los fundamentos filosóficos con que se presentaba. El arte contemporáneo - nos dice -, aspira a obtener una atmósfera total, a construir con los rasgos de las cosas, de los personajes, del paisaje, un mundo de relaciones unitarias capaz de vivir con vida independiente de esos materiales, un microcosmos (75).

Sobre la crítica, nos repite el joven publicista una idea que ya antes hemos registrado, en Una Polémica. Al rechazar la "crítica niveladora" de Valera que destruye la jerarquía de los

valores estéticos e intelectuales, confundiéndolo todo, nos dice Ortega que la primera tarea del crítico es precisamente reducirlo excesivo y elevar, henchir las verdades no reconocidas por el vulgo. La segunda tarea de la crítica, empieza con un "ennoblecimiento siquiera sea provisional, de lo remitido a la crisis: sólo de esta manera es la crítica un verdadero género literario o científico: es decir, un modo de llegar a bellezas o ideas positivas" (76).

En este año de 1910, Ortega escribe dos notas comentando dos novelas, una de Barrés y otra de Perez de Ayala. Pero en ninguno de los dos casos toca el aspecto literario de los libros, - sino que discurre sobre otros temas. En una de las notas, al margen del libro "Colette Baudouche" de Maurice Barrés, al señalar - el joven escritor los temas que obliga a meditar la novela francesa, dice que eso es lo más que se puede afirmar de un escritor vivo, porque el valor del libro en la historia literaria no interesa a los contemporáneos. "La importancia de un poeta sólo puede precisarse midiendo la estela de excitaciones que va dejando su obra después de la muerte" (77).

III.- Las últimas variaciones.

9.- El ensayo que Ortega recogió en el primer volumen de El Espectador, con el título Una primera vista sobre Baroja, fué escrito, según su autor, en 1910, pero, así lo creemos, fué redactado más tarde en porciones fundamentales. Se trata de un ensayo de crítica literaria que comienza con la determinación del vocabulario predilecto del novelista, para "aprehender y fijar" su individualidad. La función normal de las palabras es hacer externo lo interno; la palabra es un signo expresivo. Por ejemplo, la palabra poética hace pasar al exterior el estado interno del poeta y nosotros, al leer los versos revivimos inmediatamente el do

lor que estreñeció las entrañas de aquí. Ahora bien, los vocablos característicos de la literatura barojiana son los improprios,!! palabras que expresan un mínimo de idea y un máximo de afectividad, como la interjección. Pero el improprio es sólo una función extrema del lenguaje (78).

En este Baroja coincide con la "literatura dicha" de los españoles, y son otros fenómenos característicos de la vida peninsular. (79) Por eso mismo afirma Ortega que dentro de unos años, los libros del escritor vasco tendrán principalmente el valor de "síntomas" nacionales (80).

De la preferencia de Baroja por vocablos antiestéticos, - Ortega desprende la consecuencia de que el novelista no escribe por amor estético, por necesidad de crear arts, sino para satisfacer una necesidad psicológica personal (81). Es una necesidad de perfección, de completamiento. Como sus obras - no obstante - ser novelas -, tienen un contenido subjetivo, lo que completa el autor es su propio corazón. Las obras de Baroja llevan al lector a regiones donde sólo existen fuerzas biológicas puras, vertiginosas y enfurecidas, los personajes están dotados de una energía bárbara, y sin embargo el autor ha resbalado sobre las grandes - pasiones, los grandes odios y los grandes deseos, "ha vivido una existencia tangente a la vida misma" (82).

Bien se ve que a Ortega le preocupa la inadecuación entre la sensibilidad de un hombre a quien conoce y trata y su expresión artística, su obra producida. Aunque advierta expresamente que no habla de la persona sino del escritor (83). Pero lo que nos interesa es que el joven pensador extiende la idea del arte como exigencia de perfección, de completamiento de la personalidad, a todo el arte, no sólo al de Baroja, lo cual representa -- una novedad respecto de las ideas de adán en el Paraíso.

Otra cosa que no tiene antecedente en el "sistema de estética" de Adeñ en el Paraíso es aquella acusación de Ortega -- contra Baroja de la superficialidad de su vida, que al fin y al cabo se revela en su obra privándole de densidad. "No es frecuente en Baroja -- afirma el crítico --, aquella plenitud o hartazgo de intuición que es condición forzosa para que la obra -- poética adquiriera la densidad necesaria, esa densidad que le permite afirmarse entre las cosas, como una de ellas o más cosa -- que ellas. No se sumerge al fondo del mar de la existencia para arrancar convulsos con sus propias uñas las vidas que refiere. -- Como se las cuentan nos las cuenta" (84).

Adeñas, la inspiración de Baroja no es, según hemos dicho, genuinamente estética, sino filocófica o, más bien, inspiración social (85). Las novelas de Baroja son demoleedoras, quieren destruir las organizaciones de la sociedad, pero por desgracia se conforman con esto. Pero la novela tiene otra misión, debe destruir las costumbres estériles y a un tiempo fabricar costumbres nuevas, en el golpe que destruye debe ir preformada la nueva costumbre. Esta nota afirmativa casi no existe en el escritor vasco según Ortega (86).

La obra de Baroja es, por esto mismo, del género picaresco. El concepto de género literario es indispensable para la "estética descriptiva". La obra de arte es siempre individual -- pero la estética no podría aproximarse a ella sin este concepto, como no podría la biología acercarse al individuo orgánico sin el concepto de especie. Esta forma de creación literaria que es la picaresca no nació por casualidad, y su origen hay que encontrarlo en el "medio psicológico", nos dice Ortega (87).

Para averiguar el origen del género, el joven crítico -- hace un poco de historia. Nos recuerda la literatura de los úl-

tiempos de la Edad Media y opone a la de los nobles, la de los plebeyos. "El poeta noble crea, sobre las cosas y poragmas terrenas, una vivencia original de seres y relaciones ideológicas" que se alimenta de condensaciones místicas y de leyendas-genealógicas, un cosmos nuevo, íntegramente nacido del arte. La literatura del pueblo infimo, al contrario, se alimenta de burguesías y ferras, de fábulas y cuentos equívocos y no crea un mundo nuevo, sino que se contenta, movida por el rencor, con copiar la realidad. La copia es crítica (38). La novela picaresca no tiene independencia estética porque es arte de copia, — este es su mayor defecto; necesita de la realidad de la cual — es crítica. El único valor estético de este género, que no puede ser sino "realista en el sentido menos grave de la palabra", consiste simplemente en la confirmación de "realidad que realiza al lector al leer el libro y ver la vida real. "Ahora bien — concluye Ortega —, el rasgo distintivo de la alta poesía consiste en vivir de sí misma, no haber menester de tierra en que apoyarse, constituir sí misma un íntegro universo. Sólo así es plenamente creación, poesía" (39).

La conclusión podría caber realmente en el "sistema" — de Adán en el Paraíso, pero las premisas no. La explicación — histórico-sociológica del nacimiento de los géneros literarios y la caracterización del arte de copia y del arte creador son avances nuevos en el pensamiento estético del joven Ortega que no pudieron ser escritos a muy poca distancia en el tiempo de aquel largo y meditado "ensayo de estética española". Pero aún hay algo más, según Ortega, el arte creador y el arte de copia realizan un acercamiento en los primeros tiempos de la época — moderna, la literatura noble que culminó en el libro de caballerías y la vulgar que se hizo novela picaresca se unen en la "novela integral", la novela por excelencia que es el Quijote.

En Cervantes se unen el amor y el rencor, "el mundo imaginario e ingravido de las formas y el gravitante, ámpero de la materia. - Cervantes es el hombre; ni lacayo, ni señor" (90).

Un arte integral, síntesis del arte de creación y del de copia es la idea culminante del estudio sobre Paroja, una idea - que desborda también los límites del olvidado "sistema de estética".

10.- Arte de este mundo y del otro, un escrito de 1911, nos confirma que el joven pensador ha echado en el olvido las ideas de Adán en el Paraíso, a pesar de que el nuevo ensayo es en parte una renovación de ciertos temas. Ortega dice con satisfacción que ha encontrado en el libro de Worringer "no pocos puntos de vista comunes" con las tesis de su ensayo de 1910, y añade que ahora va a "renovar en otra forma y con los conceptos que él (Worringer) presenta, aquella cuestión de naturalismo e idealismo, de alma mediterránea y alma gótica" (91). Pero en realidad no se trata de "renovar" esas dos cuestiones. Al tratar la primera cambia totalmente la actitud, las ideas, y no sólo los conceptos, y la segunda cuestión ni siquiera fué nombrada en Adán en el Paraíso.

Ortega empieza su estudio de 1911 reconociendo el realismo del arte, de la poesía y del pensamiento españoles, y por describir este realismo como un amor a las cosas en su pureza natural, un afán de verlas y tocarlas sin poner nada sobre ellas, - sin transformarlas con imaginación (92). Los ejemplos mejores de este realismo español son el cantar del niño Cid y la Catedral de Sigüenza. La vieja catedral con sus dos torres como castillos guerreros, construídos para dominar en la tierra, es como el poema grávida, terrena, afirmadora de "este mundo". "Uno y otro, - templo y cantar, se contentan circunscribiendo un trozo de vida.

La religión y la poesía no pretende en ellas suplantar esa vida, - sino que la sirven y diaconizan. No es esto discreto? "La religión y la poesía son para la vida" (93). Al español se opone el hombre gótico, que busca lo trascendente, lo infinito, y vive - en una atmósfera imaginaria. Las catedrales góticas niegan la vida y este mundo, en ellas la religión construye un mundo que se imagina orgullosamente y que desobedece las mínimas ordenanzas - de la vida (94).

Lo que se oponía en el ensayo de 1910 era el realismo al idealismo, dos conceptos de significado muy discutible. Lo que - ahora resulta contrapuesto es el "realismo español" o pathos materialista y el estilo gótico o pathos trascendental, dos posturas del hombre ante el universo que se expresan en dos formas de arte: arte de "este" mundo, la primera; arte de "otro" mundo, la segunda.

En las páginas que siguen del ensayo, Ortega expone las ideas de Worringer, a muchas de las cuales se adhiere incondicionalmente. Como el crítico alemán, piensa que la arquitectura es un "arte étnico" que no se presta a caprichos, que si es verdad que su capacidad expresiva no es muy compleja, encierra, en cambio, amplios y simples estados de espíritu que no reflejan un carácter individual, sino el de un pueblo o de una época. Hasta que no obra material - por el tiempo y el costo -, la arquitectura es una labor común, social. Por esto ofrece cierta seguridad en un estudio sobre el significado del arte gótico (95). También sigue a Worringer el joven español en aquella opinión sobre la historicidad del arte que sostiene la necesidad de transformarla en una historia de la "voluntad artística" dejando en un lugar secundario las capacidades y las técnicas (96). Igualmente acepta Ortega una importante idea de Schmarsow -citada por Worringer -, ---

que no ve en el arte un juego ni una actividad suauvaria, sino una explicación del mundo que intenta el hombre y es tan necesaria como la reacción científica o la religiosa. Y la consecuencia de este pensamiento, que es contentar la historia del arte como una historia del "sentimiento cósmico", es esto equivalente a la historia de la religión, sentimiento que se revela en las peculiaridades del estilo (97).

El joven pensador español cree también, como el profesor germano, que la estética alemana es sólo la justificación del arte clásico y del Renacimiento, pero añade enseguida que "lo fatal" es que hoy no existe otra estética que la alemana. Y al tratar la idea central de esa estética - la proyección sentimental -, advierte que se limita a exponer, reservando sus "opiniones particulares sobre la audaz precisión de ese concepto", como sobre el psicologismo estético de Worringer (98). Pero después de expresar estos desacuerdos fundamentales, Ortega no se limita nada más a exponer sino que ^{descubre} ~~la~~ "insoponible metafísica-shopenhaweriana" que hay tras las ideas del profesor alemán y - la estrechez de su criterio, sobre todo en un punto que interesa al arte español.

Worringer tropieza con las limitaciones de su teoría al encontrarse con un acontecimiento: la pintura prehistórica que guardan las viejas grutas de Europa y Africa. Esto no tiene cabida en el esquema trazado y contradice la tesis de que lo abstracto es el primer estilo artístico. El crítico alemán, naturalmente, no admite el argumento y sostiene -sin aportar pruebas convincentes-, que el llamado arte prehistórico no ha nacido de una necesidad psíquica profunda, sino del instinto de imitación, del gusto jugueson por la reproducción del modelo natural y, por tanto, está divorciado del impulso artístico propiamente

dicho y queda fuera de la historia del arte, en una historia de la habilidad manual. A esto responde Ortega con una enérgica protesta: los restos del arte mediterráneo prehistórico no son manifestaciones del imitativismo infantil sino creaciones de una poderosa voluntad artística, aún más, de una metafísica, de una postura ante el mundo que no es la abstractiva del indo-europeo, ni el naturalismo racionalista clásico, ni el misticismo oriental. Ahora bien, esta actitud se caracteriza por una antipatía hacia todo lo trascendente y un afán de salvar "las cosas en cuanto cosas, en cuanto materia individualizada". Todo el arte español, a pesar de los influjos superficiales de rayas más imaginativas, está dominado por lo trivial, lo intrascendente, lo insignificante. Esto es el realismo español, o materialismo, o "vulgarismo" como dice Alcántara (99).

Es verdad que lo expuesto es, como el ensayo de 1910, una justificación teórica de las peculiaridades artísticas de los españoles, pero la distancia que existe en el contenido mismo de los dos ensayos es infinita.

11.- Los escritos posteriores al ensayo acabado de estudiar, se repiten cosas conocidas, pero sobre todo se presentan muchos cambios en relación con los pensamientos hasta ahora defendidos, presentan ideas y venidas de unas ideas a otras divergentes y hasta contrarias, sin evolución constante en una dirección. Se trata, como veremos, de ocurrencias ocasionales, de afirmaciones ingeniosas nacidas en presencia de un cuadro, de un libro o de un poema, cuya congruencia con lo escrito en estudios más meditados no importa al autor.

En Alemán, Latín y Griego y Problemas Culturales, en que Ortega se ocupa de la enseñanza de los idiomas, pasa muy corra del tema de la decadencia de la cultura francesa y del arte, -

como un síntoma de aquella. Concede que los artistas franceses han hecho avanzar las técnicas y han contribuido a dar forma - sugestiva a las ideas y a las pasiones humanas, pero nada más- (100). Cuando la vida toda de un pueblo decae y se orienta hacia la muerte, el arte de este pueblo acompaña su descenso -- por la pendiente del arcaísmo, del conservadorismo, del decadentismo. El poeta decadente no puede, como el clásico, cantar la vida, para él la vida es recuerdo, vida pasada (101). Para el arte clásico no existen los matices, todo es vida, todo es sustantivo, pero los artistas decadentes pierden la sensibilidad-- para esto y se preocupan sólo del artificio de las cosas, hasta llegar al extremo de Verlaine que ha pedido al lenguaje que deje de serlo totalmente y se convierta en música (102).

Desde Marburgo, Ortega escribe una nota para un periódico de Buenos Aires, sobre la Gioconda. En esta nota nos dice -- dos cosas de importancia para nuestro tema. Protesta en primer lugar contra esa "propensión contemporánea" a resolver las obras de arte en sus elementos reales, repitiendo aquello de que es verdad que el artista necesita de realidades para elaborar "su quintesencia", pero la obra de arte empieza justamente allí -- donde sus materiales cesan - una sinfonía no comprende las tripas de cebra de los violines -, y vive, además en una dimensión incomparable con los elementos reales de que se compone (103).

En segundo lugar, y esto es mucho más importante, dice Ortega que: "La obra de arte superior expresa siempre la trágica condición de la existencia" (104). Y se refiere naturalmente, a la existencia humana, a la existencia misma de Leonardo. Lo cual es, respecto de Adán en el Paraíso una modificación radical. En aquel ensayo de 1910, tan meditado, tan sólido, el tema del arte era la Vida, o sea el ser de las cosas, ahora se trata

de la existencia humana, de su trágica condición. Pero la nueva afirmación no aspira al rango de aquella a la que desplaza, por que es ocasional, está expresada con motivo de la explicación - que Ortega ofrece del sentido de la Gioconda, el cuadro de Leonardo y que en último término se refiere a la tragedia personal del artista.

Del arte, en cuanto elemento de la cultura, se ocupa el joven Ortega en Psicoanálisis, ciencia problemática. El arte, - junto con la moralidad y con otros resultados semi-informes de la conciencia, opera sobre la ciencia y le impone variaciones, - la empuja al progreso. Hay en los mitos -y por tanto en el arte-, cierta aspiración a funcionar como explicación teórica de problemas que caen en el dominio científico, y contra esta aspiración injustificada ejercita la ciencia su rigor metódico, y así progresa (105).

Ortega se ocupa nuevamente del arte de Zuloaga en La estética del "Sancho Gregorio el Botero". Con este motivo hace - una distinción, entre estilo y manera, que se apoya en una idea ya expuesta desde 1910 y no documentada en los escritos posteriores. La unidad de la pintura de Zuloaga es una presión violenta a que el artista somete tradiciones, intenciones y métodos disparejos y hasta antagónicos. Esta unidad externa, que no nace - de los elementos mismos, es lo que se llama manera. Manera es a estilo lo que manía a carácter. Manera es manía, es lo injustificado, en una palabra el capricho. En cambio, arte es sensibilibidad para lo necesario (106). El arte verdadero tiene que expresar una verdad estética, un tema necesario, lo contrario de una ocurrencia o una anécdota; nada más lejano del arte que el reino del capricho (107).

Fero Zuloaga se salva porque además de una unidad externa hace que sus cuadros tengan una unidad más verdadera, deriva de del tema que yace bajo su pintura. Este tema — y no importan ahora diferencias sobre historia y política — es España: El tema trágico, necesario y eterno, de una raza que lucha contra el destino (108). Zuloaga ha sobrepasado lo anecdótico, y nos lanza en sus cuadros a un transmundo donde todo tiene una vida más densa, donde todo es símbolo. El enano Gregorio el Botero, es un símbolo, un mito español. El pintor es artista porque es un creador de mitos y no un reproductor de anécdotas. (109).

La importancia del tema sirve al crítico para repetirnos que la técnica no es nunca lo decisivo, que es algo "a posteriori" respecto al tema ideal que el artista percibe (110).

Debemos advertir aquí que la rectificación del joven crítico respecto al ensayo de 1910 ha consistido en considerar el tema español como tema eterno, ideal, necesario y opuesto a lo anecdótico, para salvar a la pintura de Zuloaga frente a aquella afirmación general que rechazaba los temas nacionales y consideraba el arte como sensibilidad para lo necesario. Otra rectificación para salvar el arte de Zuloaga revela el poco apego de Ortega a sus ideas estéticas. Resolver cada cosa en las cosas (aplicación al Arte del principio físico de Newton) era en 1910 la aspiración racional de la pintura, ahora solamente es la aspiración de la pintura contemporánea, especialmente del impresionismo. Y el pintor vasco no procede así, su dibujo desarticula las formas triviales, las formas materializadas, y con leves retoques las articula según el espíritu salvándolas de la vulgaridad (111).

El último escrito de 1911 que hemos examinado es también una nota sobre pintura que encierra pequeñas variaciones a te-

mas conocidas: El mundo del vino.

Escultura, pintura y música viven, según Ortega, sometidas a la tiranía del arte de un código de temas eternos: el hombre que muere, la mujer que ama, la madre que sufre, etc. Los artistas geniales no crean temas nuevos, simplemente limpian los viejos asuntos de la costosa balda y prosa que sobre ellos depositan los malos artistas. Y en esto consiste el progreso verdadero, en la creciente intencionalidad con que percibimos media docena de grandes misterios. Cada siglo tiene una adecuada sensibilidad para algunos de estos grandes problemas, dejando a los otros serle olvidados. Por esto nos sirve la historia del arte para descubrir esas limitaciones. Al enfrentarse con un tema primario del arte y ensayar su interpretación, cada época declara la contextualidad radical de su límite. Así sucede con el tema del vino, problema "tragicómico" que también requiere conclusiones estéticas (112).

Los cuadros estudiados por Ortega son la Legenda de Tiziano, la Legenda de Poussin y los Borrachos de Velázquez. El primero es un optimista documento del renacimiento; revela el sereno la época llena de consorcio y deánimo que le siguió, en que los pueblos occidentales se entregaron al racionalismo y al misticismo; y el de Velázquez, por último, que prepara el camino para nuestra edad, revela la burla de toda mitología y "es una valiente aceptación del materialismo, un desafío al cosmos, un covertir malgré tout" (113).

12.- Los escritos orteguianos publicados en 1912 son tres notas de crítica, una de ellas, la más importante, sobre pintura. Se titula El realismo en pintura y expresa de nueva manera algo ya conocido, dice que en la realidad se contemplan

Las cosas sometidas a la gravitación universal, pero en la pintura están las formas liberadas de la existencia (114). Pero, — sobre todo, Ortega vuelve el tema del realismo que ahora se — opone al impresionismo. Consiste el realismo — dice burlonamente Ortega —, en no inventar nada, en hacer pasar las cosas que están frente a nosotros al lienzo, suponiendo que esto sea posible. Es una estética cómoda con lo que se quiere significar de ordinario una atención de paciencia, de amor a la forma y de — reverberaciones continuas. Realismo es entonces proma, negación del arte en una palabra. Porque arte no es copia de cosas, sino creación de formas (115). Lo que se opone al realismo es el impresionismo. Para éste no hay cosas, no hay cuerpos, sino valores luminosos. Los impresionistas no buscan las cosas, lo que buscan son las impresiones de las cosas, la luz (116).

Pero lo que verdaderamente sorprende es lo que nos dice el joven crítico del realismo español. Dice que se ha descubierto que los españoles han sido realistas, y lo que no peor, — que deben seguirlo siendo (117). Y añade que el "realismo español" es una de tantas vagas palabras con que los españoles substituyen las ideas exactas, pero que si un joven tomara sobre — sí la tarea de rectificar ese lugar común, "tal vez resultaría que somos todo lo contrario de lo que se dice: que somos más — bien amigos de lo lírico y dinámico, de las torsiones y del — expresivismo" (118). Para dar fuerza a estas afirmaciones aparecen los nombres de Goya y de Velázquez, ejemplos de impresionismo.

Hemos dicho que estas afirmaciones sorprenden, porque — contradicen de una manera franca otras cueritas el año anterior en tres cuadros del vino y sobre todo en el largo ensayo Arte-

de este mundo y del otro, del cual el "realismo español" constituye la tesis central. La contradicción es tan clara que no parecen estos ensayos salidos de la misma mano que escribió del realismo en pintura.

En otra nota de este año sobre un nuevo libro de Azorín, Felipe Ortega una idea que antes expresara a propósito de Baroja en el ensayo publicado en 1918, sobre la obra de arte como perfeccionamiento de sí mismo, como completamiento del alma del artista, pero no añade nada a esta idea (119). De Azorín se ocupa Ortega como escritor y descubre sus artificios literarios, su "mecanismo estético". Pero en esto no podemos detenernos.

El último escrito de este año es sobre los versos de Antonio Machado. En él nos dice Ortega que entre la poesía y el lenguaje corriente no hay puente de ninguna clase; tienen que transformarse las palabras en metáforas y cargarse de fantasía y de reverberaciones sentimentales para poder entrar al poema. El arte por esta salud estética de las palabras no es sino el cuerpo del verso; un poema completo debe también tener un alma, que ya no es palabra, ni ritmo ni metáfora, sino el alma misma del poeta que lo compone: "un lugar por donde pasó su aliento el universo, respiradero de la vida esencial, anima cultura vitae, como decían los místicos alemanes" (120).

Las ideas que Ortega había expuesto para la pintura son aplicadas a la poesía con las transformaciones del caso. Pero tan pronto como está a guisa de crítica nos dice del poeta Machado que aún no se libera de modo suficiente de "la materia descriptiva" y en sus poemas persisten el paisaje y las cosas en torno, bien que reducidos a símbolos (121).

I.- LA INTUICION FUNDAMENTAL. LA PRESENCIA DE NIETZSCHE.

1.- La investigación de la idea de la vida en los primeros escritos orteguianos tiene muchas más dificultades de las que aparecen a primera vista. No obstante que se trata de un concepto fundamental está empleado a veces con tan poco rigor, con tanto descuido, y padece tales ambigüedades y cambios que es difícil en muchos casos dar con su significado exacto.

Glosas, el artículo de 1902 tiene como asunto central la crítica, según se ha visto en el capítulo anterior, pero toca marginalmente otros temas: el arte, el método y, sobre todo, la vida. De esto último hemos de ocuparnos ahora con cierto detenimiento, porque algunas de las afirmaciones sobre la vida de este pequeño ensayo podrían interpretarse, sin forzar el texto, como pensamientos del mismo Ortega en su madurez. Nos habla el joven pensador, suyo de paso, de la vida de un hombre y de la vida de un pueblo. En ninguno de los dos casos se refiere al aspecto biológico; en el segundo caso no sería posible, y en el primero, se trata de la tarea en que ha trabajado un sabio toda su vida (1).

Pero no solo tienen vida los hombres y los pueblos, para el joven escritor viven también las cosas, las pasiones, las ideas, es decir, las creaciones humanas. La vida de estas creaciones se apoya, sin embargo, en la vida individual, de ella depende y por ella tiene su nacimiento y su muerte. A esta dependencia se debe que la crítica de las cosas humanas que visión no pueda hacerse -- sin lucha, sin parcialidad y sin violencia, según advierte Ortega, abusando manifiestamente de la ambigüedad del vocablo vida (2).

Aún más, la parcialidad es imposible en la crítica, porque equivale a impersonalidad y "ser impersonal es salirse fuera de sí mismo, hacer una escapada de la vida, sustraerse a la ley de grave-

dad sentimental" y esto, "salirse de la vida" no es posible. Lo que se llama justicia es, en verdad, "un error de perspectiva, es mirar las cosas de lejos, del otro lado de la vida" (4).

De lo que se trata, por supuesto, es de la vida individual, de la vida de cada uno de nosotros, y para probarlo basta leer las palabras subrayadas, sin necesidad de acudir al contenido total del artículo que lo confirmaría también. Leído de esta manera, el primer escrito de Ortega encierra, en medio de toda la imprecisión y la falta de destreza literaria con que está escrito, la intuición fundamental de su autor: si definiendo el personalismo en la crítica es porque le parece imposible salirse de la vida, escapar a los rasgos individuales del carácter, es decir, porque en todo caso no puede el individuo sino estar en la vida, en su vida personal; y el punto de vista de la justicia -- que sería el no contar con esta vida, es un error de perspectiva.

Estos primeros pensamientos sobre la vida, serán abandonados, corregidos y vueltos a adoptar por su autor al correr de los años. La filosofía que Ortega aprendió en Alemania orientó su atención en otro sentido y tuvo que pasar tiempo para que el pensador español volviera a estas preocupaciones de su juventud. También es probable que Ortega no midiera perfectamente el alcance de sus palabras, pero en todo caso, habría que admitir que el darse cuenta de este alcance es lo que ha constituido la tarea de su vida. Los avances realizados en esta tarea en los años de Moceades, son el tema de este capítulo.

2.- De los cuatro ensayos recogidos en las Obras Completas, que siguen en fecha a Glosas, tres son estrictamente escritos de crítica literaria y uno es un paseo por Las Ermitas de Córdoba. Ninguno de ellos ofrece, por su contenido, grande interés para nuestro tema y, sin embargo ilustran muy bien sobre las preo

ocupaciones de su autor y sobre sus lecturas. La palabra vida se emplea en los tres ensayos literarios con una frecuencia que llama la atención y que revela la importancia del concepto dentro del vocabulario orteguiano, aunque no desempeñe un papel fundamental en el discurso y su significado sea el más corriente. Se habla por ejemplo, de la "vida cotidiana", del "gozar de la vida", de un "medio de vida" o de "los usos de la vida" (5). Pero también nos habla Ortega de una "visión libérrima, helénica de la vida", tal vez sin graves intenciones pero dando necesariamente al concepto un sentido más general y poco usado. En ese mismo lugar, y al parecer también sin intenciones serias, dice que en algunas obras de arte "se hallan voces sinceras, alguna que otra lágrima, algún que otro grito, pedazos jugosos de vida aceptados en bloque" (6). De manera que esas realidades nombradas que pueden pasar a la obra de arte y ser "aceptadas" en ella son pedazos de vida. Con esto el concepto vida adquiere una mayor precisión extendiéndose a ciertas conductas y expresiones humanas que solamente caerían dentro del concepto de vida en su sentido regular. En otro sitio, afirma Ortega que existe una vida subsonciente, admitiendo que bajo la conciencia se realizan ciertas operaciones psíquicas y fisiológicas que no podemos conocer (7). Se trata, nada más, que de la ampliación de la idea de la vida en su sentido biológico.

La mayor parte de las veces, la palabra vida tiene un matiz de potencia, de anhelo, de fiésta, de intensidad, que acentúan los adjetivos siempre impetuosos y saludables. Esto dá margen a pensar que lo que viene a la pluma del joven Ortega con tanta frecuencia es provocado por una constante preocupación del tema, favorecida sin duda por la lectura de los libros de Nietzsche.

Desde luego, al joven escritor le parece la vida un tema digno de meditación. Cuando paseando por las ermitas de Córdoba se

proyecta su espíritu "hacia las últimas preguntas", se interroga: ¿qué es la vida? ¿qué es la muerte? ¿qué es la felicidad? (8).

II.- PRIMERAS INFLUENCIAS IDEALISTAS. OTRA VEZ NIETZSCHE.

3.- Algo muy importante volvemos a encontrar en el ensayo Ciencia Romántica de 1906. La palabra vida adquiere aquí otro sentido que no es el corriente y que recuerda los pensamientos de -- Glossa en cuanto que los contradice de una manera clara. En aquel primer ensayo no se daba ninguna oposición entre la vida individual y la vida de un pueblo, ahora sucede algo distinto. Nos habla Ortega, por primera vez, de "vida española" y reúne algunas notas que caracterizan esta vida y que hemos estudiado en otro capítulo (9). Se trata de un concepto nuevo que descansa en una convicción muy firme, la de que la nación es la única realidad. En ella se pierden los individuos y sobre ella no se realiza aún la humanidad; "nuestros quehaceres diarios" deben ser contemplados desde una dimensión común, desde un punto de vista nacional (10).

En el mismo año se publica Moralejas. Se habla también en este ensayo de "nuestra vida", es decir, de la vida española (11); y por metáfora se dice que vive la humanidad, y que para seguir vi viendo necesita de tiempo en tiempo o de una dosis de ingenuidad, aludiendo con esto al hecho histórico de la invasión de los bárbaros (12). Pero sobre todo, se habla de la vida individual.

De la vida individual nos habla Ortega primero en la actitud de quien comparte un pensamiento íntimo y nos refiere las discretas enseñanzas que dá el roce con las cosas reales en la temporada que va de los veinte años a los treinta (13). Después, describe en forma impersonal la "vida sórdida e indigna de sufrir" que transcurre sosegadamente y nos hace advertir "la vacuidad de la existencia". Por esta vacuidad se hace indispensable el arte: "vulguridad es la realidad de todos los días; lo que traen en sus canchilones unos tras otros los minutos; el cúmulo de los hechos, sig-

nificativos e insignificantes, que son urdimbre de nuestras vidas, y que sueltos, desperdigados, sin más enlace que el de la sucesión, no tienen sentido. Mas sosteniendo, como a la pompa el tronco, -- esas realidades de todos los días, existen las realidades perennes, es decir, las ansias, los problemas, las pasiones cardinales del vivir del universo. A éstas son a las que llega el arte, en las -- que se hunde, casi se ahoga el artista verdadero, y empleándolas -- como centros energéticos logra condensar la vulgaridad y dar un -- sentido a la vida" (14).

De manera que la vida individual no tiene sentido por sí -- misma, sus acontecimientos no tienen más enlace que el de la sucesión y sólo llegan a tener unidad y sentido cuando el arte los pone en relación con las realidades perennes, con la vida universal. "Porque sobre la totalidad de una vida, con su nacimiento y su -- muerte, gravita a la vez, forzosamente, en más remota esfera, el -- doliente corazón silencioso del Uno-Todo" (15).

Es la Vida universal en este sentido fanteista el soporte fundamental de todas las pequeñas vidas individuales. A esta Vida debe llegar el arte y sólo él. La materia, nova y única de todas las artes es "la Vida, que sólo lleva puntos estéticos" (16). Por eso puede considerarse el arte como una subrogación de la vida, como una actividad de liberación, porque nos libera de la vida individual que es la vulgaridad, la insignificancia, la sucesión de hchos sin sentido. Por esto la idea del arte que se oxone en este ensayo es "sobreexistencial y salvadora". Aunque tal vez haya otra manera de salvarse de la vulgaridad, de substituir la función del arte: "si nos fuera a todos posible gozar de una vida tan intensa, tan llena de recias pasiones leoninas, de sabrosas y fecundas melancolias, de todos los sentimientos y todas las sensaciones como en los dramas de Shakespeare laten, acaso pudiéramos prescindir -

del arte y eso acaece a los hombres aventureros" (17).

Es la primera vez, pero no la última, que los problemas del arte llevan a Ortega a afirmaciones sobre las realidades radicales, a ideas metafísicas sobre la Vida.

4.- Canto a los muertos, a los deberes y a los ideales, se publica en el mismo año de 1906. Es una nota sobre la muerte de Navarro Ledesma que dá oportunidad a Ortega para reflexionar sobre la juventud y la vida, siempre en tono de confidencia personal. Nos habla de las ambiciones y de las inquietudes de la juventud, con la serenidad de quien ha dejado ya de ser joven. - "La mocedad - escribe el joven de sólo 23 años -, es siempre -- idealista: en ella el idealismo es fisiológico y tiene escaso mérito. Pero todos los alientos noblemente excesivos tras cosas ideales suelen agotarse antes de los treinta años en razas cansadas/mujeriegas como la nuestra. La vida es, ante todo, una faena de domesticación y de poda de ilusiones..." (18). Conforme va el hombre viviendo - continúa Ortega -, se quiebran sus proyectos y sus pasiones y mudan sus pensamientos, todo cambia y huye, sólo una realidad permanece: el deber. Este deber no tiene ni flores ni frutos visibles, es el deber vulgar que forma el sedimento en que se apoya toda la "vida social: el deber del trabajo" (19).

Estas descripciones del curso de la vida humana que hace el autor sin ningún interés teórico, tienen para nosotros importancia. Sabemos que en estos años en que se ocupa de la Vida en sentido metafísico, la vida individual no tiene ninguna relevancia, pero es indudable que representan antecedentes que más tarde serán aprovechados. Las frases insignificantes que expone Ortega sobre las edades como una confesión personal, se convertirán al pasar los años en la "teoría de las generaciones".

En Sobre los estudios clásicos, Ortega habla nuevamente de la vida como vida individual, igual que lo ha hecho en otras ocasiones, sin añadir nada de interés y, por supuesto, sin dar a las palabras valor teórico o filosófico de ninguna especie. Pero también aparece la palabra vida en un contexto que obliga a interpretarla de otra manera. Se ocupa Ortega de la historia y del clasicismo que es la línea que le da sentido y dirección, y añade: - "en la danza general de la vida inserta el clasicismo un gesto de dignidad, gracias al cual aquella danza buclesca se ordena en majestuosa teoría humana" (20).

La historia, o la vida histórica, que es de lo que se trata, adquiere sólo el rango de humana por el clasicismo. Otra vez, la vida, por sí misma, no tiene orden ni sentido.

Hasta un ensayo de 1908, Sobre "El Santo", no encontramos nada digno de nota. En este escrito en que Ortega se ocupa de una novela de tema religioso, emplea el vocablo vida no solo referido a la vida individual, sino a la "vida evangélica", con lo que designa ciertas conductas religiosas y morales, y aún lo refiere a otras cosas de mayor importancia como por ejemplo sucede al definir la religiosidad. Dice el joven escritor que todo hombre que - piense: "la vida es una cosa seria", es un hombre intimamente religioso (21). Con lo cual parece referirse tan sólo a la vida individual, pero en verdad se trata de otra cosa. Un poco antes nos ha dado Ortega un ejemplo de un hombre falto de religiosidad y nos ha dicho que a este hombre le "faltaba la agudeza de nervios requerida para sentir, al punto que se entra en contacto con las cosas, esa otra vida de segundo plano que ellas tienen, su vida religiosa, su latir divino" (22).

Las cosas tienen, pues, una vida de segundo plano que la conciencia no puede alcanzar y que es la religiosidad. Esta vida de -

las cosas no tiene que ver con ninguno de los significados que la palabra vida ha tenido hasta aquí, es un concepto metafísico que designa un aspecto de todas y cada una de las cosas, un aspecto si lo accesible al hombre religioso y en principio fuera del alcance de la ciencia. Pues bien, esta es la vida que verdaderamente importa a Ortega, y cuando pide a alguien una actitud de respeto, una emoción religiosa, no piensa en la serie de hechos vulgares que constituyen la vida de cada quien, sino en este respeto hacia lo que nos rodea, hacia todas las cosas que vistas de esta manera participan de una vida de segundo plano que es su religiosidad. Esta vida de las cosas es una cosa seria.

5.- Parece que las ideas de Nietzsche están olvidadas, pero en este mismo año de 1906 se publica El Sobrehombre, una nota sobre un libro de Simmel, que se ocupa de nuestro tema. Emplea Ortega por recordar su época de "nietzscheano" y por encontrarla injustificada, aunque añade que en esos años era necesaria en España para salvarse del naufragio cultural (23). Pero enseguida pasa a explicarnos lo que para el filósofo alemán significa la vida: "Para Nietzsche - escribe -, vivir es más vivir, o de otro modo, vida es el nombre que damos a una serie de cualidades progresivas, al instinto de crecimiento, de perduración, de capitalización de fuerzas, de poder. El principio de la vida, la voluntad de la vida es "Voluntad de poderlo". Tanto de vida habrá en cada época cuanto más libre sea la expansión de esas fuerzas afirmativas. De aquí que la moral de Zarathustra imponga como un deber fomentar la liberación de esas energías. En cada siglo ciérrnese ante las miradas de los fuertes el ideal de una organización humana más libre y expansiva donde unos cuantos hombres podrán vivir más intensamente. Este -- ideal es el Sobrehombre" (24).

Esta es la forma en que según Ortega se debe interpretar -

el sentido del concepto vida en el pensamiento de Nietzsche. En este mismo sentido lo ha interpretado ya Ortega en algunos pasajes que llevamos estudiados, como en aquellos ensayos de crítica literaria de 1904.

III.- LA METAFISICA DE LA VIDA.

6.- Los escritos posteriores a la nota anterior no presentan ninguna novedad en el asunto que ahora nos interesa, hasta Renán, que se publica en abril de 1909. Aquí, como en muchos de esos escritos no examinados, se emplea la expresión vida en su sentido corriente de vida individual, pero ahora se añaden en seguida cosas fundamentales, y además, se emplea en otros sentidos.

El pasaje al que hemos hecho alusión en primer lugar es aquel en que nos dice el joven lector de Renán que "la vida impone a cada hombre" dos preguntas de muy distinto valor. ¿qué es el mundo? ¿Cómo quisiera yo ser en ese mundo? La primera es la pregunta objetiva y la segunda es la subjetiva (25). Aunque la frase puesta entre comillas queda en el ensayo sin desarrollo, es indispensable registrar la importancia de lo que afirma: es la vida la que impone a cada hombre ciertas cuestiones fundamentales, es decir, son preguntas que sólo se plantean desde la vida, desde la vida individual de cada hombre.

Pero aparte se habla de vida en sentido figurado cuando se dice que la verdad tiene el privilegio de vivir a un tiempo e igualmente en cuantos cerebros se lleguen a ella (26).

Otro significado tiene la afirmación de que el arte levanta las cosas vulgares a otra vida más noble y más densa (27). Con lo que se designa la vida de las creaciones humanas ya mentada en Glosas, aunque aquí no se insiste en la dependencia de esta vida respecto de la de los individuos humanos.

También tiene el vocablo vida el significado, muy vago - por cierto, de movimiento de las cosas todas, de alma del paisaje, de vida vegetal. Así la emplea Ortega al describir un atardecer en una vertiente del Guadarrama. Se trata en realidad de la "vida divina" de que ya nos ha hablado en otra ocasión y vuelve a hacerlo ahora invocando el nombre de Spinoza (28).

Aún hay otro pasaje en que es usado el vocablo en otro sentido, también conocido por nosotros. Dice Ortega que Renán -- percibía la germinación de la paz sobre la tierra a través de la cruzada turbulencia de "la vida histórica" (29).

Además de estos cinco distintos significados de la palabra vida que Ortega emplea en este ensayo sobre Renán, nos dice algo de mucho mayor interés haciendo uso de ese vocablo en otro sentido. "Hay un término - lócos -, en Platón y en alguno de -- sus sucesores muy poco estudiado todavía, y capaz, en mi opinión, de un fecundo desarrollo; me refiero a la palabra que para ellos definía la vida: pleonexia, es decir, aumento, henchimiento. Vivir es crecer ilimitadamente; cada vida es un ensayo de expansión hasta el infinito. El límite nos es impuesto; es una resistencia que nos opone otra vida a nuestro lado, e incitada por análoga energía, ensaya su acaparamiento del universo. Cada cosa - afirma Spinoza - aspira a perseverar en su ser. No, no; la fórmula la no es suficiente; cada cosa viva aspira a ser todas las demás. La biología exige que instituyamos la categoría de henchimiento.- Dios, inmutable, perseverando en su ser hasta el fin de los tiempos, es un objeto teológico; la biología comienza con la historia natural de Luzbel, la bestia del empirio que aspiró a ser Dios". (29).

Se trata de considerar la vida como una serie de cualidades progresivas, como instinto de crecimiento, de perduración, ca

mo "voluntad de poderío". Ortega ha explicado el concepto platónico casi en los mismos términos en que explicó antes el de Nietzsche, y seguramente es la simpatía por el filósofo alemán lo que le lleva a pensar con entusiasmo en las posibilidades de desarrollo de esa idea que ahora propone como una nueva categoría de la ciencia biológica. Pero los límites de la biología orteguiana no son muy estrictos, los ejemplos que propone de expansión biológica traspasan las fronteras de esa ciencia: la aspiración de Luzzel antes citada y los intentos de dominio de las individualidades poderosas, de que habla en la página siguiente. Tienden los individuos por naturaleza a imponer sus peculiaridades, a universalizar sus gestos; la vida, en cuanto vida natural, es hostilidad y destrucción, que en los hombres sólo puede neutralizar la cultura (30). En realidad, Ortega no se ha expresado con claridad, la vida es más que vida biológica, pero es algo así como su prolongación que, sin embargo, no puede darse sino en los organismos vivos. Al corregir la frase de Spinoza antes citada, no añade solamente el joven pensador la aspiración de cada cosa a ser todas las demás, sino que agrega también "cada cosa viva", tal vez con intención de limitar la totalidad de las cosas.

La conferencia titulada La Pedagogía Social como programa político no añade a nuestro tema novedad alguna, excepto que en ella habla Ortega por primera vez de "vida privada" en el sentido corriente de la expresión, y de "vida espacial" nombrando con estas últimas palabras la vida de los organismos carentes de afectividad, de vida interior (31).

7.- Añón en el Paraíso, el ensayo de estética de 1910 es el sitio en que encontramos el desarrollo más completo de la idea de la vida en las Sociedades de Ortega, porque es el concepto me--

tafísico central de toda la "visión sistemática del universo" que allí se expone. En éste, como en otros ensayos, la palabra vida es usada con muy diversos significados, de los cuales solamente uno ocupará nuestra atención (32).

Después de una larga introducción sobre el arte, que hemos estudiado en su sitio, Ortega llega a una serie de temas fundamentales con tal habilidad que al mismo confiado lector le parece imposible decidir sobre el Valor de la pintura de Zurbarán sin antes resolver tremendos problemas metafísicos. Se trata de aclarar en que consiste el "problema humano" y para esto el autor nos lleva a discutir en qué sentido tiene vida el hombre a diferencia de las otras cosas vivas. Porque los animales viven, y viven las piedras o, mejor dicho, son vida, según afirma el joven pensador; el animal se mueve, "siente dolor, desarrolla sus miembros: él es esta su vida. La piedra ya es sumida, en un eterno sopor, en un sueño denso que pesa sobre la tierra: su inercia es su vida, es ella. Para ni la piedra ni el animal se percatan de que viven" (33).

Esta vida que hemos subrayado nosotros, es fundamental, es precisamente lo que origina la diferencia esencial del hombre. Y debemos adelantar que si la piedra y el animal son vida, se debe a que alguien se percató de ello. Veremos enseguida que sin esta interpretación idealista las páginas todas del ensayo resultan ininteligibles. Percatarse, no es conocer una cosa, darse cuenta de ella, sino darse cuenta de un problema, de que ante nosotros hay algo menesteroso de determinación. Pues bien, "cuando nació el hombre, cuando empezó a vivir, comenzó asimismo la vida universal". Antes del hombre no había vida universal, toda vida comienza con él. "Cuando Adán apareció en el Paraíso, como un árbol nuevo - leemos en la misma página -, comenzó a -

existir esto que llamamos vida. Adán fué el primer ser que vi-
viendo se sintió vivir. Para Adán la vida existe como un pro-
blema" (34).

Debemos atender a las frases finales de estas dos últi-
mas citas. Para Adán la vida existe como un problema, es algo
de que se percata, algo que debe ser determinado; y existe pra-
cisamente desde el momento en que Adán nació y se sintió vivir,
se percató del problema. La vida existe en la medida en que es
para Adán un problema. Y Adán por su parte, se define como el
"soporte del problema infinito de la vida". Todo eso que expre-
samos con "una palabra de contornos infinitos, VIDA" descansa,
se encuentra íntegro en el corazón del hombre (35).

¿En qué consiste, pues, esa VIDA de cuya existencia es
condición de posibilidad el percatarse del hombre? Desde luego,
nos advierte Ortega, no consiste en nada que tenga que ver con
las visiones místicas de la filosofía de la naturaleza. Sucede
que la ciencia reduce el significado de la palabra vida a una
disciplina particular: la biológica. Pero por otra parte, los
fisiólogos han fracasado siempre en sus intentos de definir la
vida mediante atributos puramente biológicos. Frente a esto, -
el joven pensador propone "un concepto de vida más general, pe-
ro más metódico" (36).

"La vida de una cosa es su ser" (37). Este es el con-
cepto de vida que propone Ortega y que explica con el ejemplo
del sistema planetario citado en la nota y apoya en una refle-
xión sobre la historia de la filosofía (38). La vida de una co-
sa, su ser, es el conjunto de relaciones en que se halla con to-
das las demás: el sistema planetario no es sino un sistema de
relaciones y cada planeta no es propiamente una cosa, sino un

conjunto de relaciones para con los demás planetas. Sobre el tema del ser volveremos más adelante, ahora sólo nos interesan estas afirmaciones por el lado de la vida.

Sobre la "generalidad" del concepto vida propuesta por Ortega no cabe duda alguna: es tan amplio como el concepto mismo del Ser, del que es equivalente.

Al explicarnos Ortega cómo se las entienden con la vida la ciencia y el arte, instrumentos creados por el hombre para resolver el problema que aquella representa, enumera algunas notas que la caracterizan. La ciencia, según estudiamos en un capítulo anterior, se afana por descubrir ese ser inagotable que constituye la vitalidad de cada cosa, pero sus métodos abstractos la llevan al fracaso porque "por definición, lo vital es lo concreto, lo incomparable, lo único. La vida es lo individual" (39). Para explicar estas características de la vida cita el autor en el párrafo siguiente dos ejemplos, el primero es Napoleón, un individuo único, un hombre concreto cuya individualidad no se agota en ser un caso particular de la especie humana; el segundo ejemplo de algo vivo, concreto, incomparable y único, es una piedra del Guadarrama que es distinta en rigor de otra piedra químicamente idéntica que yaciera sobre los Alpes.

La ciencia, además divide el problema de la vida en dos grandes provincias, la naturaleza y el espíritu, separando las ciencias que estudian las formas de la vida material, de las que se ocupan de las formas de la vida psíquica. Estas dos acepciones de la palabra vida no cambian en nada lo dicho hasta aquí, más bien lo confirman. Viven igual todas las cosas, las materiales y las espirituales: "en el espíritu se ve más clara

mente que en la materia como el ser, la vida, no es sino un conjunto de relaciones. En el espíritu no hay cosas sino estados. - Un estado de espíritu no es sino la relación entre un estado anterior y un posterior" (40).

La vida descubierta por la ciencia es una "vida abstracta" que se opone por definición a la vida. El arte, en cambio maneja métodos de individualización y de concretación propios para apresar la vida que es el reino de lo concreto y pasajero. Napoleón y las piedras del Guadarrama escapan a la ciencia, pero el primero en cuanto individuo puede ser captado por un biógrafo -- profundo, ya que la biografía es un género poético. Las piedras del Guadarrama no adquieren "su peculiaridad, su nombre y ser -- propio en la mineralogía", donde se confunden con piedras idénticas en clase, sino en los cuadros que pintó Velázquez. En esto -- se opone la vida a la naturaleza que en cuanto naturaleza conocida no representa nada individual, es el reino de lo estable y de lo permanente (41).

Pero el arte, según sabemos, no puede poner de manifiesto de un modo real la totalidad de relaciones que constituyen la vida de una cosa y se conforma con poseer la ficción, la forma -- de la totalidad (42). Y según el punto de partida -- el espacio o el espíritu -- tomado por el arte en su empresa se originan las -- artes y los géneros, pero en todo caso el arte tiene que ocuparse de la vida (43).

En las últimas páginas del ensayo nos dice Ortega que todo su esfuerzo se ha orientado en dar al concepto de vida fluidez estética. "Vida -- leemos --, es cambio de sustancias; por tanto convivir, coexistir, tramarse en una red sutilísima de relaciones apoyarse lo uno en lo otro, alimentarse mutuamente, conllevarse,

278

potenciarse" (44). Todo lo cual tiene que aplicarse a todas las cosas que viven, piedras, árboles y hombres, como el mismo autor lo ha hecho en páginas anteriores, al ocuparse del espacio como "medio de la coexistencia". Si a un tiempo existen varias cosas se debe al espacio que es la condición de la coexistencia, lo cual no se reduce a un mero yacer una cosa junto a otra. "La Tierra coexiste con el Sol, porque sin la Tierra el Sol se desbarataría, y viceversa: coexistir es convivir, vivir una cosa de otra, apoyarse mutuamente, conllevarse, tolerarse, alimentarse, fecundarse y potenciarse" (45).

Todas las frases sobre la vida deben ser entendidas en esa generalidad que comprende todas las cosas. Sería un grave error leer algunos de los pasajes de este ensayo como si se refirieran a la vida individual humana. Cuando en los escritos de estos años Ortega nos ha hablado de ésta, lo ha hecho siempre con la convicción de que cuenta al lector una observación de un carácter privado carente en absoluto de valor teórico. Las huellas del pensamiento idealista de los neokantianos alemanes son, en este ensayo, tan numerosas como claras. El joven escritor ha suprimido los términos abstractos y ha hecho uso de otros mucho más concretos y plásticos, propios además de la buena expresión literaria. Pero sobre esto tendremos mejores oportunidades de hablar más adelante.

8.- Shylock, una nota sobre teatro publicada en uno de los meses en que apareció el ensayo anterior, encierra algunas afirmaciones sobre nuestro tema, sobre la propia experiencia vital del joven Ortega. Las ideas de Carlyle sobre la historia, nos dice, sólo pueden interesarnos hasta los veinte años; justamente la edad en que se cierra para cada cual la esperanza de ser gran hombre. Después de los veinte años se empieza a pensar, que sin necesidad de ser grandes hombres, la vida nos propone algu---

algunos deberes elevados que hacen que merezca ser vivida, y se inclina uno a una concepción más o menos colectivista de la historia. Sin embargo, la segunda parte de la fórmula de Carlyle - el culto de los héroes -, le parece a Ortega necesaria. Los grandes hombres son ejemplos de disciplina: "el sentido de nuestra vida, menos poderosa y más modesta; ha de ser trabajar dentro del pensamiento de esos hombres, como una rubia abeja se afana en su alvéolo" (46).

Estas modestísimas afirmaciones, como las de Glosas, las del Canto a los muertos, a los deberes y a los ideales, la del primer pasaje examinado de Donán, son los verdaderos antecedentes del pensamiento maduro de Ortega, pero en estos años sería absurdo pensar que las afirmaciones íntimas, las confesiones personales que hemos recogido intentan desplazar las meditadas convicciones filosóficas de Adán en el Paraíso.

Una de las ideas de ese meditado ensayo se repite en la nota que ahora estudiamos la idea de una vida estrictamente interior a la obra de arte, una vida virtual propia y eterna que construye el artista con los materiales del mundo real. Ortega recuerda esto y añade como ejemplo las obras de Shakespeare que constituyen, cada una, "un pequeño universo, un microcosmos que en condensación encierra íntegras las substancias todas del mundo real, del macrocosmos, mundo de menor intensidad por lo mismo que más extenso, donde para unir dos emociones enérgicas tenemos que caminar de la una a la otra por un camino estúpido de diez, de veinte años" (47).

Los adjetivos tan poco elogiosos para este camino en que hallamos las emociones, que no puede ser otro que el camino concreto y real de nuestra vida, no dejan lugar a duda sobre el poco

aprecio teórico que el joven escritor guarda para esa realidad que más tarde será su preocupación central.

Otra ocasión de probar la desdeñosa atención de Ortega a la vida individual humana la encontramos en las notas tituladas Una Polémica. Se ocupa en este escrito de algunas características del conocimiento histórico que se opone al mero recordar, al conocimiento de "lo que hemos visto o vivido", y proclama la superioridad indiscutible del primero. Por eso incita a los jóvenes a escribir la historia de los hombres del siglo XIX para que no vaguen" como las almas insepultas, en esa vida medida y caprichosa, que es haber muerto a la actualidad y vivir a la oscilante memoria de quienes los conocieron" (48).

Se conserva la idea fundamental de Adán en el Paraíso en un pequeño ensayo Al margen del libro "Colette Bandoche" de Maurice Barrés, en que Ortega nos dice que todos los pueblos mediterráneos han buscado un ideal armonioso, una fórmula que, siendo única, baste para resolver "el problema incommensurable de la vida" (49). A estas frases no se añade nada, pero su contenido es completamente claro si se refiere a lo expuesto en el "ensayo de estética española".

IV.- LA FUERZA DE LA VIDA.

9.- Estudiaremos ahora el ensayo titulado Una primera vista sobre Baroja que está fechado en 1910, aunque tenemos motivos para suponer que más tarde fué retocado en algunas porciones esenciales. Uno de estos motivos es el cambio radical que puede notarse en el pensamiento orteguiano sobre la vida con relación al ensayo Adán en el Paraíso que fué publicado entre mayo y agosto de 1910. La idea central de este ensayo desaparece absolutamente en las notas sobre Baroja, y la palabra vida vuelve a cobrar ese

matiz de potencia, de anhelo y de intensidad que hallamos en escritos anteriores, viene a designar las fuerzas biológicas e instintivas.

Ortega observa, por ejemplo, que a Baroja le gustan las gentes que rompen las leyes y las costumbres "a fin de suscitar mejores cauces donde fluya libremente y en triunfo el elemento más sutil y expansivo: su Majestad la Vida" (50). En otro lugar dice que el novelista vasco quisiera que sus personajes fueran "vértices de vitalidad", quisiera conducirnos a una región donde sólo existen las fuerzas biológicas puras que, vertiginosas, enfurecidas, van y vienen agotando el mundo" (51).

Su Majestad la Vida se reduce, pues, a un conjunto de -- fuerzas biológicas puras. El concepto metafísico ha desaparecido para convertirse en un concepto biológico. Por supuesto que el crítico no aprueba los deseos del novelista, pero no es eso lo que importa, sino la formulación misma de aquellos deseos que hace el crítico con conceptos propios. Ortega acusa al escritor -- vasco de limitar su idea del hombre a lo que en él hay de biológico, al antropoide, organismo recipiente de las cósmicas energías vitales"; y descubre la razón de esta limitación en la admiración de Baroja por Nietzsche que ha defendido el ideal del superhombre que es, en opinión de Baroja, "el carnívoro voluptuoso -- errante por la vida" (52).

Al hablar de las virtudes de la alta poesía, Ortega reproduce un pensamiento en que emplea el vocablo vida en otra acepción. El pensamiento fué expuesto ya en Adán en el Paraíso, sólo que -- allí se fundaba en el concepto metafísico de Vida, pero después -- reapareció en Shylock sin este fundamento, y así se reproduce aquí. El rasgo que distingue a la alta poesía, nos dice el joven crítico,

consiste en vivir de sí misma, en constituir ella sólo un integro universo, con lo que se opone a otro tipo de literatura que, por ser crítica de la realidad, vive de ésta (53).

El joven crítico se ocupa además de "la vida española", descubre que son el odio y el desprecio la sustancia de esa vida, señala las causas y sus consecuencias. Una de esas consecuencias es el reducido número de categorías de las formas de relación social o, como las llama también Ortega, las maneras o tipos del vivir. En España - leemos -, hay dos docenas de maneras de vivir y nada más. El individuo, al llegar a la mocedad, es forzado a aceptar una de ellas y obligado a amputar sus facultades y a reprimir sus inclinaciones que no coinciden con el molde. El pueblo español se compone de individuos fracasados, de hombres que no pueden seguir cabalmente el oficio que aparentemente ejercen, y, por otra parte, el oficio mismo impide el despliegue de las energías individuales (54).

Estas observaciones sobre las maneras de vivir de los españoles, sobre la dureza de las costumbres cuyo ejemplo final es el de las relaciones entre hombre y mujer, constituyen nuevos jalones del pensamiento orteguiano en torno a la realidad de la vida humana. Pero no son los únicos, porque en este ensayo habla Ortega, por primera vez de la vida humana en general. Se trata de un concepto muy vago, tal vez de carácter biológico en su origen, luego ampliado a la vida humana individual y social, pero más comprensivo que todo eso junto. Es además un concepto que Ortega no desarrolla ni explica, pero cuyo sentido reconocemos enseguida como distinto de todos los que hemos anotado. Se reconoce, por ejemplo en la frase sobre Baroja en que se dice que "ha vivido una existencia tangente a la vida misma, como esas pedrezuelas planas

que tiran los chicos a la mar y van de brinco en brinco escurriendo sobre los lomos azules de las olas" (55). Y unos renglones más adelante se repite la imagen en otra afirmación sobre el escritor vasco. "No se sumerge al fondo del mar de la existencia para arrancar convulso con sus propias uñas las vidas que refiere" (56).

Existencia y vida son dos palabras para designar esa realidad, realidad que es el mundo de las relaciones humanas en su más amplio sentido, de la cual no nos dice nada más el joven escritor en este ensayo. Las mismas palabras sirven también para nombrar la vida humana individual, según puede verse en las citas acabadas de hacer.

10.- En 1911 se publica Arte de este mundo y del otro, un largo ensayo que vuelve a plantear alguno de los temas de Adán en el Paraíso. La idea de la vida que ahora se expresa tiene alguna relación con la del ensayo de 1910, pero desde luego es distinta de aquel pensamiento metafísico tan fundamental y a la vez tan poco circunstancial, que bien merecía haber sido más duradero.

El nuevo estudio es en buena parte una exposición de las doctrinas de Worringer, bastante fiel, según parece, aunque de cuando en cuando se interrumpe para mostrar las reservas, los desacuerdos y las opiniones personales del expositor. Ortega expone ideas ajenas haciendo uso de conceptos que tampoco son propios, - según advierte expresamente (57). La dificultad que de allí se origina para nuestro tema es que el concepto vida aparece en el ensayo con dos significados fundamentales: aquel en que Worringer lo emplea, y aquel con que lo usa Ortega.

Para Worringer y para Lipps, vida es un concepto muy caro al, quiere decir vigor, actividad, esfuerzo, aspiración y se expresa siempre en formas orgánicas que se oponen precisamente a las formas geométricas sujetas a la ley y necesidad abstractas. -

Con buen tino Ortega insiste en acercar la vida así entendida a la "vida animal real" (58). Este sentido tan ambiguo y tan general que comprende otros muchos significados como sus especies, es el que tienen el vocablo vida y sus derivados cuando el joven Ortega expone al crítico alemán; de tal manera que a excepción de la introducción, primer apartado del ensayo, y del apartado séptimo que se titula El hombre mediterráneo, en todo el estudio se encuentra empleada la palabra vida tal como la entienden los profesores alemanes nombrados. La imprecisión que presenta el concepto y que depende de su misma amplitud no es, en ningún caso, imputable a Ortega (59).

Pero cuando el joven escritor habla en nombre propio, como sucede en la introducción del ensayo, el sentido del concepto vida es diferente, aunque no menos general: significa, como en el ensayo de Baroja, el mundo todo de las relaciones humanas, algo así como lo que se designa con las expresiones vulgares: "este mundo" o "esta vida", pero teniendo en cuenta que comprende también las cosas no estrictamente humanas, las cosas sensibles, por ejemplo. Por esto hemos dicho que este significado tiene alguna semejanza con el expuesto en el ensayo de estética de 1910, aunque es menos general y más concreto.

Podemos leer en la introducción citada, que el cantar del Mio Cid y la catedral de Sigüenza "se contentan circunscribiendo un trozo de vida. La religión y la poesía no pretende en ellas suplantar esa vida, sino que la sirven y diaconizan. ¿No es esto discreto? La religión y la poesía, son para la vida" -- (60). De lo que se trata, pues, es de la realidad de todos los días. Esto se prueba fácilmente al ver la descripción de la catedral de Sigüenza, de la página anterior del ensayo, que se tiene en sus torres guerrerías "construidas para dominar en la

tierra", "sin aspiraciones irrealizables" (61); y con la comparación que se hace con las catedrales góticas en que "la religión se ha hecho sustantivo, niega la vida y este mundo, polemiza con ellos y se resiste a obedecer sus mínimas ordenanzas. Sobre la vida y contra la vida construye esta religión gótica un mundo -- que ella misma se origina orgullosamente" (62); aunque en estas últimas frases la ambigüedad del término permite a Ortega distinguir entre la vida y este mundo. Pero la confirmación más clara de que vida quiere decir realidad es la caracterización que hace Ortega del arte del hombre español - del que son ejemplos el poema y la catedral -, arte que se distingue por su "antipatía hacia todo lo trascendente" y su amor a "las cosas, las hermanas - cosas, en su rudeza material, en su individualidad, en su miseria y sordidez ..." (63).

Dejar claro esto es lo que ahora nos interesa. No nos importa, en cambio, que Ortega abuse de la ambigüedad del término para fundar su principal objeción contra Worringer y exigir para el hombre mediterráneo un puesto entre los tipos culturales. Si el pensador español empleara el concepto vida en el mismo sentido que el crítico alemán, no podría distinguir entre el arte del hombre español y el del hombre clásico.

11.- Problemas culturales es el título de un artículo -- aparecido en Buenos Aires, justo al día siguiente de la publicación de la última parte del ensayo anterior en un periódico de Madrid. En este nuevo escrito podemos descubrir las huellas de Worringer en el pensamiento orteguiano precisamente en la idea de la vida. Este concepto aparece con el sentido exacto en que lo emplea el crítico alemán para la definición del arte clásico, y precisamente para el mismo asunto: "para el arte clásico - es-

cribe Ortega -, en quien todo es vida, los matices no existen" - (64). Se trata de la vida en ese sentido tan general y afirmativo de actividad y de energía, pero ahora no se contraponen a lo inorgánico de las formas abstractas, ni a lo trascendente, sino a lo muerto, por pasado e inactual. En esto consiste la modificación fundamental de Ortega, en añadir al concepto ese matiz de juventud y actualidad. Por eso cuando acusa al poeta decadente de inactual, dice que "camina por la existencia" merced a un impulso que queda atrás de él, no tiene sensibilidad para la actualidad circundante y "no puede cantar la vida: para él vida es recordación, vida pasada, es decir, las formas de la vida histórica" (65).

Con la palabra existencia distingue Ortega la vida individual del poeta, de la cual no se ocupa, de la vida cuyo sentido hemos aclarado antes, como opuesto a la "vida histórica" que es, digámoslo así: vida muerta. Esta oposición se funda en las siguientes consideraciones: "la memoria es el elemento básico de la vida espiritual, pero no es toda ella. Espíritu es fuerza, y como en la física hay una fuerza inerte que sirve de apoyo a la fuerza viva que se llama materia, es la memoria la inercia espiritual, el peso del alma, la materia mental. Sobre ella actúa el elemento verdaderamente vivo, el poder inventor, creador, anticipador, el intelecto. Dentro, pues, de esa vitalidad omnimoda que caracteriza al espíritu, podría decirse que es la memoria lo muerto de lo vivo" (66).

El contacto con los libros de Worringer ha hecho renacer en Ortega la idea de la vida como fuerza, actividad y poderío que tenía, desde 1904, los antecedentes que ya sabemos en el pensamiento orteguiano. Pero el joven español ha variado aquella idea en el sentido señalado y además, le ha dado tal amplitud que pugna

de considerar a la cultura entera y no sólo al arte con esas características de actualidad y juventud, en una palabra de vitalidad. Por eso pide una educación de actualidad, una disciplina intelectual, moral y estética que pueda situar a los españoles" por el camino más corto en medio de lo vital. La cultura se ha hecho de tal complicación y densidad, son tantas las claridades que ha almacenado, como Eolo almacena vientos, que es de enorme dificultad dar con el centro y nervio de ella. Necesitamos una introducción a la vida esencial" (67).

De manera que el centro y nervio de la cultura es el centro de lo vital, es la vida esencial, a la que ha de llevarnos la disciplina y la educación de actualidad. La vida humana y sobre todo, la individualidad continúan muy lejos de ser la preocupación central del joven filósofo. Ya hemos visto que en este ensayo ha hablado de la existencia humana de una manera accidental, como habla de otros sentidos de la palabra vida, sin detenerse en ellos (68).

Otro ensayo de fecha cercana, Alemán, latín y griego, -- reanuda los temas del anterior sin añadir nada de importancia. -- Repite aquello de que los españoles no deben dejarse guiar por la cultura francesa que está llamada a morir y deben entregarse a la cultura alemana que es la única "introducción a la vida esencial". La razón de esto, nos dice Ortega, es que los españoles -- "necesitamos vivir", "vivir la vida elemental, respirar aire, andar, ver, oír, comer, amar y odiar. Necesitamos todo lo contrario de lo que Francia puede ofrecernos: cultura de pasiones y de ideas, no de formas" (67).

La segunda parte de las frases que hemos citado confirma nuestra interpretación del sentido de la "vida esencial", sin -- que las primeras palabras de la cita, que son meras metáforas, --

podían hacernos pensar lo contrario.

288

12.- En una nota sobre "La Gioconda" repite Ortega algunas cosas. La idea de que las obras de arte viven en una dimensión incommensurable con la realidad (70). También se refiere a la "vida universal" en el sentido muy general que indica la realidad de las cosas, las humanas y las naturales, el universo entero, en un pasaje en que nos dice que la Gioconda educaba a los espectadores en la inquietud y "decía al erudito, al sabio, que es gris toda sabiduría y, que entre las ensambladuras de los conceptos se escapa lo más precioso de la vida" (71). Frase que recuerda otra muy hermosa de Goethe.

Pero lo que de mayor interés hallamos en esta nota es lo que se dice de la vida humana individual, de la vida de Leonardo.- Para explicar los detalles de elaboración y el sentido del famoso cuadro, Ortega acude a la vida del pintor. La Gioconda expresa lo que toda "obra de arte superior expresa siempre: la trágica condición de la existencia" (72). Esta tragedia, desde el punto de vista del hombre es combate, acción; desde el punto de vista femenino la tragedia de "la vida" es pasiva, renunciadora, inerte" (73). La "existencia" y la "vida" son sinónimos porque designan la vida individual.

Más todavía, Ortega pone en relación la vida individual con la vida universal antes mencionada. La tragedia personal de Leonardo, que es la tragedia del "dilettantismo", ilustra esta relación, porque esa tragedia consiste en "vivir sólo como una parte del mundo y no poder abarcar el temblor inagotable de la vida universal" - (74).

Es la primera vez que la vida humana individual adquiere en un escrito orteguiano tanta relevancia. La idea central de la estética de 1910 ha sido substituída: el arte debe expresar ahora, la trágica condición de la existencia humana individual.

13.- Encontramos otro dato interesante sobre nuestro tema en la estética del "Enano Gregorio el botero", un ensayo de crítica que recuerda muy de cerca Arte de este mundo y del otro y, una vez más, pone de manifiesto el abandono de las ideas metafísicas que servían de fundamento a la estética de 1910, cuyo lugar ocupan ahora algunas afirmaciones del campo de la ciencia física.

La palabra vida es usada como sinónimo de energía, de actividad, de vida orgánica y de fuerza física; es precisamente lo opuesto a la rigidez y a la inercia de la materia. Al describir el famoso cuadro de Zuloaga, muestra Ortega que el pintor vasco realiza según un arte las figuras, y según otro los paisajes. Ha pintado al enano Gregorio acentuando sus rasgos de animalidad y sobre todo de materia. En el paisaje, en cambio, suprimiendo lo inerte, ha insistido en lo que tiene de espíritu, de energía, de dinamismo, de vitalidad belicosa: "la tierra se disocia en las tierras, actores de este drama: y todo ese relieve estático despierta súbitamente a una prodigiosa existencia dinámica. Ya no es sólo un objeto dotado de esta o de la otra forma: es sujeto, realidad semoviente, fuerza viva ..." (75). En una palabra, la tierra ha quedado "vitalizada" (76). El dibujo mismo del pintor vasco es "fuerza viva". La aspiración de las cosas a ser más que materia es lo que los físicos llaman "fuerza viva" (77).

Y no falta en este ensayo sobre arte el empleo de la expresión vida en el sentido tan repetido que designa el lugar, donde las creaciones del espíritu residen, el "trasmundo ^{undo} donde los dolores duelen más y alegran más las alegrías, y todo tiene una vida potenciada, densísima e incalculable ..." (78). Ni tan

poco falta una frase incidental sobre la vida humana en general que, como en otras ocasiones, queda sin atención y sin desarrollo (79).

14.- En Tierras de Castilla. Notas de andar y ver, otro pequeño escrito de 1911, nos habla el joven Ortega de la vida humana en la forma en que suele hacerlo en estos años, sin pretensión de explicar nada, sino como simples observaciones hechas de paso o confesiones íntimas sin unidad ninguna aparente. Porque en el fondo, tienen la unidad que les presta la experiencia vital del autor.

Frente a la catedral de Sigüenza, cuya contemplación invita a Ortega a la indecisión, surgen además estas observaciones: "vivimos entre antítesis", la religión se opone a la ciencia, al arte el pensamiento, a la virtud el placer. "Alguien al ponernos sobre el planeta ha tenido el propósito de que sea nuestro corazón una máquina de preferir. Nos pasamos la vida eligiendo entre lo uno o lo otro.; Penoso destino;" (80).

Es penoso este destino de elegir, sigue diciendo el escritor -, porque cada acto de preferencia deja en nuestra alma un hueco que debió llenarse con aquel otro bien postpuesto. Lo mejor es no preferir, no renunciar a nada, ni a la religión ni al placer, ni al cielo ni a la tierra, sino gozar de "lo uno y de lo otro". Ciertamente esas antítesis no se han resuelto, pero cada hombre debe pensar que es él el llamado a resolverlas. "La vida cobra sentido cuando se hace de ella una aspiración a no renunciar a nada" (81).

Al lado de estas confesiones encontramos unas observaciones sobre la vida ^{de} un campesino español que se comporta siempre en perpetua "defensiva" (82). Ni estas observaciones, ni aquellas confesiones tienen ninguna intención explicativa, se trata de un

291
rar alguna peripocia personal para dar complemento a una descripción del paisaje castellano.

En el mismo ensayo se repite algo conocido ya por nosotros: el empleo del concepto vida para designar la existencia de las cosas en el recuerdo. Sólo que ahora añade Ortega un singular aprecio por esta "vida más pura y esencial que llevan las cosas - en la reminiscencia" (83). Aprecio que contradice las afirmaciones sobre el mismo asunto expuestas en Una Polémica, el ensayo de 1910.

Tres Cuadros del Vino, una nota de crítica de arte nos presenta una vez más el concepto vida como equivalente de la realidad en su sentido más amplio. Las ciencias - nos dice el escritor español -, son los sitios en que clasificamos las "esquirlas de la realidad", los "escombros de la vida". En cambio, para el hombre primitivo que contemplaba el mundo de una sola pieza, todas las cosas eran manifestaciones de vida de las divinidades naturales (84).

Esta vida universal, que no es sino la deformación del concepto metafísico de 1910, según hemos visto en los últimos ensayos, se encuentra en este escrito al lado de algunas observaciones sobre la vida humana individual. Por vez primera se establece una cierta relación entre la propia vida y la época en que se vive y se dice que la segunda obliga al individuo a reaccionar "según los gestos al uso" (85). Pero este pensamiento recibe aplicación a propósito de los personajes de los tres cuadros comentados, en relación con sus respectivas épocas históricas. Así, al interpretar el momento de placer que representa la Bacanal del Tisiano, compara el crítico la manera como el Renacimiento siente "la insignificancia de la existencia", con la manera como la Edad Media lo hace, contraponiendo el espíritu a la materia y pensando que "la vi

da es una guerra que mueve el alma al cuerpo" siguiendo como táctica el ascetismo (86). Pero algunas de estas afirmaciones están acompañadas de lentas descripciones sobre las diarias peripecias de la vida humana, sobre las "gentes que viven en una ciudad y allí padecen los tormentos de la existencia concreta" (87).

Lo mismo sucede con la Bacanal de Poussin. Este pintor ha vivido en la época de cansancio y desánimo que siguió al Renacimiento y es natural que pinte como un romántico de la mitología clásica. "La existencia es áspera y exenta de poesía: la vida se va estrechando. Los pueblos de Occidente se entregan al misticismo o al racionalismo. ¿A qué vivir? Suprimamos en lo posible la acción; reduzcamos a lo mínimo la vida; más bien que vivir esta aspereza presente, recordemos la egregia existencia de un vago pretérito" (88).

Pero al ocuparse de los Borrachos de Velázquez, Ortega, que ve en este pintor un "gigante ateo", se desvía hacia el tema de la religiosidad y olvida describirnos la vida de los hombres de su época. Y nos habla otra vez de la vida universal, de la vida de las cosas, de la realidad. Porque "decir que no hay dioses es decir que las cosas no tienen, además de su constitución material, un sentido, una significación ideal". Es decir que la vida no tiene sentido, que las cosas carecen de conexión" (89).

En conclusión, este ensayo nos presenta otra vez mezcladas dos significaciones del concepto vida de importancia fundamental. Además de otras dos de valor exclusivamente metafísico (90). De las dos importantes, una lo es por el papel que ha venido representando a lo largo de los escritos aquí estudiados, la otra por el sitio que ocupa en los escritos orteguianos de la madurez. El hecho de que aparezcan juntas, sin estorbarse, se explica por la razón que hemos insinuado más arriba: la idea meta-

física de la vida se presenta respaldada en todos los casos por la filosofía del idealismo alemán que el joven Ortega aprecia - en grado sumo. Esta misma tradición filosófica le impide detenerse en experiencias personales, en confesiones que parecerían de escaso valor por su falta de objetividad. A estas confesiones sólo se atreve en ensayos muy cercanos a la literatura y siempre - al margen de temas mayores, con la convicción, además, de que no entran nunca en conflicto estos atrevimientos con las tesis centrales. El afán sincero de ocuparse con cosas concretas, con personas, con problemas muy cercanos, parece sepultado por esa filosofía escolar aprendida en los años de estudio en Alemania. Sin embargo, podemos observar que en los últimos escritos examinados, la vida en sentido metafísico no sólo ha sufrido variaciones en su forma de expresión, lo que revela poca firmeza, sino que ha - venido perdiendo importancia, fuerza de explicación. En cambio, las peripecias personales de Ortega, sus observaciones sobre la vida de sus compatriotas han ganado en extensión y han aparecido con más frecuencia, sin llegar a presentarse ni una sola vez como fundamentales. Ni siquiera en la única ocasión en que la vida individual humana se pone en relación con la vida universal, en La Gioconda. En realidad, el joven Ortega no ha descubierto la - vida humana como tema de su filosofía. Las afirmaciones de Glo-- sag, en 1902 siguen siendo lo más avanzado en esta dirección.

15.- En los escritos últimos no hay nada nuevo, se repiten las mismas cuestiones de que hemos venido hablando. De los - ensayos de 1912, el titulado Lechuras españolas vuelve sobre el tema de la vida virtual de la obra de arte, pero ahora se añade una observación sobre los libros. Los libros no viven con vida - propia sino responden a un problema verdadero. Los volúmenes sin problema no viven por sí mismos, se alimentan de la memoria del

erudito que gasta en ellos su vida (91).

La vida humana y la vida del arte se enlazan aquí como en glosas, y es la primera la que presta apoyo a la existencia de la segunda. Aunque ahora sólo sucede en las ocasiones / las ^{en que} creaciones humanas no tienen fuerza suficiente para vivir por sí mismas.

La expresión vida se emplea en otros sentidos de escaso interés en esta misma nota sobre Azorín; pero también hallamos un párrafo que, sin hacer uso de esa palabra, se refiere a las ocupaciones diarias del autor, de una manera que destaca su importancia. Se trata de una extraña definición de la patria en estos términos: "¡Patria, patria; ¡Divino nombre que cada cual aplica a su manera; Por la mañana, cuando nos levantamos, repasamos brevemente la serie de ocupaciones más elevadas en que vamos a emplear el día. Pues bien; para mí eso es patria: lo que por la mañana pensamos que tenemos que hacer por la tarde" (92).

Otra nota de 1912 que se ocupa de Los versos de Antonio Machado, también pone en contacto la obra de arte con la vida humana y aún con la vida universal. Nos dice Ortega que el alma del verso, que no consiste en las palabras ni en las metáforas, es el alma misma del poeta, es un lugar por donde da "su aliento el uní verso, respiradero de la vida esencial, spiraculum vitae, como decían los místicos alemanes" (93).

El último escrito en que hemos de detenernos fue publicado en 1913 bajo el título de Sobre el concepto de sensación. Ortega resume los análisis de Hoffmann y emplea en esa exposición algunas veces la palabra vida o sus derivados. En algunas ocasiones la emplea en sentido metafísico y nos dice que viven las doctrinas filosóficas, o que viven los objetos en la conciencia (94).

Al exponer las ideas de la escuela de Hoffmann, Ortega explica muy claramente el sentido que tiene la expresión vivir en,

con unas frases que no necesitan comentario: "cuando percibimos ¹⁹⁰ y es el percibirlo bien lo que nos interesa, vivimos definitivamente en el acto de percepción. Dicho de otro modo: en el momento de una percepción interesante podrán constituir nuestra conciencia otros actos - por ejemplo, de querer, de sentir y aún de pensar - además del acto de percibir, pero el eje de nuestra --- atención pasa sólo por este último que se erige en centro de --- nuestra vida mental. Esta preferencia de la atención por un acto determinado en cada instante es lo que expresamos diciendo: vivimos definitivamente en ese acto" (95).

Otros derivados del vocablo vida aparecen en la exposición del joven pensador empleados en la misma forma en que lo hace la escuela fenomenológica. Citemos otras líneas como nuestra: "lo que hace de la fenomenología una novedad ⁿ consiste en elevar - a método científico la detención dentro de ese plano de lo inmediato y patente en cuanto tal, de lo vivido. El error a evitar - radica en que siendo la pura conciencia el plano de las viven---- cias...".

Pero al llegar a esta última palabra de la cita, Ortega hace una llamada para una nota al pie de la página que explica - la traducción de la palabra alemana "Erlebens". "Esta palabra -- "Erlebens", - escribe -, fué introducida según creo por Dilthey. Después de darle muchas vueltas durante años esperando tropezar algún vocablo ya existente en nuestra lengua y suficientemente apto para transcribir aquélla, he tenido que desistir y buscar una nueva. Se trata de lo que sigue: en frases como "vivir la - vida", "vivir las cosas", adquiere el verbo "vivir" un curioso sentido. Sin dejar su valor de deponente toma una forma transitiva significando aquel género de relación inmediata en que entra o puede entrar el sujeto con ciertas objetividades. Pues --

bien, ¿cómo llamar a cada actualización de esa relación? Yo no encuentro otra palabra que "vivencia". Todo aquello que llega con tal inmediatez a mí ya que entra a formar parte de él, es una vivencia" (96).

La explicación es muy clara, y la aceptación unánime del nuevo vocablo por todos los traductores es la mejor prueba del acierto de Ortega en su traducción. Esto no exige ningún comentario, solamente es indispensable recordar al lector que la nueva palabra "vivencia" fué empleada por Ortega sin ninguna advertencia en el ensayo sobre Baroja que antes estudiamos y que, según su autor, fué escrito en 1910. La nota de consulta a los filósofos confirma lo que antes hemos dicho: Una primera vista sobre Baroja es un ensayo retocado en porciones esenciales bastante tiempo después de haber sido escrito, por lo menos después de septiembre de 1913 (97).

LA IDEA DE LA HISTORIA.-

1.- Primer encuentro con la historia.

1.- Si nos aluviéramos tan sólo a los títulos de los trabajos de Ortega y Lucáceros el momento en que aparece la historia como motivo de reflexión, nos parecería que, en relación con los otros grandes temas centrales, es el de la historia un temar tardío. Pero si buscamos en el contenido de la obra orteguiana - con algún detenimiento, será lo contrario lo que nos parecerá indudable. La tesis escrita para obtener el grado de Doctor en Filosofía en la Universidad de Madrid, que al padre Iriarte le pareció "una tesis sin contenido alguno filosófico" (1), es en realidad una investigación histórica. Al título de La memoria, que fue calificada de "sobresaliente" por el Tribunal el 15 de Diciembre de 1904, es Los terrores del año mil. Crítica de una leyenda. De ella sólo conocemos, desgraciadamente, la Introducción.

Por la Introducción podemos saber qué es lo que Ortega se propuso hacer y qué otras posibilidades dejó de lado. Frente a una época del pasado, el estudioso puede hacer por lo menos tres cosas: primero, escribir una "relación sumera de los acontecimientos políticos de la referida época"; se undo, hacer "un capítulo de historia franca", que tal vez es sólo la relación de los acontecimientos políticos unida a la de otros acontecimientos, de carácter cultural por ejemplo, pero de igual relieve que aquellos; y tercero, elaborar "ciertas notas, ciertos puntos de vista generales respecto a aquella época, en que se intenta mostrar "el dolor y la desolación que sentía el pueblo" por "las condiciones de la existencia". Esta tercera posibilidad fue la que Ortega se propuso cumplir en su tesis. También sabemos de que manera planeó su desarrollo: en primer lugar, se propuso describir "la na-

nera general de vivir" de los grupos sociales y de las instituciones más poderosas de la época, "los nobles y poderosos" primero, "los clérigos y los frailes" después, la Iglesia y el Estado al final; en segundo lugar, se detuvo a presentar "algunas figuras de la época que son como las flores creadas por aquel clima histórico" prefiriendo sus hazañas privadas y espirituales, a las objetivas y públicas; y en tercer lugar, una vez expuesta "la más intensa fórmula de la leyenda", viene la parte crítica del trabajo, las pruebas que el historiador puede aducir para mostrar hasta qué punto se ajustan a los hechos ciertas explicaciones. En este punto Ortega se encontró con que los historiadores habían aceptado tradicionalmente una leyenda y esto le llevó a buscar también una explicación de aquella aceptación tan generalizada.

El método empleado por el joven historiador, está probablemente inspirado en los historiadores franceses del siglo pasado, tal vez en Michelet, en Taine y en Renán. Pero en esto no podemos detenernos aquí. Es indispensable señalar, sin embargo, que en este primer encuentro con la historia, el joven Ortega dirige su atención a la manera general de vivir de los grupos sociales, a las relaciones del pueblo por las condiciones de la existencia. Esta visión directa de la realidad histórica será materialmente sepultada por un conjunto de ideas escolares y no volveremos a verla surgir otra vez en todo el período de "mocedades". Lo que aquí sucede tiene alguna semejanza con lo que acontece a la idea de la vida.

2.- Hasta 1906, en ciencia Romántica, no encontramos nada sobre el tema. Tampoco se menciona lo que hay en este ensayo: — unas cuantas alusiones dichas de paso sobre la continuidad de la

historia y sobre la manera en que los españoles han hecho su historia. En una de esas afirmaciones la continuidad de la historia resulta fundada en la realidad nacional, que es además la única - realidad. "Nuestros quehaceres diarios" dependen de lo que piensaron nuestros abuelos, como nuestro gesto más leve se perpetuará en "las generaciones venideras". De aquí la responsabilidad de -- nuestras acciones, el "gran deber con el porvenir" (2).

Pero la continuidad de la historia no se da solamente dentro de los límites nacionales, sobre todo, cuando Ortega pone el acento en la historia espiritual, en la de "nuestros pensamientos, quereres y odios". Así un viajero de tierras nuevas, nos trae en sus relatos la imagen de otros hombres donde vemos los comienzos de nuestros pensamientos, la estirpe de las ideas que ahora tenemos (3).

Fuera de estas dos afirmaciones, que más que oponerse se complementan, el joven escritor sólo añade unas frases sobre la historia española y la historia de la ciencia. "Como hemos hecho historia a la manera de un terremoto, hemos hecho y haremos todo lo demás" (4). Por eso la historia de la ciencia española carece de continuidad y en ello se distingue de la historia de la ciencia europea (5). Además, añade Ortega una frase que es una explicación de esta manera de hacer la historia y que todavía recuerda las enseñanzas de Hipólito Taine: "Nuestra raza extrema, nuestro clima extremo, nuestras almas extremas, no son las llamadas a dejar sobre la historia el recuerdo de una forma de vida -- continua y razonable" (6).

Morelet, otro autor de fecha cercana al anterior, reduce sus afirmaciones sobre la historia a predicar la necesidad de su estudio a los españoles. Este estudio, además, se debe hacer sobre el paisaje español que, como todo paisaje no enseña na

turalismo propiamente tal, sino moral e historia (7).

II.- La historia europea. La ruta de la historia.

3.- Como más interesantes encontraron en un ensayo de 1907, sobre los estudios clásicos. Aquí se culpa Ortega de la cuita y al señalar la necesidad de apreciar en ella el progreso, y por tanto, la línea sobre la que pueden trazarse los grados de ese avance, añade que en este radica "el problema entero de la metodología histórica, de la historia como ciencia, cuya solución ha encomendado el Renacimiento a este oscuro siglo que va naciendo entre nosotros" (8). La primera parte de esta afirmación se aclara con las palabras que siguen: no existen hechos históricos, asegura Ortega, sino una larga sucesión de sucesos triviales e insignificantes que la cronología mezcla con su ritmo monótono. El historiador al tomar esa sucesión escoge de ella algunos como testimonios más claros que llaman representativos y señala con el privilegio de hechos históricos. Pero esta tarea de selección es imposible sin una línea soberrana que da un sentido a la cultura y en la que ha de marcarse su progreso (9). Por el mismo, pues, las realidades históricas no tienen ninguna relevancia, no hay unos hechos mejores o peores que otros, todos son igualmente triviales e insignificantes, de tal manera que ni siquiera son realmente históricos, sea apenas la "danza burlesca" "la danza general de la vida". Lo que es propiamente objeto de la ciencia histórica, son los hechos históricos que son creados en la faena misma de historiar. No aquí los pasos de esta faena: primero, suponer una dirección, trazar una línea sobre la que han o puedan marcarse los avances de la cultura, esta línea comienza en Grecia, ~~en la civilización griega; 2.º suponer, trazar una línea de avance~~
~~que sea la cultura misma, trazar una línea de avance, esta línea comienza en Grecia~~
~~3.º suponer una línea de avance, trazar una línea de avance, esta línea comienza~~

... un momento con la impresión que en seguida, ~~después~~ donde
 el hombre nació, en la línea del clasicismo griego que hace que la vida general de la vida se convierta en proceso humano (10); y segundo, elegir de entre el montón de hechos insignificantes - algunos acontecimientos más claros y unirlos con el privilegio de los hechos históricos. Este segundo paso es legítimo sin el primero, que es además, condición indispensable para la existencia de la ciencia histórica en un doble sentido. En el sentido de que el trabajo del historiador nace con la elección de los hechos históricos. Y además en el sentido de que la historia sólo puede empezar su narración a partir del punto en que arranca la línea clásica de la cultura.

Ahora salta en el pensamiento del lector una pregunta. ¿Y los pueblos anteriores a la Grecia clásica? Y las civilizaciones ajenas al clasicismo griego? ¿Que todos estos pueblos y estas civilizaciones no tienen historia, no son objeto de la ciencia histórica? Naturalmente, responde Ortega, dejando muy hegelianamente fuera de la historia a todos esos pueblos salidos de humanidad, cuyos nervios de antropoide no han alcanzado vibraciones humanas. Esas épocas no son, en todo caso, épocas plenamente históricas (11).

Sobre el mismo asunto vuelve el joven escritor en Teoría del clasicismo, dos notas publicadas en el mismo año de 1907. En ellas se trata de aclarar lo que es el clasicismo y la razón por la cual debe considerarse "algo así como un principio de conservación de la energía histórica; algo así nada más, porque la energía histórica aumenta y la física permanece igual a sí propia" (12).

Habla Ortega de dos maneras de considerar el clasicismo. Una, es pensarlo según una noción cronológica y más o menos es--

strictamente confundirlo con la antigüedad. Esta manera errónea, romántica y superestiosas de ver el clasicismo, que Ortega llama "histórica", nos convierte en meros epígonos y hacer aparecer a la historia como un coro gigantesco de multitudes estéticas que aplauden la postura que un día tomó un pueblo, o un gran hombre de la antigüedad (13). Es indispensable pensar el clasicismo de otra manera, hacer de él un concepto "sobrehistórico", que fluya a lo largo de toda la historia europea, sin detenerse, sin materializarse en ninguna de sus etapas. Esta otra forma de ver el clasicismo lo convierte en un ideal de mejora y superación del hombre, "de mejora indefinida del hombre dentro de la cauce de la historia, sin que sea admisible un tipo histórico de bondad y perfección insuperables". Afirmer algo histórico como definitivo es la emoción romántica. El esfuerzo por mejorarse indefinidamente es la emoción clásica (14).

Estas dos formas del clasicismo -la romántica y la sobrehistórica-, se oponen siempre. Ortega asegura que "las ha habido siempre, de Grecia acá: la historia europea, por otro nombre humana, es la historia de las luchas entre esos ángeles, ornos y arizán, principios de lo bueno y lo malo" (15).

Toda la historia humana puede reducirse, según Ortega, a la oposición entre el clasicismo verdadero o "sobrehistórico" y el "histórico" o romántico. Pero esto no sorprende tanto como la otra reducción que propone, la identificación de la historia humana con la historia europea que ya habíamos encontrado en el ensayo anterior: sobre los estudios clásicos y que se funda en las razones allí expuestas sobre el clasicismo griego como origen de la humanidad y germen de la historia.

Sobre la historia, el joven Ortega no dice en este ensayo más que una cosa más, que justifica la existencia del "mal" clási-

cismo y su fuerza permanente en la historia. No descansan sólo la justificación en la afirmación general de que "la experiencia de la virtud sólo es posible por el vicio", sino en algo más a que debemos atender aunque se hable del mal en forma metafórica en una frase al parecer sin importancia: "La tentación de la manzana paradisíaca es el subtrín de la historia universal" (16).

3.- Elidiendo una Biblioteca, la nota de 1908, nos ofrece un concepto nuevo: el concepto "decadencia histórica" y una definición muy clara y consecuente con las ideas anteriores. Una parte de la nota está dedicada a combatir la interpretación de la decadencia española que por causas parciales la explica. El argumento contra esto consiste en sostener que tal explicación puede ser suficiente para una decadencia parcial, por ejemplo, política o administrativa, pero no para una "decadencia integral", "una decadencia histórica", como es la que sufre España. "Se trata de que la actividad total de la raza ha sufrido una progresiva desviación de la línea clásica de la cultura: a esto llamo decadencia histórica, y esto es lo que aún está por explicar" (17).

De la línea clásica de la cultura nos ha hablado Ortega en los dos artículos antes examinados, en el primero de ellos -- sobre los estudios clásicos --, se planteó la cuestión de aclarar la situación de aquellos pueblos anteriores a la Grecia clásica -- que es el punto de partida de la línea de la cultura, o ajenos a ella. Pero no se habló allí del problema de aquellos pueblos que habiendo estado alguna vez en la dirección de la línea que orienta la historia, sufrieron una desviación y perdieron la ruta. Es esto lo que ha sucedido a España, según Ortega, y es lo que recibe el nombre de "decadencia histórica".

En cuanto a explicar las causas de esta decadencia, es tarea a que renuncia Ortega, no sin protestar antes contra aque-

llas explicaciones que se fundan en causas mínimas; en el régimen económico, pedagógico, político o administrativo de España. Ortega pide que se señalen causas radicales, tanto, por lo menos, como las que ha propuesto Gobineau en su intento de reconstruir la historia sobre la hipótesis de la desigualdad de las razas. Mal me parece -añade-, esta manera de ver la historia, "pero al menos esta hipótesis tiene grandeza y hondura suficientes para que se la ponga la tienda tras las variaciones seculares" (18).

Por primera vez el tema de la historia se enlaza esencialmente al problema de España. Antes solamente se trataba de recomendar a los españoles el estudio de las disciplinas históricas, pero ahora, el diagnóstico mismo de la situación española depende de la ruta de la historia, que es a su vez la línea de la cultura clásica.

El cambio que ha sufrido el pensamiento orteguiano después de su primer encuentro con la historia es bien notable y se hará mucho más claro en los escritos posteriores del período. En 1902 - Ortega tiene oportunidad de hablar sobre la historia que escribió - tiene en un artículo titulado: A. Aulard: Taine, historien de la Révolution Française". No hay en esta nota ideas sobre la misma, se trata más bien de informar a los españoles sobre el libro de Aulard que "reconstruye la sala de científica de Taine", los defectos metodológicos de sus trabajos históricos (19). De que el gran maestro francés, aunque anuncia una muerte de concepción científica de la historia, trabaja en realidad con una concepción literaria que aplica con esterilidad cualesquiera (20).

Ortega acepta las afirmaciones de Aulard sobre el escaso valor científico de los escritos históricos de Taine, pero sabemos que no es Aulard quien ha convencido a Ortega; las ideas que éste defiende desde 1907 nos aseguran que desde entonces por lo menos,

ha rechazado las enseñanzas del maestro francés sobre la historia que sin duda le entusiasmaron en los años anteriores. El mismo nos habla de este entusiasmo y nosotros hemos descubierto en la Introducción de su tesis doctoral, escrita a los 31 años, una respetuosa referencia a Maine. En los últimos párrafos del ensayo usamos estas palabras: "Todos deducen a las paradojas de Maine un primer impulso al juego intelectual cuando en torno a los veinte años, cansado de jugar nuestro cuerpo desperdició al ejercicio nuestro espíritu. Además, Maine puede operar un influjo secundario en los estudios artísticos: su idea de la historia es el arte, su noción de lo bello, aun pareciéndonos terriblemente falsas, llevan en sí misma un interés serio y objetivo. La crítica artística, como interpretación histórica de las obras bellas, califica el estudio y a la síntesis de épocas pasadas del hombre..." (21).

4.- El primer artículo que Ortega publicó en la revista Espejo, respondiendo a Gabriel Leuzer, Comare y Manire de Masztu. Al primero contestó el joven pensador con La conservación de la cultura, en que se encuentran unas frases de interés para el tema que ahora examinamos. El ensayo expone algunas ideas políticas y el joven autor habla al significado de esta tesis con las siguientes palabras: "El estudio de ideas o causas según ellas las corrientes constituye la misión impersonal que ordena la historia, a los pensadores de cada pueblo" (22). De que se trata estas frases nos importa en el lugar relevante que Ortega concede a los pensadores, y el hecho de que califican su labor de impersonal. Esto es completamente cierto pero no es el motivo de discusión con Masztu. Según lo formula Ortega, el motivo de discusión con el escritor vasco se puede expresar así: "En la historia humana, en definitiva, producto de individualidades privilegiadas, de héroes como querían los estoicos, Carlyle, Emerson y Nietzsche", e son los

últimos y decisivos motores de la historia ciertas corrientes ideas en las cuales se pierden no estudian, se ahogan aún las más claras y estupendas figuras personales?" (23). La respuesta del joven filósofo se inclina por la segunda de esas dos posibilidades. El héroe no tiene la significación que suponían aquellos filósofos, — la historia muestra muy claramente — lo dice Ortega de manera expresa —, que las ideas políticas son antes que los hombres políticos, que las ideas suscitan hombres que trabajan a su servicio y es frecuente que las grandes ideas defendidas por nombres débiles y modestos acaban por dominar a un genio sin idealidad (24). El ejemplo de la historia alemana del siglo XIX con que Ortega ilustra su afirmación podría llevarnos a pensar que se trata simplemente de mudar de lugar el heroísmo, dando a los pensadores, a los nombres de las ideas, el lugar de los grandes héroes políticos. Pero no se trata de eso, ya sabemos que la tarea del pensador es "impersonal", es decir, no es el individuo como tal quien actúa y educa, sino — que su personalidad, por muy poderosa que sea, se pierda en la corriente de las ideas a que sirve con su pensamiento y su enseñanza. Lo que substituye a los héroes, a las individualidades prodigiosas, no son los pensadores, sino las corrientes ideales, éstas son los verdaderos motores de la historia.

Con estas últimas palabras no se han modificado las ideas sobre la historia expuestas desde 1907, ideas que representan una modificación respecto de otras sostenidas por el mismo Ortega en años anteriores. En estos años habla el autor a Nietzsche, lo recuerda las lecturas de Nietzsche que en alguna ocasión le hizo pensar — que había en ellos dos de esos grandes hombres que fabrican historia, más allá del bien y del mal. "Pero al cabo —continúa—, hemos salido de la zona térrica de Nietzsche, al que, por supuesto, interpretamos mal entonces: hoy somos dos nombres cualesquiera pa

ra quienes el mundo moral existe. Por tanto, creo que en este aspecto de la cuestión no discreparemos: la historia es para ambos la realización progresiva de la moralidad; es decir, de las "ideas" (25).

Estas últimas palabras tienen fácil explicación. El párrafo continúa diciendo que es necesario ponerse al lado del hombre modesto que defiende la idea del bien y combatir al genio político si es "enemigo de lo que consideramos el bien, esto es, la cultura"... La historia es, por tanto, la realización progresiva de la cultura.

La polémica que Ortega sostiene con su amigo Maeztu "sobre asuntos aparentemente sobrehistóricas" (26) termina, por parte del primero con una nota titulada Sobre una exégesis de la inexactitud en que propone a Maeztu no volver a la discusión de si son antes los hombres o las ideas porque eso es asunto "que no cabe discutir ligeramente por cuanto supone resolver o traer a cuento siquiera los problemas principales de la metodología histórica" (27). Y así quedan sin tratar estos problemas que tal vez hubieran sido recordados en la forma que sabemos por el ensayo sobre los estudios clásicos.

Lo que se pasa a discutir es una cuestión más inmediata: los medios para hacer hombres buenos en España. De esto hemos hablado ya en el capítulo III y hasta recordará que las objeciones de Ortega a las opiniones del escritor vasco que propone la "propaganda y difusión de la vida de los", se reducen a señalar el "anacronismo" de esa propaganda que equivale a "suprimir por completo la historia". Sólo por artificio retórico, dice Ortega, podemos cortar nuestra continuidad secular el día de hoy, pero lo que no se puede olvidar ni un momento es que "vivimos en el siglo XX" (28).

Todas estas advertencias, no representan, evidentemente, ninguna suerte de historicismo, sino tan sólo una nueva afirmación de la idea de progreso.

5.- El solipsismo, un ensayo publicado en los mismos meses de la polémica con Maestu, vuelve sobre algunas cosas ya dichas, afirma la existencia de individuos superiores y de paso repite alguna idea sobre la historia. La definición del hombre, dice Ortega repitiendo un pensamiento de Cohen, es el verdadero y único problema de la ética, y es, al mismo tiempo, "el motor de todas las variaciones históricas" (29). Lo cual no es sino una distinta manera de decir que la historia es la realización de la moralidad, porque en esta realización es muy natural que el motor de las variaciones sea el problema central de la ética. Por este mismo no debe pensarse que los avances en el problema de la ética son exclusivamente progresos técnicos, las revoluciones políticas son también luchas por la definición del hombre.

Pero a estas ideas añade Ortega algo que si no es una novedad, por lo menos confirma la poca firmeza de ciertas tesis sobre la importancia del héroe en la historia. La verdad que en esta nota se trata de exponer el pensamiento de Nietzsche según lo presenta Binswanger, pero en verdad también que el expositor no hace ninguna advertencia que manifieste su falta de adhesión a lo expuesto y, en segundo lugar, verdades más adelante que otros escritos de este año presentan las mismas ideas bajo la firma del propio Ortega. Lo que ahora se dice es lo siguiente: a través de la historia se ha ido creando un capital de perfección e espiritual, este desenvolvimiento progresivo de la cultura ha sido y será siempre obra de unos pocos, de los mejores. "En cada época unos hombres privilegiados, como gimnas de montes, logran dar a lo humano un grado más de intensidad: lo que sucede a la muchedumbre-

careos de interés" (30).

Si la historia es la realización de la cultura, y en esta obra sólo intervienen unos cuantos hombres privilegiados, es perfectamente claro que lo que sucede a la muchedumbre, no tenga interés alguno, para la ciencia histórica, debemos entender aunque esto no lo diga Ortega expresamente. Y contra esto no vale la advertencia de Ortega para que no se interprete a Nietzsche como individualista y egoísta, que consiste en sostener que lo que interesa no son los individuos en cuanto sujetos, sino que importan sólo aquellos individuos cuya subjetividad ha alcanzado un valor objetivo (31).

Asamblea española para el progreso de las Ciencias trata nuevamente este problema. Afirma claramente que la historia universal no puede consistir en una galería iconográfica, en una cadena de biografías de hombres ilustres. Lo más que al la historia europea comienza en Grecia y precisamente en el momento en que Sócrates estaba no debemos entretenernos en la "huidera fisonomía del hombre Sócrates" sino en algo más preciso y exacto: el "objeto Sócrates". Este objeto sí es realmente activo y fecundo en la historia universal (32).

Ya en escritos anteriores habíamos visto que en en Grecia donde comienza la historia. Ahora se añade algo más: la consideración del individuo por la historia, que encontramos solamente insituada en la nota sobre Nietzsche. Lo que importa no es aquél individuo que una vez anduvo por las calles de Atenas y a quien sus discípulos y contemporáneos llamaban Sócrates, sino lo que de este individuo queda una vez que ha sido tratado por la ciencia histórica y sujeto a definición, según los datos de lo que realmente produjo para la cultura. En este sentido la historia no se interesa por la biografía de los grandes hombres en cuanto individuos -

310
humanos, sino por el significado que como puros objetos tienen para la vida de la cultura. Por eso puede decir Ortega que España - no tiene historia, es apenas un pueblo de leyendas como el indio o el egipcio. Tal vez la tuvo en otro tiempo, pero ahora ha perdido la conciencia de su continuidad histórica. Porque en España no hay más que pueblo, "falta la levadura para la fermentación histórica, los pocos que espiritualizan y dan un sentido de la vida a los muchos" (33).

También se repite en este ensayo la opinión sobre la importancia que tiene para la historia el problema de la definición del hombre, asunto que ha sido "el motor de todas las grandes guerras y revoluciones" (34). Finalmente, se formula en el mismo ensayo una "ley histórica" que sostiene que las formas de la cultura son intransferibles. Sobre el contenido de la ley hemos hablado en el capítulo IV y no es necesario insistir. Sobre el significado de las leyes históricas nada podemos agregar porque Ortega - no dice en su trabajo ni una palabra que se refiera a esto.

6.- Del estudio que el joven profesor presentó en el Congreso de Ciencias de Zaragoza (octubre de 1908), titulado Descartes y el método trascendental, debemos citar en este lugar unas palabras que tienen relación con el tema de este capítulo. Al expresar los propósitos de su trabajo, dice Ortega: "quisiera simplemente señalar la disposición en que, a mi juicio, conviene colocar el problema de la historia de la filosofía que llamamos - Cartesius. El medio que para esto esbojo me lo impone la brevedad del plazo; siendo imposible presentar ahora la continuidad de su filosofía, nos contentaremos con fijar el sentido de algunos términos geminos de su vocabulario filosófico. El sentido de la filosofía de un filósofo es la realidad de este filósofo en la historia de la filosofía. No lo que él pensó es lo históricamente real..." (35)

(35).

Se trata, pues, de un problema de historia de la filosofía, que se resuelve como cualquier problema de historia general, según hemos visto con el ejemplo de Sócrates citado en un ensayo anterior. Lo históricamente verdadero no es lo que el individuo Descartes pensó para dar respuesta a algunos problemas que le inquietaban, sino lo que la historia de la filosofía encun-
ta cuanto ciencia dice de lo que Descartes pensó.

III. - El Método de la Historia. La Historia y la Vida.

7.- Sin contradecir nada de lo que se ha dicho sobre la historia como realización de la moralidad, Ortega añade cosas nuevas sobre los métodos de la historia a partir de Renán, el ensayo de 1909. En este estudio distingue por primera vez entre los métodos del historiador y los de las ciencias naturales, probablemente bajo la inspiración de los maestros de la escuela de Baden. Se refiere el joven publicista a Renán, y dice de él que estudió las ciencias exactas, físicas y filosóficas lo suficiente para aguzar sus instrumentos de poesía, alcanzando así "la disposición de espíritu que corresponde a un historiador de la cultura humana: con los hábitos de exactitud peculiares al naturalista, al matemático, el historiador no pasaría de la primera página de su historia. La síntesis que requiere el desgranado montón de hechos históricos es una operación transreal, en cierto sentido sobrenatural..." (36).

La operación del historiador para sujetar la gran variedad de los hechos históricos es, como la tarea del moralista, un intento de reconstruir la unidad fundamental, de descubrir tras la variedad de los nombres, la unidad humana. He aquí la labor filosófica por excelencia, la que debe cumplir el sabio, historiador o moralista, la que cumplió Renán. El pensador fran-

cés supo descubrir un progreso de unificación a través de los documentos con que componía sus estudios históricos, supo ver, según Ortega, tras la turbulencia de la vida histórica, la unificación y la paz. Esta convicción de que "la historia es el proceso en que se organiza la unidad humana", lo llevó a Renán de su amor a "lo verosímil" (37).

La frase puesta entre comillas más bien completa que corrige la idea de la historia como realización de la moralidad y de la cultura, y la expresión "turbulencia de la vida histórica" indica que nuestro autor no ha dudado un concepto de la realidad histórica; pero lo que resulta novedoso es la afirmación de que Renán llegó a esa convicción no por amor a la verdad -al mundo- matemático que es el verdadero-, sino a la verosimilitud que es algo muy distinto.

¿Qué que la historia no es ciencia? ¿Es que el conocimiento histórico no puede alcanzar la corteza científica y ha de conformarse con una aquiescencia sentimental? Para esto no hay respuesta expresa en el ensayo y por ahora debemos contentarnos con saber que el conocimiento de la historia no es de la misma especie que el matemático y natural y, por lo tanto, sus operaciones metodológicas son también diversas, son "transcendentes", "transnaturales".

En el ensayo hay además un pensamiento fundamental que pone en relación dos temas importantes, el hombre y la historia. Hay en el hombre un estrato originario y estéril, pero sobre éste se ha ido depositando poco a poco una capa fértil y laborable, gracias al aluvión de la historia. La ésta la que hace la diferencia del hombre y el animal, y en este sentido se dice que no es el hombre un mero descendiente sino un heredero de todos los afanes humanos, un heredero de todas las ficciones fundadas a lo

largo de la solidaridad histórica, en una palabra, de la cultura (38).

Una fiesta de paz, la nota sobre el centenario de la Universidad de Leipzig da ocasión de comparar la historia de la península con la de otras naciones europeas, y al establecer Ortega, la única diferencia entre la historia alemana y la española, escribe unas frases que repiten su idea de la realidad histórica como un conjunto de acontecimientos insignificantes, superficiales y sin orden, que se opone a la verdad de la historia como ciencia, que es el hilo profundo que ordena lo superficial y momentáneo. A través de guerras políticas, feudales y religiosas, a través de inestabilidad perpetua, la Universidad Alemana ha proseguido su obra: "fuera de su recinto se vivía y se luchaba por lo momentáneo; dentro, se trabajaba el hilo sobremomentáneo en que las horas sueltas son luego ordenadas y aparecen como historia" (39).

Otro escrito del mismo año de 1909, Al margen del libro "Los Iberos", recoge una conversación entre Ortega y su fantasma literario Rubén de Candoya, místico español. Este personaje, encargado de expresar las opiniones menos rigurosas y más discutibles del joven pensador se encuentra ahora preocupado por el destino de la raza española y por su pasado. Porque no todas las razas son aptas para las faenas de la cultura y solamente una parece capaz de progreso indefinido: la indoeuropea. Para un español es pues, indispensable acudir a la etnografía para saber su preparación, sus posibilidades "dentro de la máxima probabilidad histórica" (40).

Para Ortega sigue siendo una sola la línea que orienta la historia, aunque ahora no sea la cultura clásica sino la raza indoeuropea quien marca la ruta de la historia, pero lo im-

portante sigue siendo no quejar fuera de esa ruta lo cual es con-
denarse a la decadencia. Además de esto, sólo encontramos en el
ensayo una frase sobre las épocas históricas que hace al joven -
autor dudar otra vez sobre el destino de España: "Las épocas en-
que la historia se divide significan variaciones del medio, cam-
bios en las condiciones de vida. ¿Y quién nos dice que nuestro --
espíritu, feraz bajo el clima de la Edad Media, no está condena-
do a consumirse en el ambiente moderno?" (41).

Lo que se dice sobre las épocas de la historia se acomoda-
ría mejor a la visión orteguiana de la historia influida por -
Taine, que no a la imagen idealista del progreso en la cultura -
que defiende en los últimos escritos que hemos examinado.

Para aclarar cuestiones que dejó pendientes el ensayo --
Renán, Ortega escribe en 1910 La Teología de Renán. Esta nota se
ocupa de la filosofía de la historia del pensador francés, pero-
como para él, lo histórico es lo divino, lo que tiene en sí mis-
mo su valor y su perenne justificación, su filosofía de la histo-
ria, es, en realidad, una teología (42). Para Renán, toda cosa -
llevada a su colmo de perfección es Dios. La verdad, la justicia,
el bien y todos los valores de la cultura humana son Dios, pero-
todos estos valores de la cultura humana están disueltos en la histo-
ria de la humanidad, son immanentes al hombre: la justicia es -
una serie de actos justos que han llevado a cabo los hombres, la
verdad está en la historia de las matemáticas. Por lo mismo, "la
historia es la embriogénesis de Dios, y, por lo tanto, una especie
de teología; recordar, hacer memoria del pasado, se transforma -
de este modo en un misterio religioso y al cuerpo de archiveros-
compete hoy las funciones encomendadas a los párrocos y sus cod-
uctores" (43).

Lo que aquí nos dice Ortega sobre la historia, a pesar de ser una exposición de Renán, coincide mucho con la idea de la historia como realización de la moralidad o de la cultura de que antes nos ha hablado desde 1907.

La conferencia de Bilbao, La Pedagogía social como programa político, tiene pocas cosas sobre el tema de la historia y alguna novedad de importancia. En ella se repite la idea de que la definición del hombre es el motor de las variaciones históricas, pero poniendo ahora el acento especialmente en la historia-política (44). Al hablar de la solidaridad del individuo con la sociedad, explica Ortega que no acaba en ésta la unidad humana—sino que se extiende también al pasado: nuestro pueblo es hoy un momento de la historia de nuestro pueblo. Nada de lo que fué se ha perdido, todo se condensa en el presente. Como en la ciudad antigua, según cuenta exageradamente Fustel de Coulanges, de las urnas cinerarias de los antepasados mana "energía sobrehistórica latiendo como corazones inmortales. Ved pues, en prista solidaridad al individuo en la familia, a la familia en el pueblo y al pueblo fundiéndose en la humanidad entera" (45). A propósito de esto, habla Ortega de la "historia entera", de la que distingue como una especie a la "historia política".

Al ocuparse de la unidad humana, afirma Ortega que lo dicho se podría confirmar en la Filosofía de la Historia de Hegel, "libro de magnífica poesía que nos enseña a buscar en nuestros actos más ínfimos el fondo general de lo humano..." (46). Y al terminar la conferencia se refiere a Joaquín Costa y dice haber aprendido de él, el mejor castellano, el estilo político y "la consensibilidad histórica" (47). Este último término queda sin explicación, pero es probable que no quiera decir otra cosa que un

haber acerca de lo que se debe hacer en un momento dado de la historia — en el momento presente de la historia de España, por ejemplo.

3.— También se refiere Ortega a la historia en Adán en el Paraíso. Entre las cosas ya sabidas que se conservan en este escrito, encontramos la idea de la historia como evolución de la — cultura, como "condensación tradicional de prejuicios" que funda la unidad humana (48). Habla además el joven pensador de historias especiales: "historia de la cultura española", "historia del arte" y aún de "la historia de un arte", todas probablemente, meras divisiones de aquella "historia entera" mencionada en el ensayo anterior. Y tratándose de la historia de un arte, también ha descubierto Ortega la línea que marca su dirección, como antes sucedió con la historia entera del hombre. Cada arte tiene su tema ideal que — es lo que justifica su diferencia con las otras artes, y su historia no es sino la serie de ensayos para expresar ese tema ideal, — la trayectoria que recorre por cumplir su ideal, hasta el fin de — los tiempos (49).

Entre las cosas no sabidas que trata Adán en el Paraíso, — hay una fundamental: el lugar de la historia dentro de la "visión sistemática del universo" que el ensayo propone. Para el hombre, — nos ha dicho Ortega, la vida existe como un problema, Adán es el soporte del problema infinito de la vida: "La gravitación universal, el universal dolor, la materia inorgánica, las series orgánicas, la historia entera del hombre, sus ansias, sus exultaciones, Nínive y Atenas, Platón y Kant, Cleopatra y Don Juan, lo corporal y lo espiritual, lo momentáneo y eterno y lo que dura... todo gravitando sobre el fruto rojo, súbitamente maduro del corazón de Adán" (50)

Sobre el concepto vida, que en este ensayo equivale al — ser de las cosas, hemos hablado en otro sitio y aquí no hay que insistir. Solamente interesa señalar el lugar que la historia —

ocupa dentro de la realidad, al lado de la materia inorgánica, las series orgánicas, la gravitación universal... Esta realidad única que se designa con la palabra vida, resulta dividida por la ciencia en dos grandes provincias: la naturaleza y el espíritu. Y así se forman los dos linajes de ciencias, las naturales y las morales (51). Pero de la historia no dice Ortega una sola palabra y - hasta podríamos excluirla de las ciencias con algún fundamento - puesto que al hablar de los métodos de la ciencia -abstracción y generalización- y de los del arte- de individualización y concreción-, trae a cuento el ejemplo de la biografía como género de conocimiento de lo individual y, consecuentemente, como género poético (52). Lo cual no estaría alejado, por otra parte, de las afirmaciones registradas en el ensayo sobre Renán.

9.- La conversación con Rubén de Ventoyn, publicada en Planeta estibundo pasa libremente, más de una vez, por el tema de la historia. El libro que da materia a la charla, que se ocupa de las condiciones de vida de Marte, da oportunidad a irónicos párrafos sobre "una consideración astronómica de la historia". Esta consideración, según hemos dicho antes, no es sino una manera metafórica de decir que el problema español no le conviene soluciones regionales, ni siquiera nacionales, sino soluciones que tengan en cuenta a Europa, al planeta, al universo entero. Es en apoyo de esto que "el filósofo español" cita en su conversación a Herder, "padre de la moderna historiografía" que ha escrito que la filosofía de la historia tiene que comenzar por el cielo. Y cita también a Hatzel, cuyos principios sigue "la doctrina más moderna sobre los métodos históricos" al dar a la reconstrucción del pasado una base antropogeográfica (53).

En Mylock, la nota en que Ortega se ocupa del antisemitismo

no "una de las más graves lacras de la historia", contiene unas frases que completan la concepción de la historia que ya concebimos, exactamente en el punto a que se refería la discusión con-
 xuetu, dos años antes. Afirma ahora el joven pensador que repudía la visión individualista de la historia como obra pura y exclusiva de unos cuantos grandes hombres y, en cambio, acepta — otra "concepción más o menos colectivista de la historia" (54).

La visión "colectivista", sin embargo, no lo es tanto — como para no dejar un lugar importante a los héroes. La segunda parte de la fórmula de Carlyle, el culto de los héroes, es necesaria y merece que propugnemos en su favor, dice expresamente — Ortega. Porque no hay pedagogía sin clásicos, como no hay iniciación en la virtud sin santos. Pues bien, la tarea de los — grandes hombres, no se reduce a una actividad pedagógica, sino — fundamentalmente de dirección. Todos los hombres podemos participar más o menos modestamente en la tarea de la cultura, pero — ha habido grandes hombres que han aportado a esta tarea la idea — directora, el plano de la construcción. Tales genios son pautas, son modelos que caben servir para disciplinar nuestro trabajo. — "Los clásicos son una invitación a la humanidad histórica, y, — como capataces, nos distribuyen los puestos en la faena" (55).

Las concepciones que el joven pensador tiene que hacer a los héroes, dentro de su concepción "colectivista" de la historia, derivan, sin duda alguna, de la doctrina de la estructura — de la sociedad, de que hablaremos en el capítulo siguiente, que le hace distinguir entre la actividad de una sinerúa directora — y las tareas de la masa; y encuentran apoyo también en la idea — de la historia como realización de la cultura, cuyos avances no

se pueden medir sin grados y jerarquías en las cosas y en los hombres que nos ocuparían enseguida.

10.- El ensayo sobre Velera y Campeador, titulado Una Polémica, está dividido en dos partes, la primera de las cuales lleva este nombre: la visión de la historia, - con Pedro y san Isidro. Se habla de historia en las dos partes, y se detiene Ortega sobre todo en el problema de los métodos, un asunto en que hasta ahora su pensamiento ha sido poco preciso y titubeante. Empieza por señalar la enorme distancia que existe entre el simple recordar un acontecimiento que hemos presenciado y el crearlo con los métodos de la ciencia histórica. Lo que - nuestros sentidos percibieron de una manera directa no es plenamente pasado, porque el recuerdo conserva las cualidades de la percepción original, la nota presente de lo intuido. En cambio, lo que pasó sin ser percibido por nosotros, aunque sea - ayer mismo, está plenamente dentro del campo de la historia y - para poder tener conocimiento de ello, "realizamos una operación mental que es muy distinta de aquella en que retrotraemos lo visto. Esto es recordar: la primera reconstruir. En la reminiscencia se presentan las cosas por sí mismas: en la historia - las creamos nosotros totalmente" (56).

Ahora bien, estas dos operaciones no tienen igual valor. El juicio sobre un hombre ilustre que tiene un historiad - der es siempre distinto del de un contemporáneo. ¿Cuál - pregunta Ortega - será el más acertado? Y responde inmediatamente que sin disputa es más acertado el de quien ha tenido que recons - truir al hombre ilustre con los métodos de la historia: "Nada - hay como haber tratado a un hombre ilustre para no saber quién es. Historia de lo que hemos visto o vivido es imposible, en -

cierra una contradicción..." (57).

320

El conocimiento histórico tiene, pues, como condición, el no operar sobre lo que el historiador ha percibido directamente. Esto se apoya en lo que antes dijimos, que lo percibido directamente conserva las cualidades de la percepción, la nota presente de lo intuido, lo cual al parecer, es un estorbo serio para la -- operación mental de crear las cosas totalmente.

En cuanto a la superioridad del conocimiento histórico sobre el de lo vivido, Ortega insiste todavía, afirmando que la historia no es un sustituto de la visión directa, sino que sabe más al historiador que aquel que presenció los acontecimientos (58). Y añade otro ejemplo: San Pablo no conoció a Jesús directamente, -- tuvo que pensarlo, y "fue el primer hombre que del Jesús concreto individualizado, habitante de tal pueblo, con acento y costumbres genuinas hizo un Jesús posible, racional, apto, por tanto, para -- que los hombres todos, y no sólo los judíos, pudieran ingresar en la nueva fe. En términos filosóficos, San Pablo objetiva a Je -- sús" (59).

En resumen, del método de la historia podemos decir: primero, que opera solamente sobre lo que es plenamente pasado, es -- decir, sobre lo que pasó sin ser percibido por nosotros; segundo, consiste en una operación mental de reconstruir, o más bien, de -- hacer pasar una realidad concreta, de notas genuinas e individualizada, a realidad racional, apta para todos los hombres; y tercero, esta operación que en términos filosóficos se llama "objetiva -- ción", en realidad crea totalmente los objetos. De las semejanzas entre la historia y la teología, Ortega no dice una palabra más.

Pero en el ensayo se dicen otras cosas sobre la historia. Dice el joven pensador que el universo de la historia debe apare -- cer como "la progresiva invención de verdades" que suceden ni --

tos, como el reverso debe ser la relación de la disolución progresiva de los mitos y errores (60).

Estos pensamientos, que recuerdan un poco a Menéndez, acercan la tarea del historiador a la del crítico. También este último tiene una doble tarea: debe desmochar lo excesivo y fantástico, y levantar la verdad no reconocida por el vulgo (61). A esta idea de la crítica se oponían los procedimientos de Don Juan Valera que combate Ortega, apoyado, naturalmente, en la idea de la historia como progreso, como movimiento ascendente de la cultura.

Ortega nos dice además, que se ha acercado al libro de escritos polémicos de Valera y Carpoanor, La metafísica y la poesía, no por su contenido, que nada enseña, sino por el interés histórico que tiene la obra, como medio para conocer a sus autores y al alma colectiva de la época en que vivieron (62). La razón de este interés es desde luego, patriótica: se trata de estimular, de incitar a los nuevos escritores a que trabajen en elevar a vereda histórica a las figuras del siglo XIX de las que son próximos herederos y que "tan vagan, como las almas insepultas, en esa vida mediana y caprichosa, que se haba muerto a la actualidad y vivir a la oscilante memoria de quienes los conocieron. "Lo mismo digo -concluye Ortega-, de épocas anteriores. Tengo suma fe en los resultados para la conciencia nacional de esta como segunda digestión del pasado por la historia" (63).

Con esto alcanzamos un tema que en los escritos posteriores aparecerá con frecuencia: la historia de España.

IV.- La historia de España. La ciencia histórica.

II.- De la necesidad de escribir la historia de España - nos habla Ortega en otro artículo de 1910, Al margen del libro "Colette Ladoche" de Maurice Barrés. Aquí nos dice que mientras

no esté escrita la historia de la raza española —y se necesitaría un siglo para eso— tienen los españoles que contentarse con interpretaciones poéticas de su carácter en las que sólo a mediano plazo pueden creer. Estas interpretaciones poéticas —como la expuesta por Larraín en Seguro, Ilacón y Luertia—, podrán no ser exactas, pero deben valor como verdades provisionales (54).

Las verdades definitivas, tal vez exactas, sobre el carácter español, deben esperar a que se escriba la historia de España. Sin embargo, Ortega se atreve a dar una interpretación del carácter español ese mismo año en Una primera vista sobre España, de los Estudios en el número 15 del capítulo III. No sabemos si el autor veía en sus ideas una interpretación poética o científica, pero lo cierto es que emplea en su ensayo conceptos de la patología individual para proyectarlos sobre la realidad española. A propósito de esto, advierte que usa aquellos conceptos con plena conciencia y que al ser aplicados a la espiritualidad colectiva dejan de ser enfermedades en un sentido médico y se transforman en enfermedades según un sentido histórico (55). Sin que la expresión "sentido histórico" signifique otra cosa que la característica de una enfermedad que no ataca a un individuo, sino a una entidad colectiva, histórica.

12.— Haciendo a su antiguo maestro Julio Gajador, el joven pensador publica en 1911, Observaciones de la disputa verca sobre Joaquín Costa, y Ortega trata de aclarar los orígenes del pensamiento del "León de Oro", obedeciendo a un principio metódico que probablemente encuentra apoyo en aquellas ideas defendidas contra Maetzke en 1902.

Para captar la individualidad de los hombres, y sobre todo de los grandes hombres, afirma Ortega, no basta pasar la vis-

ta por sus teorías o sus actos, se precisa antes "disponer su -
 risonería ideológica, situándolos, asentándolos sobre aquella co-
 rriente del pensamiento universal que los lleva a, y de que, en
 verdad, no son sino variaciones" (66).

Una vez, ese consejo metódico es el que Ortega aplica
 a Costa, a lo largo del ensayo. Costa se formó en la época en -
 que imperaba en Europa "una manera de ver el mundo que, proco-
 dente de Herder, Schelling y Hegel, había adquirido entre juria-
 tas y filósofos el nombre de historicismo. Queríase ver en la -
 historia el campo de la experiencia metafísica, el lugar donde-
 daba sus revelaciones el espíritu Universal. Estas revelaciones
 son lo que se llamó espíritus de los pueblos" (67). Sigue Orte-
 ga caracterizando la corriente historicista y el romanticismo y
 concluye que así como "el siglo XVIII, buscando 'lo humano', ex-
 primió de la historia sólo aquello que es normal y apto para --
 que todos coincidas: lo racional. Los románticos, buscando --
 las diferencias, hallaron que eran debidas a principios irracio-
 nales. Y apartando su atención de los productos 'reflexivos' --
 del hombre, como la ciencia, fueron a buscar las extremas diver-
 gencias, los rasgos específicos en los productos 'espontáneos',
 irracionales, como las religiones, las literaturas, las institu-
 ciones costumbresas. Pero aún más: en cada pueblo hay una mino-
 ría reflexiva y una muchedumbre espontánea. Los románticos se -
 dirigen con preferencia a ésta..." (68).

Esto explica que Costa, como jurista y filósofo, haya--
 dedicado su vida al estudio del pueblo español, de las "masas -
 irracionales hispánicas". A esta tarea se opone abiertamente Or-
 tega, según hemos visto antes, diciéndose defensor del clacisig-
 mo. En contra de la corriente de ideas a que Costa pertenece, -
 presenta el joven escritor algunos argumentos. En primer lugar,

éste que el amor hacia lo peculiar que Hegel sugirió, degeneró — después en un espinismo histórico preocupado exclusivamente por dotar a "lo transitorio e individual de una importancia eterna". Afirma además, que el defecto fundamental de los historicistas — es que no seientan a mirar las cosas en una perspectiva de historia universal y quedan siempre reducidos dentro de los límites — de las historias particulares de cada país. Su exceso de celo — por las peculiaridades los hace olvidar la unidad superior que da a éstas, orden y sentido (69).

Las últimas frases orteguianas son perfectamente transparentes si se ponen en relación con la idea de la historia como — un único camino de progreso cultural que tuvo su comienzo en Grecia.

13.— El mismo problema de la historia patria vuelve a — ocupar a Ortega en Libros de andar y ver. Allí nos dice que cuando se habla de los derechos históricos de España, se suele olvidar que todo derecho histórico es el reverso de una obligación — histórica. Una obligación histórica consiste precisamente en una misión cultural, por ejemplo, la obligación histórica de España — para con Marruecos — que ha quedado incumplida —, consiste literalmente en la integración del Rif en la atmósfera europea (70). El concepto de obligación histórica es, pues, bastante claro, sobre todo si recordamos la concepción de la historia que defiende Ortega, como el desarrollo de la cultura europea. Pero no se conforma con esto el joven escritor, sino que amplía sus observaciones a toda la historia de España y afirma que esta nación, siempre — pronta a realizar hazañas y misiones que no le incumbían — como — arrojar a los judíos, conquistar África, dominar a Flandes o — Italia, combatir la herejía y apoyar el poder temporal de los Pa-

pas-, ha dejado de cumplir las misiones más claras y elementales que le correspondían dentro de la historia: la europeización de Africa desde Túnez a las Canarias y el Sahara, por ejemplo (71).

Debemos observar que las misiones que no le incumben a España -ni a ningún otro país-, son aquellas que a los ojos de Ortega no representan un claro avance en el desarrollo de la cultura, como son las hazañas arriba enumeradas, salvo la conquista de América -ejemplo para el cual no hemos hallado explicación-. Teniendo presentes estas ideas es como debemos leer las siguientes palabras: "el día en que se comienza a elaborar la historia de España con espíritu filosófico, es decir, científico, no meramente erudito, se nos ofrecerá la extraña fisonomía de una casta que ha solido vivir al revés" (71). al revés quiere decir, contra la corriente de la ruta que orienta la historia europea.

Solamente aquella historia que se escriba marcando los avances realizados en la línea clásica de la cultura, que orienta la vida histórica, estará hecha, para Ortega, con espíritu filosófico, es decir, científico. Y no será una mera acumulación erudita de los acontecimientos y datos.

Sólo una cosa nos falta registrar de este ensayo. Ortega distingue entre una política superficial que es en sí misma negativa y consiste en un mecanismo de precauciones en que intervienen los diplomáticos, que se llama política internacional y sirve para hacer posible la política verdadera, activa y constructiva, la "civilizadora histórica" que es la que tiene lugar entre los pueblos mismos. Esta política de pueblo a pueblo es la que permite la transmisión de la civilización y de la cultura.

III.- Ortega se ocupa de la historia del arte en Arte de esta noche y del otro y repite una idea de Schlegel: la neces-

alidad de que la historia del arte dejó de ser una historia de la habilidad o "poder artístico" y se convierta en una historia del "querer artístico", dando por supuesto que cada época tiene una distinta voluntad de arte, un distinto ideal (72). También reproduce unos pensamientos de Schmarcow que propone hacer de la historia del arte una historia del sentimiento, equivalente en esto a la historia de las religiones. De tal modo que ante el arte de una época o de un pueblo, la historia debe preguntarse: ¿a qué última exigencia del espíritu dieron satisfacción estas obras de arte? (73).

El ensayo conduce también al tema de la historia de España. Ahora insiste Ortega en la necesidad de aclarar la cuestión del naturalismo o idealismo, de alma mediterránea y alma gótica, como tarea previa a la de escribir la historia filosófica, es decir científica de España (74).

La relación entre el alma mediterránea y el alma gótica y la historia de España no queda clara. Lo único que cabe pensar es que Ortega considera indispensable saber lo que es el hombre mediterráneo, es decir, el español, en cuanto a su carácter, y saber además el lugar de la cultura mediterránea dentro de la historia europea, para iniciar la historia española. Pero esta opinión contradice abiertamente la expuesta en la nota sobre Barrés que consideraba como tarea secundaria el conocimiento del carácter del español, frente a la historia de España como trabajo indispensable y previo.

En otros escritos de 1911 vuelve a aparecer el tema de la historia, así que como asunto marginal, a propósito de observaciones más o menos de segundo plan. Así en problemas culturales en que Ortega se ocupa de la decadencia francesa. Conviene advertir-

que cuando el joven ensayista habla de la decadencia francesa, - no establece ninguna relación con la decadencia española que tan cuidadosamente definió en años anteriores. Se trata de un fenómeno distinto que puede observarse en la cultura francesa y que -- consiste en haber olvidado la disciplina de lo esencial. Para -- dar ejemplo de esa debilidad que ha convertido a Francia en po-- de conservador, habla Ortega de los tonos de la lengua francesa, desde Montaigne hasta Verlaine que representa el último eslabón-- de esa cultura y esa lengua que decaen. En las letras francesas-- se manifiesta el fenómeno de que la vida interna del pueblo fran-- cés decae, desde el romanticismo que es en el fondo arcaísmo. -- Los románticos pensaron que el porvenir se hace con el pasado, - con el "numus" histórico, con la tradición, y empezaron a apoyar-- se en el recuerdo y en la leyenda. Con ellos el idioma dejó de - ser original y pasó a vivir de la memoria. Es cierto que del pa-- sado han de extraerse los materiales para lo nuevo, pero el ar-- caísmo consiste precisamente en querer detener ese pasado dotán-- dolo de una falsa actualidad. Así son arcaicos Chateaubriand, -- Victor Hugo, Renán -- que se dejó convencer de Gobineau y su inter-- pretación de la historia-, y Taine. En realidad, todo el movi -- miento intelectual de Francia en el siglo XIX ha sido profunda-- mente conservador. Los poetas decadentes no han podido hacer otra cosa que cantar la vida pasada, las formas de la vida históri -- ca (75).

Al ocuparse del mismo asunto en Alemán, Latín y Griego, - describe Ortega irónicamente la situación alarmante que presenta la decadencia francesa, habla de lo que ha pasado en Francia con la lengua, con la crítica literaria, con la filosofía y con la - historia. Y en esto reafirma su aprecio por la ciencia alemana -

al decir que "ya no es la historia una serie de vistas panorámicas propuestas al lirismo de la sociedad estudiantil, sino un trabajo cruel y tenaz, metódico y casto, sobre los documentos, sobre las fuentes" (76).

Al mismo aprecio por la ciencia alemana le hace decir de la historiografía española de fines del siglo XIX, en Una respuesta a una pregunta, unas frases bastante duras. Afirma que el intento de los krausistas no tuvo fruto por que el catolicismo español que usaba la representación de la historia de España ante la historia universal, acertó a ver en el krausismo el fracaso de la cultura hispánica y, por tanto, del catolicismo como poder constructor de pueblos. "Antes fanatismos -continúa-, el religioso y casticista, reunidos pusieron en campaña aquella fuente de algomázvares eruditos que tenía plantados sus costros ante los desvanecidos de la memoria étnica. Entonces se publicaron volúmenes famosos - donde se decía que España había poseído y aún poseía todas las ciencias..." (77).

Pero no se conforma Ortega con acusar de erudición a los historiadores españoles, sino que los acusa también de "historicismo", es decir, de escribir la historia con pasión nacional y de partido, lo cual, al parecer, está en contradicción con la actitud que debe tomar un historiador científico. Para esto se vale Ortega de la cita de un libro ajeno (78). Al joven autor contradice la opinión de aquellos eruditos del año 78 con aquellas ideas que ya conocemos sobre la ciudadanía española que se define puramente y exclusivamente por falta de ciencia, pero durante un tiempo que esta interpretación de la historia de España que no encuentra eco en "casi ningún español mayor de cuarenta años", es un cambio aceptado por los más jóvenes. Ortega escribió a Loreja: "La generación de antes y la mía y la que se venía, participaban de este --

temperamento"... (79).

El concepto de generación, que ya había aparecido en escritos anteriores empleado en su sentido corriente, como ahora en que se habla de cuatro generaciones, no tiene ninguna grave significación a pesar de que aparece unido a la idea de la diferencia de temperamento. Aunque esta especie sin desarrollo hay que dejarlo consignado.

La psicología del "Español Gregorio el boticario", otro escrito de 1911 se refiere también a la historia de España. Lo que caracteriza esta historia es, según Ortega, que España se ha negado a realizar en sí misma aquella serie de transformaciones sociales, morales e intelectuales que se llama Edad Moderna. Los pueblos que se han sometido a este cambio del medio histórico "han renunciado a perseverar en su ser, han aceptado las reformas de su carácter y han comprado el bienestar, el poderío, la moralidad y el saber, a cambio de ese renuncia". España en cambio ha querido permanecer, perpetuamente en idéntica sustancia y ha resistido a Europa; es el único pueblo que ha resistido a Europa. "La historia moderna de España se reduce, probablemente, a la historia de su resistencia a la cultura moderna" (84).

Esta nueva interpretación de la historia de España, que se limita a la Edad Moderna, es una mera variación de las anteriores: la para que ha vivido al revés es decir, contra el progreso de la cultura; el pueblo en decadencia o sea desviado por falta de ciencia de la línea clásica de la cultura. La novedad consiste en presentar esa misma historia en uno de sus aspectos positivos: la perseverancia del carácter español, del ser de España.

15.- En el mismo año de 1911 se publica Psicoanálisis, ciencia proclonática.

De este ensayo que se ocupa del progreso de la verdad, de las relaciones entre la ciencia y la historia, hemos hablado con detenimiento en el número 13 del capítulo V, y sobra insistir. Sin embargo, no está de más recordar que cuando Ortega recomienda no considerar a la ciencia en su momentánea actualidad sino en su "perspectiva histórica", quiere decir que conviene contemplar a la ciencia como una sola línea en progreso que atraviese sin interrupción todas las épocas culturales. No perder de vista esta continuidad temporal es lo que se llama perspectiva histórica, lo contrario exactamente de contemplación estática (80)

Es probable que esta idea del desarrollo de la ciencia sea lo que haya sugerido a Ortega la concepción de la historia como una sola línea de progreso cultural.

Tres Cuadros del Vino vuelve otra vez sobre el tema del progreso pero para aplicarlo a la historia del arte. El progreso aclara Ortega-, no consiste en un aumento cuantitativo de cosas y de ideas, sino en la creciente intensidad con que son percibidos "media docena de misterios cardinales" que están en la penumbra de la historia. Cada siglo, tiene una sensibilidad peculiar para algunos de estos grandes problemas, dejando a otros como olvidados o acercándose a ellos toscamente (81).

La afirmación sobre las limitaciones de cada siglo recoge una idea de Renán antes expresada que ahora se pone en relación con el arte. Los grandes temas del arte pueden servir "como confesionarios de la historia", porque cada época ensaya ante cada tema su interpretación y declara así sus últimas disposiciones, la contextura radical de su ánimo. Si se elige un tema y se persiguen las variaciones que ha sufrido en la historia del arte, se descubre la "fisonomía moral de las edades" (82).

Nada de esto debe desvincularse de la idea del progreso. Lo que interesa al joven crítico de la comparación de los "tres cuadros del vino" no es propiamente la diferencia de las épocas, sino la creciente intensidad —es decir, el progreso—, con que se perciben los problemas cardinales. No deben despiastarnos, —por tanto, las frases poco halagadoras del autor para la época— nuestra, ni el tratamiento despectivo de la solución actual al problema del vino. Todo esto es tan sólo ironía orteguiana, parte importante del acierto literario del ensayo, porque la historia que nos cuenta es, desde cierto punto de vista, una historia ascendente: un proceso de olvido de los dioses, de laicismo, que bien puede ser el reverse de un acercamiento a la ciencia, —de un predominio del pensar científico.

Ortega hace, sin embargo, una frase en que reconoce —cierta dependencia de sus reacciones personales respecto de la época en que le ha tocado vivir: "la época en que vivo —escribo—, es como tiburón chino donde ha ido creciendo mi corazón, donde se ha deformado, y a los grandes secretos del cosmos reacciona según los gestos al uso" (83). Pero estas palabras no contradicen lo anterior.

16.— De los escritos escritos de 1912 solamente la nota sobre el Nuevo libro de Azorín contiene algo sobre nuestro tema. Según Ortega, Azorín ha iniciado con este volumen —Lecturas españolas—, un ensayo histórico de trascendencia que representa —una contribución importante a la nueva manera de entender la — historia de España, ha intentado reconstruir la unidad del pensamiento en torno al problema de España y ha mostrado su evolución (85).

La historia científica de un pueblo —ávierte Ortega—,

no puede hacerse como se ha venido haciendo en España. La historiografía nacional, o es erudición pura —cosa muy ajena a la ciencia—, o se sostiene sobre una noción de la historia totalmente equivocada: entiende la historia como panegírico. Y para hacer historia de verdad no basta un heroico amor a la patria, es también importante un amor intenso a la ciencia histórica (86).

La pregunta siguiente encierra una cuestión fundamental— para la ciencia histórica: ¿Cómo es posible hacer la historia de algo sin saber previamente qué es ese algo? Después de esta pregunta se puede colocar esta otra: ¿Cómo saber qué es ese algo, si aún no tenemos su historia? Ortega no se enfrenta realmente al problema tremendo que queda dentro de estas interrogaciones. Pero — tiene una salida que aunque olvida la segunda pregunta, resulta una respuesta para la primera. Cuando se hace la historia de Roma —nos dice—, no se hace la historia de una palstra, sino de algo — más substancial. Los filólogos han tardado en descubrirlo algunas centurias, y mientras lo consiguieron se conformaron con escribir trabajos eruditos sin llegar nunca a la ciencia histórica de Roma. Hasta que un día Mommsen tuvo la idea feliz de suponer que la — historia de Roma había de ser substancialmente la historia de las variaciones del derecho romano. Desde ese día hay historia científica de Roma. Cosa parecida ha acontecido con la historia griega, según Ortega, la más alta autoridad en filología helénica sostiene que aún no existe la historia de Grecia, porque no se ha escrito suponiendo que el nervio de la vitalidad helénica ha sido el — movimiento de su filosofía. En cuanto a España, —sobra decir que— salvo algunas cuestiones parciales de derecho y lingüística, el — pasado español es una incógnita. Hace falta encontrar la sustan— cia, la categoría fundamental de su historia.

Pues bien, esto no es tan difícil, porque ya existe una —

"opinión que hoy comienza a ser aceptada por un grupo de jóvenes trabajadoras en historia nacional. Yo no sé de estos asuntos, pero los he oído hablar y sostienen la idea de que la historia de España tiene que ser enfocada partiendo de los defectos españoles, más bien que de sus virtudes. En más; aseguran que lo que hoy suele considerarse como nuestras virtudes étnicas, no lo son realmente y que nuestras verdaderas virtudes hay que irnos a buscar junto allí mismo donde los defectos brotaron. Esta afirmación no debe hacerse con ojos apasionados. No tiene nada que ver con el mayor o menor defecto a la patria. En ella se discute sencillamente una cuestión instrumental y técnica para hacer posible el edificio de nuestra historia verdadera. Pero aún en el plano de las consideraciones emocionales, yo creo que esa afirmación nos ofrece unas esperanzas de mejoría que — aquella historia encomiástica acostumbrada no nos deja. Porque esta medida principalmente de alabanzas no contribuye a sanarnos, al paso que la nueva crítica es, a la vez que historia, terapéutica. Tal es, a mi modo de ver, la ventaja de considerar — la historia de España como la historia de una enfermedad" (87).

Divididos lo que se refiere al plano de las consideraciones emocionales, que ya fué estudiado en otro lugar. Lo que aquí importa es la cuestión instrumental y técnica, la categoría fundamental que hará posible la historia verdadera de España: la enfermedad.

No debe alarmarnos que Ortega diga que para hacer la — historia científica de su patria es necesario suponer que la — historia de esa nación es la historia de una enfermedad, ni más ni menos que como es la de Roma la historia de las variaciones del derecho romano y la de Grecia, el movimiento de su filoso—

334

ría. No debo alarmarnos, porque la enfermedad de que habla Ortega es una enfermedad muy seria, que desde 1908 ha venido llamando de un modo más técnico: decadencia histórica. La historia de España es, pues, la historia de su decadencia (SS).

I. LA MASA Y EL HEROE. LA MINORIA.

1.- Hemos de hacer en este capítulo la "biografía" de otro de los grandes temas orteguanos, durante el período de "mocada -- des": el hombre y la sociedad. Esto obligará también a aclarar algunos otros conceptos cercanos: masa, pueblo, nación, comunidad, -- gente, héroe, persona etc.

Glossa, el primer ensayo del joven Ortega escrito bajo la clara influencia de Nietzsche, contiene algunas afirmaciones fundamentales sobre estos temas. El autor se propone hacer una defensa de la crítica personal en contra de la llamada imparcial o impersonal, es decir, una defensa del hombre.

Sostiene Ortega que ni las ideas, ni ninguna de las cosas humanas, pueden vivir la vida que les es propia sin apoyarse en -- los hombres concretos, en los creadores, los defensores, los discípulos. Una idea muere cuando muere el último de los hombres que creen en ella (1). Es por tanto, sobre el hombre sobre quien se -- apoya toda la vida de la cultura.

De la crítica, nos dice el autor que no puede ser impersonal, porque no es posible que un hombre salga de sí mismo, se salve de los efectos de la ley de gravedad sentimental, se escape de la vida. Cada individuo es una suma de elementos comunes y de elementos diferenciadores. Estos últimos, los elementos que lo distinguen, son los que hacen de un individuo tal individuo, es decir, son la personalidad. Y la personalidad no puede extirparse -- ni suspenderse sin que el hombre deje de ser tal hombre concreto y pase a ser el homo (2).

Sin embargo, al hombre de las multitudes le acontece una cosa curiosa. Es un fenómeno del que hizo ironía Montesquieu, que Nietzsche criticó duramente, y cuyos resultados ha observado la -- psicología de las multitudes. El hombre de las multitudes substi-

tuye el determinismo individual por las influencias de la masa, - y hasta los hombres de criterio educado pierden sus cualidades superiores al formar parte de un público. Entonces, deja el hombre de ser honrado, se miente a sí mismo y renuncia al derecho de hablar y al propio gesto. Esto es lo que no comprenden quienes piden para el crítico imparcialidad y justicia, y prefieren la influencia de las multitudes a las determinaciones personales. Porque la masa, la multitud como turba, es impersonal e involuntaria por suma de abdicaciones. Es además, torpe e intelectualmente inferior al conjunto de individuos que la componen, considerados separadamente (3).

Ortega aplica claramente el espíritu de análisis, pero no deja de reconocer que el individuo sufre una alteración al ingresar en la masa. Ahora que ya tenemos los dos términos - individuo y masa -, debemos ver cómo explica el autor la actuación de uno sobre otro.

Con la crítica, por ejemplo, sucede lo siguiente: la crítica impersonal que expresa y formula el fallo de la multitud, no encuentra después la atención de ésta. La razón de esto es fácil de averiguar: por ser impersonal la masa, no tiene la memoria de su propia identidad en virtud de la cual el individuo se reconoce hoy como el mismo de ayer; entonces no reconoce su opinión, y el juicio queda como si no tuviera autor. Pero la gente sabe que una acción no tiene valor cuando el autor no se presenta. "La gente necesita al cabo una razón social garantizada de capital fuerte. Esta es la personalidad, la voluntad de potencia". Y lo que se dice de la crítica debe extenderse a todas las relaciones de la masa y el héroe; la primera siempre habrá de seguir al segundo, como la serie innumerable de ceros sigue a la unidad que le dá valor. Tras la unidad se agrupan los ceros, elementos redondos y vacíos (4). De

allí que una de las cualidades del héroe deba ser la sinceridad, esta es la primera condición del hombre a quien siguen otros hombres, según dice Ortega citando a Carlyle (5).

Sobre las mismas relaciones del héroe y el pueblo, escribe Ortega una parábola. En ella, como en todo ^{el} ensayo se emplean como sinónimos los términos que también hemos manejado así nosotros pueblo, masa, gente, multitud etc. De la parábola conviene retener algunas ideas: los pueblos son enfermos de la ^{VOLENTAD} ~~la~~ ~~no~~ creen en sí mismos, pero como necesitan alguna creencia para ~~la~~ vida, la buscan fuera, la piden a los héroes. Los pueblos no pueden por sí mismos saber quienes son y buscan en los grandes hombres su definición, pero estos - sigue diciendo la parábola -, - dan respuestas diversas: "cada grupo cree en una respuesta y alguno de los definidores es ahogado. Aún no han logrado ponerse de acuerdo ni los hombres coñudos, ni los pueblos creyentes.

"Aquí termina la parábola " (6).

En el curso del ensayo hay una cosa más de interés. Ortega cita estas palabras de Nietzsche: "Todo cambio intentado sobre esa cosa abstracta, el hombre, homo, por los juicios de individualidades poderosas, produce un efecto extraordinario e insensato sobre el gran número" (7). Y el único comentario que añade es: "esto es un hecho". Pero la idea tiene importancia porque Ortega la conserva en algunos escritos posteriores aunque expresada de manera muy diferente.

2.- Las Esp Cartas a Unamuno de 1904, no revelan ya el mismo entusiasmo ni por la personalidad ni por el genio o el héroe. Al contrario, el joven escritor advierte la necesidad de desterrar del "alma colectiva" española la esperanza en el genio, que es una manifestación del espíritu de lotería, y dice que prefiere para su patria la labor de cien hombres tenaces y de media

no talento. La esperanza en el genio - añade enseguida -, es una muestra más del personalismo estéril que padecen los intelectuales españoles (8).

Todo esto revela un cambio importante que era necesario registrar. La esperanza en el genio pasa a ser la esperanza en - un grupo de hombres - cien hombres - tenaces y de mediano talento. Y a esto corresponde un aprecio menor de la personalidad.

El mismo cambio puede notarse en unas frases de La "Sonata de Estío", de Don Ramón del Valle-Inclán. Se trata de frases sin importancia puestas en un ensayo de crítica literaria que sólo cobran significación puestas al lado de las de otros escritos. Ortega alude a Nietzsche con unas palabras que hacen aparecer al individualismo como inactual: "es la triste suerte de los hombres inactuales. Zarathustra, como temperamento, no ha sido sino un dilante del individualismo en estos pobres tiempos de democracia" (9).

La tesis de doctorado Los Terrores del año mil, un ensayo histórico sobre el siglo X, emplea para completar el cuadro de la época las biografías de algunos personajes que son como "flores - creadas en aquel clima histórico" (10). Pero en estos primeros escritos no encontramos nada más sobre el asunto, hasta el año 1906.

II.- LA ÚNICA REALIDAD: LA NACIÓN.

3.- La ciencia romántica, publicado en 1906, contiene importantes novedades. Ortega nos había hablado antes de España, -- del alma colectiva española y nos habla ahora de la vida española, pero ahora por vez primera hace una caracterización de esta vida colectiva y añade algunas ideas fundamentales. El individualismo, el aislamiento que impide la colaboración, es el rasgo más característico del alma española: "¡Cuanto más fructífero sería pensar que todas nuestras acciones tienen una dimensión común: lo nacional; que todos los libros además de ser problemas científicos, --

son problemas nacionales!" (11). 339

El fundamento de este deseo, expresado por Ortega, es el pensamiento de Paul Matorp. La realidad que puede dotar de sentido a los actos individuales es la nación, porque el individuo no existe, es una abstracción; y la humanidad no es más que un ideal. El concepto de nación no solo abarca a todos los españoles vivos, sino que se extiende en la historia sobre las generaciones muertas y las venideras. Esta convicción, afirma Ortega, sería suficiente para encender el ánimo de los españoles en vez de muchos libros socialísticos (12).

Además de esa frase despectiva para la Sociología, cultivada entonces en España por algunos Kramistas, pero sobre todo por los positivistas, Ortega propone una manera nacional de mirar las cosas. Y desde este punto de vista se ocupa de un libro de su antiguo maestro Julio Cejador, que así aparece como un producto de la "ciencia española" (13). Las características de la ciencia española, como las de la ciencia de Alemania y Francia, han sido estudiadas en otro lugar de esta investigación y no volveremos sobre ellas. Cabe recordar, sin embargo, aquella nota que se refiere al valor social de la ciencia: en Alemania y Francia, la ciencia existe fuera de los científicos y aunque estos se mueran, mueran los viejos y aparezcan otros más jóvenes igualmente adiestrados, la ciencia se desenvuelve y perdura. No sucede lo mismo en España, "es en nosotros la ciencia un hecho personalísimo y no una acción social, o como quiera decirse, lo que se ha llamado sinergia" (14).

De esta manera se explica que la ciencia española sea un producto de la propia realidad social caracterizada por el individualismo y el aislamiento que impiden la colaboración. Lo que no se explica es la causa por la que Ortega no saca todas las consecuencias de la idea de Matorp, y así como se opone a la vida espa

340

hola combate también a la ciencia como hecho personal poniéndose de lado de la ciencia como acción social. En vez de defender, como lo hace, la ciencia española en contra de la opinión de los sociólogos.

En Las Puercitas de Nuremberg, escrito en 1906, aparece ya formulado el idealismo político que se hará más claro en artículos posteriores. El aprecio de Ortega por los héroes, depende de sus ideales y no de la fuerza de su carácter ni de ningún otro atributo personal: "La estética es una cuestión política, como lo es toda fuerza capaz de poner sobre el mundo un ideal, y todos los grandes constructores de pueblos - lo que llamamos -- grandes estadistas, de Massey II a Bismarck - han sido, más que legisladores, fomentadores de nuevos ideales, y han influido, más que por su economía, por su estética" (15).

Del mismo año es la serie de tres artículos titulada Moralidad. Se trata de un enfoque parecido al de La ciencia Romántica, que ahora se dirige al arte, y muy especialmente a la poesía española de los últimos años. Después de señalar nuevamente los defectos de la vida española, Ortega acusa a los poetas de no ver en la poesía una fuerza humana, o mejor dicho, nacional (16). Es decir, exige a los poetas que no se olviden de aquella realidad radical que da sentido a las actividades del individuo: la nación.

En el último de los tres artículos el autor sostiene una conversación con Rubén de Cendoya sobre el hombre y el paisaje.

Se distinguen el paisaje y el hombre por una nota fundamental: el primero, como naturaleza, es parte de la mecánica universal, y parte necesaria; el hombre, en cambio, es dentro del universo completamente accidental, o como dice Ortega, es una casualidad. Es por eso que la contemplación del paisaje permite al individuo descubrir dentro de sí mismo una porción menos fugitiva y de azar, algo inmutable y perenne, personalísimo y específico.

co: el sentimiento de pertenecer a un pueblo, a una nación, de ser parte de una raza. Porque es la raza lo que presta seguridad, perennidad y personalidad: "Dime el paisaje en que vives y te diré quien eres". Lo contrario sucede cuando el individuo se aleja del paisaje y entra en la ciudad confundíndose entre los hombres que andan perdidos en sus diarias tareas: "entonces - dice Rubín de Cendoya -, yo me siento desaparecer del mundo personal, creería yo que he muerto, que he pasado ya, que soy nadie" (17).

La defensa de lo nacional, el llamado de atención al paisaje español, en una palabra, el celtiberrismo han llevado a Ortega a afirmar lo nacional hasta el grado de hacer depender de ello la propia personalidad individual.

III.- EL NACIMIENTO DEL HOMBRE. EL SOCIALISMO. EL VALOR DE LO INDIVIDUAL.

4.- Ortega relata en Sobre los estudios clásicos, la historia de Pan y Siringa, y luego añade: "veo en Pan antes de sus amores un símbolo de la bestia blanca de Europa antes de Grecia, que viene a ser la Siringa de la fábula. Como en Siringa se hizo la bestia Pan, Dios-Pan, se hizo hombre en Grecia la blanca bestia. Sin la disciplina helénica sólo hubiera sido una posibilidad más hacia lo humano, como lo fueron la bestia metafísica asiática o la bestia totemista de Africa" (18).

Todo esto debemos tomarlo al pie de la letra. El joven Ortega piensa efectivamente que antes de Grecia era la bestia blanca, una posibilidad hacia lo humano y sólo a partir de la cultura clásica, de las humanidades, existe el hombre. Esto mismo se dice de varias maneras en la misma página: el hombre nació en Grecia y lo ayudó a bien nacer Sócrates el partero vagabundo. En Grecia fue -- donde los nervios del antropoide alcanzaron vibraciones científicas y vibraciones éticas, en suma, vibraciones humanas.

Lo humano, pues, se identifica con lo ético y lo científico

co en cierto modo. Al nacer en Grecia la ciencia y las preocupaciones éticas, la bestia se hizo hombre y se puso en camino de un perfeccionamiento progresivo, de un avance constante sobre la línea de la cultura. Porque cultura es precisamente cultura del hombre: elaboración y henchimiento progresivo de lo específicamente humano. Gracias al clasicismo empieza también la historia del hombre, porque la danza general de la vida se convierte en verdadero proceso humano (19).

Sobre los mismos temas escribe Ortega Teoría del clasicismo. Aquí repite las mismas ideas sobre el origen de la historia humana y sobre el progreso ascendente del hombre en la cultura. En apoyo de esto último corrige a Calderón diciendo que la emergencia del hombre no es haber nacido, sino precisamente haber nacido ya y no poder nacer o renacer en una edad futura, cuando los hombres sean más justos, tengan un arte mejor y unas matemáticas más exactas. También presta apoyo a lo anterior la doctrina cristiana del pecado original cuyo sentido captó Kant al hablar del "mal radical" en el hombre. Porque según Kant, el hombre es un ser capaz de mejorarse indefinidamente y, comparado con lo que puede llegar a ser, el hombre es malo por bueno que sea en un cierto instante: el hombre es radicalmente, originalmente malo. Y para ilustrar con un ejemplo las ideas kantianas se refiere Ortega a las virtudes políticas que son, según dice, las más ciertas, porque son las primarias (20). La imagen del superhombre de Nietzsche no es sino la expresión desmesurada de las ideas kantianas. Al menos esta le parece a Ortega su interpretación más plausible: el superhombre es el sentido del hombre porque es la mejora del hombre; y el hombre debe ser superado porque aún puede ser mejor (21).

Es todo lo que encontramos en el ensayo sobre nuestro asunto, fuera de unas frases en que Ortega se muestra satisfecho de

343

que algunos compatriotas suyos sostengan opiniones diversas por—
que así se logra el "enriquecimiento de la conciencia nacional" -
(22).

5.- En El Idioma una biblioteca, un pequeño escrito del año de 1908, encontramos algunas afirmaciones de contenido francamente antiliberal, que conviene retener. Ortega hace crítica de algunas opiniones sobre el problema de España - se refiere expresamente a Azcárate y a los catalanes -, que esporen la restauración espontánea de las energías sociales, y dice que estas opiniones son "una aplicación en menor escala del razonamiento anarquista que hay en el fondo de todo el viejo liberalismo individualista: el hombre - en estado nativo es bueno; la sociedad reglamentada lo hace malo; destrúid ésta y renacerá sobre sus ruinas la bondad humana como - un jaramago inmortal. Esto es la médula del romanticismo y en mi vocabulario romanticismo quiere decir pecado" (23).

Con estas críticas confirma Ortega sus convicciones socialistas que antes ha expresado con alguna vaguedad. Este socialismo no parece fundarse, desde luego, en el pensamiento de Marx, de quien el joven escritor se expresa en este mismo ensayo con cierto desdén (24). Este aspecto del pensamiento político orteguiano tuvo algún desarrollo en los dos artículos de la polémica con --- Laura, especialmente en el segundo La conservación de la cultura, que resume la tesis del primero y añade aclaraciones. El resumen consiste en decir que aquel primer escrito - La reforma liberal -, era un intento de reconstruir el liberalismo sobre la base de señalar una orientación en la vida socialista. Una tesis principal consistía en sostener que en la historia universal, los partidos liberales son partidos fronterizos de la revolución o no son nada, tomando la palabra revolución en el sentido de variación constitucional de un Estado. Es pues el liberalismo el que debe reformarse acercándose a la idea socialista oponiéndose así al libera-

Pero no sabemos con detalle como puede realizarse el acercamiento de este nuevo Liberalismo a las ideas socialistas. Por lo menos hasta ahora, lo que Ortega ha dicho es insuficiente.

Cosa muy semejante acontece en el primer artículo orteguiano de la polémica con Maestu de que ya hemos hablado: La moral visigótica. Los fragmentos que conocemos de este ensayo nos dan a conocer una afirmación de Ortega sobre el Estado, que eleva a deber moral el deber primario del Estado que es la cultura de sus miembros, el fomento de la sabiduría pública (26). En Hombres o Ideas, el segundo ensayo polémico, expone Ortega la doctrina del "idealismo político", de la cual tocó algún aspecto en La reforma liberal, advirtiendo la diferencia que existe entre las ideas científicas, que pueden vivir quietas en los libros, y las ideas políticas que no pueden quedar allí, sino que han de incorporarse en los hombres y, convertidas en acciones moverlos a la acción. Son las ideas políticas las que suscitan hombres que las sirven, ellas son antes que los hombres políticos y ellas son, en definitiva las que producen y dirigen la historia (27).

Ortega ha abandonado, según sabemos, sus ideas sobre la intervención del héroe en la historia, pero no ha hecho lo mismo con su idea de la estructura de la sociedad, según habrá oportunidad de probar más adelante. El idealismo político supone la supresión de las funciones personales del héroe, y admite en cambio, la intervención de una minoría selecta cultivadora de ideas. Pero sobre esto tendremos que volver más adelante.

La última intervención de Ortega en la polémica es Sobre una Apología de la inexactitud. Allí discute con Maestu la manera de hacer hombres buenos, de hacer que los españoles sean virtuosos. El escritor vasco propone la propaganda y difusión de la vida de la fe y el joven Ortega propone en cambio la ciencia y funda su pretensión en su idea del progreso histórico. Es imposible volver

345

hacia atrás, volver a los tiempos en que las muchedumbres se con-
movían con fórmulas indecisas e incitaciones religiosas : las re-
ligiones como sustancias transferibles y expansivas, han fenecido
para siempre. Tan lejano está de nosotros - afirma Ortega -, todo
aquello, que no se ha podido reconstruir "el espíritu que hacía po-
sible aquella forma de educación y de aglutinación sociales". La -
característica de los movimientos sociales modernos es que indivi-
duos y multitudes se han hecho más difíciles de conocer: los movi-
mientos sociales del siglo XIX han nacido de representaciones cien-
tíficas (28).

Sin entrar a discutir el valor de estas afirmaciones convie-
ne insistir en la seguridad con que Ortega habla de las formas -
antiguas y modernas - de aglutinación social. La referencia a los
movimientos sociales del siglo XIX no es otra cosa que una manera
nueva de expresar su confianza en el socialismo.

6.- En la nota sobre el libro de A. Golland: "Taine, histo-
rien de la révolution française", observa Ortega las dificultades
que el individuo, la persona, representa como tema de estudio. --
Desde la perspectiva interna de la persona, todos sus actos tienen
confines tan cambiantes y relativos que resultan francamente ina-
sibles. Por esto es aconsejable no interesarse por las personas, -
sino atender a la perspectiva exterior de su conducta, a las carac-
terísticas de su obra, donde es posible encontrar algo objetivo, -
concreto, preciso y capaz de ser fijado (29).

El mismo escrito contiene unas frases en que Ortega se la-
menta de la influencia del pensamiento político de Taine en Espa-
ña, porque este pensador francés representa el último baluarte --
teórico de los conservadores, en virtud de que fué enemigo de la
Razón. Renán, en cambio, sigue siendo contraseña progresiva y re-
volucionaria (30).

Frete a esas observaciones añade el joven escritor una -

afirmación verdaderamente desconcertante. Dice que los únicos - que no resentirán la influencia de Taine en España serán los eg- píritus groseros que no sienten otras influencias en la marcha- inquieta de las nociones que las oriundas del "leus ex machina" económico" (31).

Decimos que es desconcertante la afirmación anterior -- porque antes ha hablado del pensamiento de Taine y nos ha dicho que es conservador, y ahora se refiere al marxismo, aunque lo - haga con esas palabras que hemos citado, que indican que Ortega interpreta esa filosofía como un determinismo económico. Hasta- ahora, el joven autor no ha expuesto con claridad su pensamien- to sobre estas cuestiones sociales y políticas. Por lo mismo, - nos hemos conformado con ir registrando la frecuencia con que - se presentan en sus escritos las frases que a estos asuntos se- refieren.

Frases como estas encontramos en el ensayo sobre "El -- tante". Al explicar Ortega las intenciones del modernismo ita- liano en el terreno religioso, habla del franciscanismo como un intento de reformar la práctica evangélica y de ejercitar con - entusiasmo una virtud moderna, la virtud política: el socialis- mo (32).

7.- El tema del hombre vuelve a ser tratado en El sobrenatu- ral, la nota en que el joven Ortega comenta un libro de Jorge - Simmel en que se habla de Nietzsche. La preocupación central de- Nietzsche fué siempre, nos dice Ortega, el problema más funda- mente filosófico: la definición del hombre. Este problema no es exclusivo asunto de la filosofía, también las revoluciones polí- ticas son luchas sobre la definición del hombre (33).

La idea acabada de exponer la hemos encontrado antes en Glosses, el primer ensayo ortegiano, apoyada por una cita de --

Nietzsche. Ahora, sin olvidar a este filósofo, las palabras de Ortega dejan entrever la presencia de otro maestro alemán: Hermann Cohen. Nos dice el pensador español que la filosofía nació precisamente el día en que Sócrates se preguntó: ¿qué es el hombre? Porque esta pregunta es el verdadero y único problema de la ética, y a un tiempo, es el motor de las variaciones históricas. La pregunta por el hombre ha pasado de mano en mano por todos los clásicos de la filosofía y cuando se les ha caído de entre las manos, ha reventado una revolución (34).

Las últimas palabras no contradicen la tesis del idealismo político que Ortega defendió en su polémica con Max Stirner. Lo que tiene tanta importancia para la filosofía y actúa como motor de las variaciones históricas es, en realidad, una idea: la definición del objeto hombre.

Ortega continúa con Nietzsche y protesta de que se le acuse de "amoralismo". Si el filósofo alemán se ocupó preferentemente del problema de la definición del hombre —que es el problema central de la ética—, queda fuera de toda duda que se afanaba —tras una nueva moral (35). También protesta de que se acuse a Nietzsche de individualista y con apoyo en Simmel explica lo siguiente: el siglo XIX creó una noción cuantitativa, extensiva de "humanidad", según ella, lo social, lo comunal, es lo humano. El individuo no tiene existencia real, es solamente el punto imaginario en que se cruzan los hilos sociales y equivale, por tanto, a un elemento puramente ficticio o hipotético, como el átomo. Sólo la sociedad existe realmente. En consecuencia, lo individual no tiene valor absoluto y sólo lo común a todos los hombres puede servir de norma. El producto político de esta noción de humanidad es el socialismo, que aconseja mejorar la suerte de una gran masa en vez de cultivar unos cuantos ejemplares exquisitos. A esta noción-

extensiva de humanidad, sigue diciendo Ortega, Nietzsche opone otra: es verdad que el individuo no es algo aislado, pero de eso no se sigue que sea la muchedumbre norma de valores. El socialismo actúa contra las verdaderas perfecciones espirituales, y así como al socializar el capital hace imposible la riqueza-intensiva, impedirá también el ennoblecimiento progresivo de la cultura, que es siempre obra de unos pocos. "La cultura es la verdadera humanidad"; con la expansión de las virtudes no se ganan estas virtudes en intensidad, y lo importante es que la humanidad, la cultura, ^{amente} ~~sea~~ en unos pocos. "Lo que sucede a la muchedumbre carece de interés". Y bien, nada de esto advierte Ortega-, significa individualismo ni egoísmo. Para Nietzsche no tienen valor los individuos en cuanto tales, no todos los individuos tienen valor, solamente aquellos cuyo ánimo, cuya subjetividad alcanza un valor objetivo que eleva un grado más al tipo Hombre. Lo que se llama humanidad es, pues, el conjunto de las virtudes culturales en cuanto son más potentes y perfectas. Esta es la noción cualitativa e intensa de humanidad y el ideal de que la organización humana sea cada día más libre para que unos cuantos hombres puedan vivir intensamente, es lo que se llama el ideal del sobrehombre (36).

Ortega ha expuesto el pensamiento de Nietzsche según la interpretación de Minel, sin hacer ninguna reserva, sin advertir expresamente ninguna diferencia con su propio pensamiento, pero también sin ocultar su entusiasmo por lo que expone. En otros capítulos hemos visto que en realidad coincide su pensamiento con las ideas del filósofo alemán, pero ahora no podemos adelantarnos a afirmar que acontece lo mismo en lo que se refiere a la sociedad, y muy especialmente al socialismo, porque ya hemos recogido antes afirmaciones expresas sobre las conviccio-

15

nes socialistas de Ortega. Todas estas vacilaciones y contradicciones no podrán aclararse mientras el propio autor no diga de una manera clara que es lo que entiende por socialismo.

Un artículo de fecha muy cercana al ensayo sobre Nietzsche, insiste en el socialismo. Ortega se ocupa de Meier-Grasse y elogia su actitud contra Becklin, el pintor más famoso en Alemania, entre los que han favorecido la mentira imperial. Porque los cuadros de este artista, al interceptar la visión de la vida real, actúan como una pantalla para tapar el socialismo (37).

5.- Al tomar del hombre vuelve Ortega en Asamblea para el progreso de las ciencias. Señala en estas notas las dificultades que presenta la definición del hombre, y repite que esto es el motor de todas las grandes guerras y revoluciones. Luego añade: "en tiempo de Varrón se contaban ya sesocientos ochenta opiniones acerca del Hien; esto supone otras tantas ideas del hombre, que es el sujeto de la bondad" (58).

Con esto, no solo repite Ortega aquella idea de Cohen de que es el hombre el problema de la Etica, sino que de hecho acepta como definición del hombre esta: el hombre es el sujeto de la bondad.

Más adelante, al hacer nacer la realidad europea de Sócrates, Ortega se ve en la necesidad de hablar de esta persona--je, y después de advertir que lo individual es inabise y no puede ser conocido, propone descubrir tras la fisonomía del hombre--Sócrates, algo más exacto: la cosa, el objeto Sócrates, que es el Sócrates verdadero y realmente activo en la historia de la cultura. Pues bien, lo que desde el punto de vista de la historia universal podemos decir de Sócrates es que a sus descubrimientos debemos el método inductivo y la definición. Lo que hemos apresado en estas últimas palabras, eso es el objeto Sócrates.

La distinción entre el hombre y el objeto socrátes es importante, y el tenerla presente nos impide caer en el error de pensar que anda Ortega preocupado por las personas, por los hombres concretos. Lo que al joven escritor le importa de un individuo, es aquello que tiene un valor objetivo y hace avanzar la historia en el camino de la cultura.

La segunda parte del mismo trabajo empieza con unas palabras que revelan hasta que punto coincide Ortega con Nietzsche en su idea de la sociedad. Las palabras son las siguientes: o injusto maldecir del pueblo. divino irremisible. De quien hablamos de maldecir es de nosotros mismos los que escribimos, somos diputados, catedráticos y ministros"... nosotros que pretendemos ser no-pueblo, tenemos que abrazarnos a nuestros pseudos históricos y llorar sobre ellos hasta disolverlos y meter ascuas de dolor en nuestra conciencia para purificarla y renovarla" (40)

Ortega se refiere concretamente a España, pero distingue con claridad dos elementos fundamentales que integran la sociedad: la minoría directora que designa como no-pueblo, frente a la masa dirigida a la que llama precisamente pueblo. No debe confundirnos el que en esta ocasión, Ortega parece admitir al referirse a España una sociedad sin minoría dirigente: "en España --nos dice,-- no hay más que pueblo. Esta es probablemente nuestra desdicha. Falta la levadura para la fermentación histórica, los pocos que espiritualicen y den un sentido a la vida de los muchos" (41). Y más adelante insiste que no existe en España otra cosa sino pueblo, "falta una minoría cultural que en otros países es lo bastante numerosa y enérgica para formar como un pueblo dentro de otro pueblo e influir sobre el más amplio" (42).

Decimos que no debe confundirnos esto, porque en realidad

Las frases citadas solamente exageran una situación con la intención pedagógica de incitar a los efectivos dirigentes españoles a su propio mejoramiento cultural. Exageración, por lo demás, — orientada expresamente a una minoría de políticos, escritores y cultivadores de la ciencia, pese en el fondo aplicable a la debilidad misma de las clases medias españolas.

Las mismas palabras citadas dicen algo sobre las relaciones entre la minoría y el pueblo. Sobre éste influye la minoría, y su influencia consiste en "espiritualizar y dar un sentido a la vida" de los hombres del pueblo. Estas palabras recuerdan muy claramente otras que encontramos en el Solrochamire. Pero ahora, — no hay duda de que se trata de una opinión personal del autor que defiende abiertamente una solución al problema español que se dirige exclusivamente a la minoría directora: "Es preciso —escribe Ortega—, que nosotros nos mejoremos sin cuidarnos de mejorar antes al pueblo. Es preciso que nosotros, los responsables, seamos la virtud de nuestro pueblo..." (12).

9.— En 1909 Ortega publica Renán, un ensayo en que intenta reconstruir la sensibilidad del pensador francés y describir su espíritu según el recuerdo de viejas lecturas, y mediante advertencias de que no comparta sus convicciones (13). Esta advertencia, sin embargo, no tiene gran importancia para nuestro tema, no sólo porque el estudio contiene grandes trozos escritos — en primera persona — como la Introducción metódica —, que encie — rran indudables afirmaciones ortegianas, sino porque fácilmente podremos reconocer muchas ideas que aunque tengan su origen en Renán han sido aceptadas y defendidas por Ortega en escritos anteriores. El ensayo ofrece otras dificultades, cierto desorden en la exposición, gran variedad de ideas y muchos contactos con otros temas fundamentales, dificultades que procuraremos superar

haciendo resaltar las ideas capitales.

Explica Ortega por repetir algo de lo dicho en la política con Nietzsche: no concibe que puedan interesar más los hombres que las ideas, las personas que las cosas. Si en vez de mirar a las obras geniales, miramos a sus creadores, encontraremos casi siempre unos ánimos paupérrimos sin atractivo alguno. Las obras geniales son realmente "partes del universo" y para mantenerse no necesitan apoyarse en el individuo creador; las obras mediocres o incoherentes, en cambio, se agarran a las ontologías del hombre para no morir totalmente revelando así su carencia de valor objetivo, es decir, su falta completa de verdad(45)

La subjetividad, que es en cierto modo el error, es la característica radical del hombre, que se opone a la objetividad que es Dios. Al hombre le fué otorgado —dice Ortega—, este don angustioso de mantener frente al universo un pequeño recinto íntimo: el yo. En este recinto cultiva cada cual algunos errores, a veces pacíficamente, a veces con agresividad. Por eso los hombres clásicos, los genios, procuran henchir su espíritu de cosas y así se salvan, como en unas tablas, "del naufragio íntimo". Lo objetivo es lo verdadero. Lo subjetivo, en cambio, es el error —(46). Ahora bien, lo que distingue a los genios es, para Kenán, —también la meta de la humanidad, que avanza hacia Dios, hacia la objetividad. Aunque este avance es imperceptible para el individuo. Lo que éste siente, es su limitación, su diferencia frente a otros individuos, en una palabra, su enajenación. De aquí que la labor filosófica por excelencia sea buscar, tras las diferencias individuales, tras la variedad de los hombres, la unidad humana—(47).

La labor en favor de la unidad es, en realidad, contraria a la naturaleza: la naturaleza nos incita a la vida agresiva,

nos manda universalizar nuestros gestos obligando brutalmente a los demás a que nos imiten, pero los hombres sabemos que hay — una manera pacífica de ampliar nuestra moral interior, de enri- quecerla efectivamente: consiste en invadir la inagotable diver- sidad de los seres, haciéndonos iguales a cada uno de ellos, ne- gándonos parcialmente para confundirnos con los otros y con los prójimos. Esta negación que es en el fondo, henois, no puede — romper la impenetrabilidad de los espíritus pero puede hacer que éstos reconozcan su identidad, y que se multipliquen, siglo — tras siglo, los hilos de unidad que enlazan a los hombres poco a poco y acabarán por realizar algún día, la unidad humana (48).

En esta pedagogía de la unidad humana corresponde al arte un pa- pel principal. Ante una obra artística, los hombres revelan con su emoción que tienen un mismo régimen afectivo, una misma cons- titución sentimental, es decir, los hombres se dan cuenta de su identidad radical. En el arte, en las leyendas y en los mitos — comunican, es decir, conligan los pueblos. Admirar —añado Orte- ga—, es encontrarse transubstanciado en otros, hallarse formado de una esencia colectiva y difusa. Los autores clásicos, que a lo largo de la historia emocionan a tantas generaciones, son el mejor testimonio de la unidad ideal del hombre (49).

En resumen: la unidad humana que está en formación a lo largo de la historia, tiene como fundamento el hecho de que los hombres estamos formados de una esencia colectiva que descubri- mos precisamente al experimentar la comunión frente a una obra de arte o un mito, en una palabra, la cultura. Mientras no com- partimos esta experiencia de la cultura es cuando nos encontra- mos viviendo la "vida natural", la vida del odio y la hostili- dad que es la espontánea.

En el pensamiento de Ramón, advierte Ortega, a lo natural se llama espontáneo. La cultura, en cambio, es la negación de la naturaleza, es decir, ironía. Con esto —añade el escritor espa— ñol—, concuerdan las ideas de Fichte sobre el destino del hombre. Y todo esto se podría expresar muy claramente de esta manera: el alma humana tiene dos estratos, uno es la capa laborable y fértil y el otro es la tierra estéril de subsuelo. La segunda es la originaria y sobre ella, el aluvión de la historia ha ido depositando la porción fértil. Esta herencia —que es lo que constituye la cultura— de virtudes, de métodos, de educación del gusto es lo que distingue al hombre del animal: el hombre es heredero y no un mero descendiente. Esto mismo es lo que Fichte dijo con fórmulas metafísicas: el destino del hombre es la sustitución de su yo individual por el yo superior (50).

La misma imagen de la tierra fértil y la estéril resulta aplicable a las naciones, a los pueblos, lo cual permite afirmar que el tratamiento que reciben los individuos y las colectividades en relación con la historia y la cultura es idéntico. Ortega se refiere a España y habla, por tanto, en su nombre: en la decadencia de un pueblo —escribe—, el aluvión de la cultura deja de pasar durante algún tiempo y el viento esperece la tierra fértil y hace reaparecer la tierra bárbara y primitiva, egoísta y brutal: es el caso de España. Los españoles han perdido el contacto con las normas colectivas; el ideal nacional ha dejado de ocuparse de las grandes inquietudes humanas y ha pasado a ser un canje de indiferencias; la política ya no es una guerra de antagonismos ideales, ni siquiera una lucha de intereses históricos, sino la rifa de unas cuentas "cédulas" en la plaza pública. En una palabra, reina la espontaneidad, el desinterés por lo que "rebase los

líderes del individuo o de una colectividad instintiva" (51).

La nación, como el individuo puede también volver a lo espontáneo, a lo instintivo. Ortega podría decir muy consecuentemente que también a las naciones les acomoda el pensamiento de Nietzsche, y que su destino es substituir su organización espontánea por las fórmulas de la cultura.

10.— El concepto de raza no ha sido empleado por Ortega hasta ahora en un sentido estricto, sino como sinónimo de pueblo o nación en los casos en que se refiere a España. Pero en el ensayo Al margen del libro "Los Iberos", se emplea por primera vez en un sentido estricto. Y se dice además, que las razas no solo son distintas sino que tienen un valor substancial diverso que se revela en su diversa aptitud para las facetas de la cultura. — Unas razas son totalmente ineptas, otras pueden alcanzar un desarrollo espiritual limitado y una sola es capaz de progreso indefinido: la indoeuropea o aria. Sólo esta raza ofrece garantías suficientes para que pueda entregarse la humanidad al optimismo- (52).

Claro que estas frases no reciben ningún fundamento. Ortega las ha colocado en labios de su fantasma literario Rubén de Cendoya y aparecen en su conversación, como en otras ocasiones — otras ideas poco precisas y difíciles de defender.

Los temas de Renán reaparecen en un ensayo de 1910 titulado La Etnología de Renán. Del contenido de este escrito nos hemos ocupado en el capítulo IV y volveremos sobre él en el X, pero ahora conviene aclarar unas frases. Ortega expone las ideas de Renán, con las cuales ya sabemos que se identifica en más de un pasaje de sus escritos, y acaba por declarar que son lo mismo Dios y la cultura. El conjunto de actos justos realizados por --

los hombres, el proceso de sacrificios y de generosidades por los cuales ha llegado a madurar la constitución política y las costumbres de la sociedad, es decir, todo lo que el hombre halla en sí de gran valor, lo que le aparta de la bestia utilizando su naturaleza y dignificando sus instintos, todo eso es cultura, es Dios. Y en este sentido afirmar que: "Una vida disuelta en la historia es la humanidad; es inmanente al hombre; es, en cierto modo, el hombre mismo padeciendo y esforzándose en servicio de lo ideal" (53). Por debajo de esas afirmaciones que tienen al hombre por creador de Dios, está la idea que ya conocemos del hombre como una bestia sobre la cual se coloca, como una segunda naturaleza, la cultura. A esta idea se agrega — ahora la explicación de que los impulsos humanos hacia los valores de la cultura que fueron interpretados en la antigüedad como fuerzas elementales que se apoderaban del hombre, son estudiados hoy por la ciencia con los conceptos de voluntad, sentimiento del deber, etc. (54).

Ortega nos dice además en este ensayo, al explicar la relación entre el hombre y la cultura, que se pueda ser más o menos hombre, se pueda estar más lejos o más cerca de lo humano: "Y sobre esto afirma, conviene que no haya duda: en condiciones intelectuales no muy dispares, quien no haya meditado a Platón, tiene menor peso específico dentro de la zoología, que quien lo haya plabeado. Se asimilarse la cultura griega equivale a ser menos hombre, y significa una mayor aproximación al Kanguru" (55).

Al elogiar la actuación política de Menéndez y señalarlo como uno de los pocos escritores que han consagrado tantas páginas a la humanidad futura, el joven publicista descubre una vez

más sus convicciones al decir que el único reproche posible al sabio francés sería el no haber percibido las infinitas posibilidades de nuevas formas de vida que trae consigo el socialismo (56);

IV.- La Pedagogía social. La idea del hombre. otros temas menores.

II.- La expresión más amplia y madura y al mismo tiempo la más sistemática de los temas de este capítulo -el hombre y -la sociedad-, se encuentra en la conferencia: La pedagogía social como programa político.

El asunto de la conferencia es el problema de España. - Ortega entiende el patriotismo como acción por realizar la idea de mejora de la patria que propongan los maestros de la conciencia nacional, es decir, los intelectuales españoles que han llegado a plena madurez espiritual (57). Pero el joven publicista -no renuncia a proponer su nueva visión del problema y empieza - por decir que "España no existe como nación" (58). Este sorprendente --- afirmación se explica por la comparación que lleva a cabo el conferenciante de la sociedad española que no permite a los individuos distraerse del problema nacional, con las sociedades mejor integradas, bien constituidas y dotadas de todas sus funciones - esenciales - como la inglesa, francesa o alemana-, que permiten a los individuos desentenderse pasajeramente de los destinos de su patria. Pero esta explicación no es suficiente. En las últimas - páginas de la conferencia se habla nuevamente de la nación española y se la describe como víctima de los caprichos del personalismo, como una nación disgregada en átomos (59). Y en la conclusión se dice: "La España futura, señores, ha de ser esto: comunidad de todos los instantes en el trabajo, en la cultura; un pueblo es un orden de trabajadores y una tarea. Un pueblo es un --- cuerpo inamovible dotado de una única alma. Democracia. Un pueblo

es una escuela de humanidad" (50).

Lo que él nos más adelante aclarará el sentido de las frases que se refieren a la comunidad en el trabajo, ahora sólo le importa mostrar que en esta conferencia, Ortega emplea pueblo y nación, como conceptos equivalentes y que la definición de pueblo que hemos citado vale exactamente para el concepto de nación.

Volviendo al problema de España, Ortega desprende de la comparación de su país con otras naciones, la necesidad ineludible de que el español intervenga en la vida política de su país: el español necesita ser, antes que nada, político. Su tarea ha de consistir en transformar la realidad social circundante y el instrumento de esta transformación es lo que se llama política (51). Política suele significar dos cosas, arte de gobernar o arte de conseguir el poder y conservarlo. Tarea de mantener repetir -dice Ortega-, que es un acto amoroso convertirse en conquistador del poder sin tener previamente un ideal gubernativo. La acción política requiere una dirección firme que vaya recta al infinito. Es imposible separar la política de acción de la política ideal, porque una no tiene sentido sin la otra. A bien, si política es el instrumento para transformar una realidad dada - en el sentido de un ideal, entonces resulta una actividad educativa, porque la educación consiste también en transformar una cosa en otra -crear un individuo imperfecto en un hombre virtuoso (52). En este sentido, pedagogía y política resultan tareas paralelas, y aunque Ortega no lo diga de una manera expresa, el político debe considerarse sobre todo como un pedagogo de su pueblo, como un entusiasta de ideales y un director de las tareas políticas y sociales.

En cuanto a la educación, a la pedagogía, Ortega advierte que no debe entenderse como se hace vulgarmente: como educación del individuo, como pedagogía individual. Y aclara que los problemas fundamentales de la pedagogía son, el problema del ideal educativo y el de hallar los instrumentos para poder realizar ese ideal. El primero de los dos problemas conduce directamente a esta pregunta: ¿qué es el hombre? de esta cuestión y de sus dificultades ya nos ha hablado el joven pensador en escritos anteriores, ahora repite algo de lo dicho y añade que la gran variedad de definiciones se debe a que el objeto mismo es de por sí difícil, es maravillosamente cambiante y vario. Las gentes no se ponen de acuerdo ante este objeto, y según quien le mira es distinta la definición. La historia, nos dice Ortega repitiendo otro pensamiento de escritos anteriores, la historia entera, muy especialmente en su aspecto político, no es otra cosa en última instancia que la serie de luchas y de esfuerzos por la definición del hombre. Así la revolución francesa que proclamó en los derechos del hombre el nuevo estatuto del hombre como objeto de derechos civiles. Y según la interpretación laica del símbolo cristiano hecha por Hegel, es Cristo el ensayo más enérgico que se ha realizado para definir al hombre (53).

Con lo anterior ha logrado el confucionista en sus ojos un "respeto ilimitado" frente al más humilde de todos los problemas: el hombre. Entonces se pregunta si es el hombre un individuo biológico. Y responde negativamente: no puede ser un caso de la biología quien es la biología misma, no puede ser un grado de la escala zoológica quien inventa la escala entera. Cuando se habla de educación no se trata, por tanto, del individuo biológico. El problema de la pedagogía no es educar al hombre exterior, al antropos, sino al hombre interior que piensa,

siente y quiere. El hombre se mueve en el espacio, pero dentro de él lleva el espacio infinito, el pensamiento del espacio. El cuerpo humano es un cuerpo físico, pero la física que es la ciencia del hombre está más allá de todos los cuerpos físicos, es un hecho metafísico. Lo mismo se puede decir de la matemática, del arte, de la moral, del derecho, de todas las cosas que no son naturales, sino ideales substanciales. Ciencia moral y arte son los hechos específicamente humanos. La fisiología del antropoide es solamente un pretexto para que exista el hombre, como la rama del árbol lo es para que apoyado en ella dé el pájaro su canto. En resumen: "ser hombre es participar en la ciencia, en la moral, en el arte" (54).

Prante a todas las vagas frases sobre el hombre que siempre vieron para acentuar la gravedad del problema de establecer una definición, Ortega ha elaborado un concepto que llama "científico" y que muestra la huella de sus maestros neo-kantianos, la definición del hombre por la cultura: el hombre como sujeto de la bondad, como sujeto del conocimiento científico y de la experiencia estética. Además, la comparación con la rama del árbol y el canto del pájaro, adelanta algo sobre la relación entre el individuo biológico y el hombre: el primero es sólo un pretexto para que exista el hombre. Pero sobre estas relaciones Ortega se detiene recordando ideas que ya conocemos desde el ensayo entre Heidegger.

Dentro de cada hombre hay en realidad dos que viven en perpetua lucha: un hombre salvaje, especie de gorila voluntario, no irreductible a reglas; y otro hombre severo que busca pensar ideas exactas, cumplir acciones legales y sentir la emoción de la belleza. El primero, para quien sólo existen los instintos -

es el hombre de la natura; el segundo es el hombre de la cultura. No desaparece, por tanto, el antropoide cuando surge el hombre verdadero, sino que permanece para estorbar la tarea de la cultura, y sus armas son los apetitos, los caprichos, los amores y los odios personales. Sin embargo, una vez iniciada la lucha no parece que pueda vencer al hombre de la natura. Sobre el yo individual y caprichoso está el yo verdaderamente humano que piensa la verdad según a todos, la bondad general, la belleza universal, es decir, que participa de los contenidos de la cultura cuya característica es no ser patrimonio individual, sino producto social, válido para toda criatura inteligente (65).

Todo esto conduce al tema de lo social. Si suponemos la existencia de un individuo aislado absolutamente desde su nacimiento del resto de los hombres, tenemos que admitir que nunca llegará a proyectar en palabras su vida interior, y sin lenguaje no hay pensamiento, ni puede alcanzar el espíritu contenidos de alguna complicación. En estas condiciones hay que concluir que el individuo cuya existencia hemos supuesto "no puede ser hombre". Y sabemos además, que el caso imaginado no puede darse realmente porque —dice Ortega citando a Hatorp—, el individuo humano separado de la sociedad no existe, es una abstracción. La materia real, concreta, es siempre un compuesto y el átomo es —una abstracción que no se puede hallar en ninguna experiencia.— De la misma manera, la realidad concreta humana es el individuo socializado, es decir, la muchedumbre de individuos influyéndose mutuamente (66).

Esto hay que tenerlo al pie de la letra. Ortega sostiene que no podemos tener experiencia del individuo humano como —una realidad aislada, sino solamente del todo social y con el ejemplo del pedagogo lo ilustra muy claramente. Cuando el —

pedagogo entra en relación educativa con un alumno se halla fregado a "un tejido social", no frente a un individuo. El niño es un detalle de la familia que condensa dentro de sí las tradiciones domésticas; la familia es a su vez una parte del alma ciudadana, y todo su ambiente está penetrado por el de la urbe; sobre la ciudad pesa toda la economía nacional, las leyes del estado, sus ideas y sus pasiones son modulaciones del alma de la raza, del espíritu popular entero; y no termina en la nación la sociedad popular concreta, sino que se extiende en el pasado sobre las generaciones muertas: un pueblo hoy es sólo un momento de su historia; y un pueblo, a su vez, es un fragmento de la humanidad entera. La solidaridad del individuo con todas estas realidades es indiscutible, y es lo que permite decir que el hombre como tal no es el individuo de la especie biológica, sino el individuo de la humanidad. Concretamente, el individuo humano existe, sólo en cuanto contribuye a la realidad social y en cuanto es condicionado por ésta (67).

Platón, Pestalozzi y, sobre todo, "el insigne Paul Montors", vienen en apoyo de todo lo anterior y de las consecuencias pedagógicas que de allí derivan.

Volvamos ahora a lo social. Hemos visto que lo social aparecía cuando buscando la realidad del individuo lo hallábamos enlazado con otros individuos. Vimos también que este enlace era esencial y por tanto, no puede descender en una simple comunidad de aficiones, de sentimientos y de gustos; una unión de esta naturaleza sería siempre fortuita porque las simpatías son también fortuitas y transracionales. Los hombres viven en sociedad porque para ellos es esencial obtener ciertos productos que sólo comúnmente pueden lograrse. Estamos, pues, querié

solo o no, empeñados en una labor común cuya realización nos es esencial. Un resumen, "lo social es la combinación de los esfuerzos individuales para realizar una labor común" (68).

Pero, ¿cuál es esta tarea común en que estamos empeñados- y que sólo comunalmente puede llevarse a cabo? Recordemos la definición del hombre: ser hombre es participar en la ciencia, en la moral, en el arte. Esto es lo esencial, estos son los productos que sólo pueden alcanzarse comunalmente. La gran tarea de la cultura es el origen y el fundamento racional de la sociedad humana.

En este ensayo, según hemos visto en otro lugar, el concepto de cultura es muy extenso, no se reduce a la moral, la ciencia y el arte, sino que abarca las más humildes tareas que son indispensables para que la sociedad subsista. Por eso puede decir Ortega que la unanimidad nace por la colaboración en el trabajo y la comunidad o sociedad verdadera se funda en la unanimidad del trabajo. Pero la comunidad del trabajo no ha de ser puramente exterior, ha de ser auténtica cooperación espiritual, comunión en el trabajo, es decir, ha de tener un sentido para todos cuantos en ella colaboren. Socializar al hombre es hacer de él un trabajador en la magnífica tarea humana de la cultura (59)

Las consecuencias que derivan de lo anterior son muy graves. Si la sociedad es cooperación, los miembros de la sociedad tienen que ser, antes que otra cosa, trabajadores. No puede participar en la sociedad quien no trabaja. Mediante esta afirmación -dice Ortega-, la democracia se precisa en socialismo. Todo individualismo es mitología, es anticientífico (70). "Es una verdad científica -añade más adelante-, adquirida para la eternidad que el único estado social moralmente admisible es el-

estado socialista: si bien no he de afirmar que el verdadero socialismo sea el de Carlos Marx, ni mucho menos que los partidos obreros sean los únicos partidos altamente éticos. Más en esta otra interpretación, frente al socialismo toda teoría política es anarquismo, niega los supuestos de la cooperación, subyugación de la sociedad, régimen de la convivencia" (71).

A pesar de las frases tan rotundas, la doctrina política de Ortega no acaba de hacerse precisa. El contenido del socialismo que defiende no aparece sistematizado de una manera expresa, aunque pudiera derivarse de su concepción de la sociedad, su repudio de Marx, su idealismo político, su creencia en el progreso y su confianza en la educación el saber y el bien moral. Pero no es el momento de entrar en estos detalles. Detengámonos ahora en otro rasgo optimista y utópico de la concepción de Ortega que conserva muy firmemente las huellas del pensamiento de Menéndez a propósito de la cultura y de la historia, según las expuso él mismo en su ensayo de 1909.

Piensa Ortega muy firmemente en las virtudes que harían nacer el trabajo en común, la comunidad fundada en la unión de los esfuerzos para realizar una sola labor, un mismo proyecto. Y dice que los hombres "pondrán manos y corazón en el trabajo; las divergencias individuales, si no desaparecen, se purificarán; los bandos y partidajes reducirán la esfera de acción de sus luchas; habrá una cosa en que todos concurrirán y se cometerán a la coincidencia a que obliga la ley eterna —la única ley dulce— de la verdad necesaria, de la verdad de las cosas. Será un círculo de paz activa y fecunda..." (72). Pero, naturalmente, lo que puede hacer que los hombres se afanen efectivamente en una labor común, en un mismo proyecto, es que tengan una clara-

conciencia del sentido de su labor. Esto distingue la pasiva cog-
nición del esclavo, del trabajo del hombre que, dotado de una
visión de las cosas, sabe la noble significación de su faena. He
aquí el valor ético de la pedagogía social: todo individuo ha
de ser trabajador en la cultura, y todo trabajador ha de estar
dotado de una conciencia cultural (73).

Sobre la importancia de esta nota dentro de las doctri-
nas que exponemos parece superfluo insistir, lo que está en jue-
go es precisamente la humanidad de aquellos individuos a quie-
nes no se les dota de una conciencia cultural. Lo que importa a
Ortega, no es tanto que los pobres lo sean en hacienda, sino
que lo son en espíritu, porque la división de los hombres en
cultos e incultos equivale exactamente a la división en hom-
bres y subhombres. Esta división es la máxima inhumanidad, porque
exinge la unidad humana. Contra ella va la pedagogía social que
exige la socialización de la educación y la unificación de las
escuelas: la escuela única (74).

La escuela única conduce a otro problema, el de la ense-
ñanza laica, problema que en España tiene una especial gravedad.
Ortega se pregunta por las virtudes sociales, unificadoras, de
la religión, pero en realidad no da respuesta a la interroga-
ción, porque preocupado de la concreta situación española puede
dejar de lado el problema general. Lo que tiene presente es la
iglesia española, y a ella se refiere cuando dice que puede que
dadas pendiente la pregunta sobre la religión, pero que debe ad-
vertirse que "lo que ciertamente es anti-social es la iglesia, -
la religión particularista". En consecuencia, la escuela confe-
sional frente a la laica es un principio de anarquía, como lo
es también la libertad de enseñanza que defienden los conserva-

doras. "Para un estado idealmente socializado -concluye-, lo privado no existe, todo es público, popular, laico. La moral misma se hace íntegramente moral pública, moral política; la moral privada no sirve para fundar, sostener, engrandecer y perpetuar ciudades; es una moral estéril y escrupulosa, maníaca y subjetiva. La vida privada misma no tiene buen sentido: el hombre es todo él social, no se pertenece; la vida privada, como distinta de la pública suele ser un pretexto para conservar un rincón al fuego egoísta..." (75). Todo esto es para confirmar que no compete a la familia, sino a la sociedad el derecho de educar a los hijos. Conclusión que deriva de la idea fundamental de la pedagogía social: la correlación entre individuo y sociedad.

También se refiere Ortega a los "pensadores eclesiásticos" de una manera expresa, en el penúltimo apartado de la conferencia que se titula Psicología Social. Toda la conferencia ha querido mostrar que la cultura es socialmente más fecunda que la religión, pero en este apartado el autor prefiere insistir en un aspecto que olvidan los pensadores eclesiásticos y del cual nos ocuparemos con más detenimiento en el capítulo siguiente. Ahora nos basta advertir que en esta parte de su trabajo el joven Ortega intenta mostrar que la idea de Dios halla en su interpretación social el máximo de reverberaciones. Tras la antigua alianza del Padre, vino el Hijo a instaurar una "teología democrática". Dios es -continúa Ortega-, el cemento último entre los hombres, el sanador, el socializador: es el fondo armonioso del cuadro humano sobre el cual se dibujan las siluetas individuales, ásperas, nerviosas y enemigas: hombres ex natura hostes..."(76)

El entusiasmo por el socialismo no tiene límites y lleva a Ortega a repetidas afirmaciones sobre la sociedad que sólo

pueden compararse, por su "beatitud", con las que en otros lugares ha dedicado a la cultura. A esto se suma su poco aprecio por el individuo que en cuanto tal, es siempre "una caricatura". A este respecto, el joven escritor dice lo siguiente: "El individuo se diviniza en la colectividad. ¿No es tal el sentido de la humanización de Dios, del verbo haciéndose carne? Antes que esto ocurriera sólo parecían estimables algunos individuos geniales; sólo la genialidad moral, intelectual o guerrera de éstos valía; por lo demás, ser hombre o ser piedra era suceso indiferente. Pero al encarnarse Dios la categoría de hombre se eleva a un precio insuperable; si Dios se hace hombre, hombre es lo más que puede ser. ¿Qué añade a mi riqueza este dije de lo individual por bella orfebrería que lleve, si poseo la infinita herencia democrática de lo general humano?" (77).

Las palabras citadas son un rechazo expreso de las viejas ideas sobre el héroe y la historia, pero de ninguna manera deben tomarse por un abandono de las ideas sobre la estructura de la sociedad: la minoría y la masa. Esta dualidad es esencial en el pensamiento político orteguiano y, sobre todo, en la solución del problema de España, para la europización que es el tema con que termina la conferencia que estudiamos.

El problema español se trata de la manera que ya sabemos recordando que España ha perdido la tradición cultural y pidiendo que en "las plazas directoras, dentro de veinte años haya un buen número de españoles personalmente activos en el trabajo de la ciencia..." (78). Pero no es necesario repetir lo que viene en el capítulo III, la forma en que la política se hace pedagogía social y el problema español se convierte en problema pedagógico.

Por último, falta añadir que la solución que Ortega prop

pone el grave problema de su pueblo, está también en relación con el tema de este capítulo: se trata de ensayar "la mejora de nuestro ser radical" (75). Es decir, se trata de reformar el carácter español haciéndolo gravitar hacia las cosas, en vez de dejarlo que se oriente exclusivamente por las simpatías y los caprichos de las personas.

12.- Nueva Revista, una nota publicada en fecha muy cercana a la conferencia de Bilbao que acabamos de estudiar, trata ligeramente algunos rasgos de la vida española que se oponen a otros de los países europeos. Pero lo importante de estos rasgos es que se refieren a las formas de asociación de los individuos. En España no se realiza la verdadera colaboración: cuando se forma una agrupación de españoles se trata casi siempre de una complicación: los reunidos constan juntos alguna acción, pero no hacen nada en común, no pasan de ser cómplices. Y sin embargo, la colaboración es la manera de vivir que caracteriza a los europeos. Colaborar no es sólo participar en una misma acción, es la conciencia clara en cada uno de los colaboradores de que se participa en una tarea común con pleno conocimiento de la unidad de la labor y de su sentido. Pero eso, la colaboración, sólo es posible cuando quienes se reúnen han coincidido, movidos por una previa comunidad intelectual, en un sistema de opiniones serias, veraces y relativamente profundas. Sin este grado de unidad y dirección, de participación en un mismo punto de vista, la colaboración no existe (50).

En mayo del mismo año de 1910, el joven Ortega publica Pablo Iglesias, un pequeño ensayo que celebra la elección del primer diputado socialista en España. A Ortega no le importa el republicanismismo del diputado Iglesias, sino su socialismo. A pro-

pósito de esto formula sus entusiastas alabanzas sin expresar ideas de importancia, y repitiendo algunas cosas ya dichas. La idea de que el socialismo es "la virtud moderna" —según leímos en sobre "El santo"—, se presenta ahora como "santidad activa" opuesta a la antigua santidad contemplativa (21).

Adán en el Paraíso no se ocupa del tema de la sociedad, pero contiene algunas cosas sobre el hombre, de extraordinaria importancia. En este ensayo, Ortega nos dice qué es el hombre, valiéndose de los puntos de referencia: Dios y las cosas. Las cosas, como los animales viven, son vida, pero no se percatan de que viven. Dios, en cambio, es la más perfecta capacidad de hacerse cargo de las cosas, es la absoluta clarividencia, el saber sin limitaciones. Pero un día —dice Ortega—, Dios creó al hombre a su imagen, y le dió una capacidad de conocer que no coincidía exactamente con la divina, era una sabiduría degradada; entre la capacidad de Dios y la del hombre mediaba la misma distancia que entre darse cuenta de una cosa y darse cuenta de un problema, entre percatarse y saber (22).

El hombre se encuentra, pues, en el lugar intermedio entre las cosas, que no se percatan de que viven, y Dios que es la total sabiduría: "Adán fué el primer ser que, viviendo, se sintió vivir. Para Adán la vida existe como un problema" (23). Y más adelante Ortega escribe una fórmula que revela claramente que es precisamente este rasgo el que define al hombre: "El hombre es el problema de la vida" (24). Pero además, esta capacidad del hombre de percatarse de la vida —que es el ser de todas las cosas—, es la condición de la vida misma, por eso dice Ortega que "cuando nació el hombre, cuando empezó a vivir, comenzó asimismo la vida universal" (25).

Este concepto del hombre lo hemos encontrado también en la conferencia. Etnología Social, como problema político. Allí lo llamaba Ortega concepto "científico", pero no era otra cosa que la definición del hombre por la cultura: el hombre como sujeto de la bondad, como sujeto del conocimiento científico y de la experiencia estética. Lo mismo en Adán en el Paraíso en que el hombre es considerado como conciencia cultural, como sujeto de un problema al que hay que abordar con los instrumentos de la cultura según se dice expresamente: "al hombre lleva dentro de sí un problema heroico, trágico: cuanto hace, sus actividades todas, no son sino funciones de ese problema, pasos que da para resolver ese problema. Es éste de tal calibre, que no hay manera de darle batalla corporal: siguiendo la máxima divide et impera, el hombre lo secciona y lo va resolviendo por partes y estadios. La ciencia es la solución del primer estadio del problema; la moral es la solución del segundo. El arte es el ensayo para resolver el último rincón del problema" (86).

En otro lugar hemos estudiado lo que el joven Ortega piensa de la ciencia y del arte. El ensayo no estudia la moral, que es el segundo estadio del problema. Pero nada de esto nos interesa ahora, solamente queremos mostrar cómo la antropología de viene un estudio de los instrumentos culturales creados por el hombre, deviene filosofía de la cultura. Es así como hay que interpretar el ensayo de Ortega, aunque parezca que solo tiene a resolver un problema estético y fundar la solución en premisas metafísicas. Adán en el Paraíso es un ensayo de antropología filosófica, una teoría del hombre en general. Ese es el sentido auténtico de su título que de otro modo sería enigmático. Al final del ensayo se encuentran estas frases que confirman lo anterior:

"El tema ideal de la pintura es, en consecuencia, el hombre en la naturaleza. No este hombre histórico, no aquél otro: el hombre, el problema del hombre como habitante del planeta. Reducir este problema a un tipo nacional, por ejemplo, es rebajarlo a las proporciones de una anécdota (87)

13.- En Junio del mismo año Ortega comenta un libro de Julius Meier-Graefe que se titula Viaje de España, en una peqñ. En nota periodística que lleva el mismo título del libro.

El concepto del hombre expuesto en el ensayo anterior sirve de fondo a la definición del libro de viajes como género literario que ahora propone Ortega: La investigación del hombre a través de sus cristalizaciones particulares (88). Pero esto es lo que Ortega ~~hace~~ ~~hace~~ de menos en el libro del crítico alemán, - el viajero buscó en España las huellas de Riciano, Rubens, Greco, Tintoretto y Poussin, pasando por algo el problema supremo del pueblo español. Y frente al problema de un pueblo -de una categoría de lo humano- el mejor cuadro es un problema de retórica. Meier-Graefe no ha viajado por España sino por algunos hombres - muy dignos de consideración, y ha cometido con ello un pecado de "univocitarismo" (89).

La acusación de Ortega, sin embargo, no tiene gran firmeza; La actitud del crítico extranjero le ha turbado y sus dudas encuentran apoyo en aquellas ideas sobre la estructura de la sociedad y en las medidas que ha defendido para solucionar el problema de España, medidas que tienden a mejorar a las clases directoras con olvido de la masa del pueblo. La actitud del crítico alemán -nos dice Ortega-, lo ha dejado en suspenso, lo ha obligado a dudar: "Con efecto, unos cuantos grandes hombres pueden pasar lo que un pueblo, más que un pueblo. En la historia de

La cultura acaso pose más servantes que todo el continente africano. Y por otra parte, ¿hasta qué punto un pueblo sin grandes-hombres sería verdaderamente un pueblo? Una raza —dice justamenté Rendón— es, ante todo, un molde de educación moral. Y es ésta posible sin grandes hombres? Grandes educadores o grandes educados, ¿no son los grandes hombres síntesis de la capacidad moral necesaria a todo grupo humano para organizarse en esa unidad superior de cultura, en esa densa y potente animosidad colectiva que llamamos un pueblo? Cuando hacemos camino y peregrinamos en busca de la intimidad de una raza, ¿nos atrae sólo la frívola— perspectiva de usos y trajes pintorescos? Visitar un pueblo, ¿no es buscar el contacto espiritual con la mística comunión de sus grandes hombres? (90).

Las interrogaciones mías revelan los vaivones del pensamiento del joven Ortega en estos tiempos. Y el texto nos da una definición de pueblo, o de raza —que son sinónimos en este caso—, muy consecuente con las ideas expuestas en publicaciones anteriores: pueblo es un grupo humano organizado en una unidad superior de cultura, en una densa y potente animosidad colectiva. Este —concepto de pueblo no tiene que ver con lo que en otros lugares— ha usado Ortega como sinónimo de masa, sino más bien con el concepto de nación.

Planeta Sitibundo reproduce, en una conversación con Rubén de Cendoya algunas ideas de la conferencia de Bilbao Pedagogía Social como progreso político. La comparación de la sociedad española con otros países en que los hombres sin ambiciones pueden desentenderse de los negocios públicos porque sus sociedades están en un estado más avanzado de diferenciación funcional, lleva a Ortega a decir que en España tiene que hacer cada cual to—

de los menesteres como en el clan primitivo. Como el individuo humano no es el individuo físico, sino el individuo de la sociedad, cuando la sociedad no está hecha, el afán de todos los que aspiran a hombres es hacerla (91). Una sociedad bien integrada es, por tanto, la condición misma de la humanidad de los individuos.

Sobre el hombre también se repiten en este ensayo cosas conocidas: hay en el hombre una primera capa animal de reacciones brutales y egoístas, sobre ésta se deposita la cultura como una segunda naturaleza. Todo lo convencional ha sido puesto por la humanidad entre la fisiología sincera del pithecanthropus erectus y sus aspiraciones superiores (92).

En Abylock, la nota sobre la cuestión judía, Ortega dice que se sienten atraído por una concepción más o menos colectivista de la historia y que rechaza toda visión individualista (93). Esto no implica, naturalmente, una rectificación de la tesis de la estructura de la sociedad ni de las funciones de la minoría -directora.

La misma nota se ocupa de la función directora de los -hombres ejemplares, aunque en este caso se refiere Ortega a los clásicos de la cultura. Sostiene el joven escritor que la segunda parte de la fórmula de Carlyle -el culto de los héroes-, le parece necesaria. No hay pedagogía sin clásica, como no hay iniciación en la virtud sin santos. Todos los hombres -nos dice Ortega-, pueden colaborar en la obra de la cultura, pero ha habido algunos que han aportado la idea directora de la construcción. - Los grandes hombres orientan nuestro trabajo: "son una invitación a la humanidad histórica, y, como capataces, nos distribuyen los puestos de la facna" (94).

La imagen colectivista de la historia no implica, como -

hemos dicho antes, la supresión de la función directora de la minoría, sino que la exige para que pueda realizarse el progreso en la vida de la cultura.

Un asunto cercano se trata en los artículos titulados — Una Folguica. Ortega dice que es indispensable establecer ciertas jerarquías, poner a cierta distancia algunos hombres, algunos libros y algunos hechos, porque de lo contrario corre gravísimo riesgo la dignidad humana. Sin esa graduación no se puede percibir el movimiento ascendente de la cultura y las manifestaciones de la cultura son lo que constituye la dignidad del hombre (95).

La definición del hombre por la cultura se repite ahora de una manera expresa: "Poco a poco hemos ido instituyendo algunas distancias entre los poderes de la piedra, del animal y del hombre, de suerte que hoy ya concedemos a lo humano un valor — ejemplar que se impone como medida a todo lo demás. Y como en el hombre hay realmente algo de piedra y bastante de animal, procuramos distinguir dentro de él mismo aquello que nos parece más — exclusivamente suyo. Por lentas manipulaciones de una química — ideal, hemos obtenido ciertas sustancias puramente humanas, como son el pensar la ciencia, el querer lo debido y el sentir esa norma fugitiva que llamamos belleza" (96).

Entre otras cosas de ociosa importancia de estos artículos sobre Valera y Camponor, encontramos la expresión alguna colectiva de la época, con que se refiere Ortega, al parecer, al ambiente cultural del tiempo (97).

Al margen del libro "Colette Bandocho" de Maurice Barrés, la nota en que Ortega comenta la novela francesa explica los conceptos de raza, pueblo y nación sin hacer apenas diferencia. Pe-

re plantea además un problema: ¿qué forma adoptará la nueva organización política y moral del mundo? La forma de la cultura del norte de Europa o la del Sur? Y para dar respuesta a esta cuestión Ortega clasifica las virtudes de los pueblos y señala que los alemanes poseen las inferiores que son al parecer bastante eficaces, pues suplantaron momentáneamente la verdadera superioridad; esas virtudes inferiores son la economía y la obediencia. No señala el joven escritor cuáles son aquellas virtudes sociales ^{SUP} inferiores, solamente dice que los pueblos mediterráneos llevan la de perder porque son más viejos, carecen de economía y obediencia y han gastado las reservas de ingeniosidad que requiere toda acción tenaz y osada (98).

14.- En Una primera vista sobre Europa, se encuentran algunas cosas importantes, pero referidas más al hombre español y a la sociedad española, que al hombre y a la sociedad en general y sobre todo, orientadas preferentemente a dar cuenta de las convicciones y preferencias de Europa.

Ortega encuentra en el arte del novelista vasco algunos datos afines a fenómenos característicos de la vida española, y funda en estos una "hipótesis del historicismo español" de que hemos hablado en el número 15 del capítulo III. El historicismo español no es una enfermedad en sentido médico, sino en sentido histórico, es decir, es un mal que afecta a la espiritualidad colectiva, a un pueblo entero, y puede también afectar a todo un continente. Africa, la postura africana ante el mundo, quizá no sea —piensa Ortega—, sino una postura histérica, una manifestación de historicismo colectivo (99).

En las observaciones que han servido para fundar la "hipótesis", Ortega ha utilizado a Juan Español como caso ejemplar, como símbolo colectivo, y de lo pseudo-individual ha pasado sus-

conclusiones directamente a lo colectivo (100).

El joven crítico encuentra como nota común de todos los personajes de las novelas barojianas la energía bárbara de hombres que rompen la costra de la sociedad para salir al aire libre. Pero Lamania que para Baroja significa el hombre donde termina el ciudadano y comienza el antropoide. Baroja tiene fe solamente en lo silvestre que en el hombre perdura, en lo biológico y ultrasocial, en lo irracional, y cree ingenuamente que el hombre es más allá que un orangután; por eso su obra es un completo tratado de la indignidad del hombre (101).

En realidad Ortega no argumenta contra la idea que Baroja tiene del hombre, pero ya es bastante conocido por nosotros su pensamiento sobre el asunto para que pueda extrañarnos que se lamenta por las ideas del novelista. Tampoco argumenta Ortega contra las consecuencias sociales de aquellas ideas, aunque las menciona. Una de esas consecuencias es el anarquismo, para quien los individuos son la única substancia positiva del universo, — frente a los cuales la materia inerte y pasiva sólo se justifica como resistencia para los ejercicios del individuo (102).

Ortega descubre además, que a Baroja no le interesa nunca la sociedad imaginaria en que deben vivir sus personajes, sino la sociedad real en que él vive. Y éste es el problema de la obra entera del escritor vasco, para quien la sociedad es un modo o manifestación de la sustancia cósmica, es la emanación de las potencias individuales. Por esto mismo, Baroja no es un sociólogo, porque "para el sociólogo, aún el más insistente, significa la sociedad un fenómeno secundario" (103).

La afirmación que hemos citado no es muy fácil de comprender, sobre todo, si se recuerda al socialismo de Ortega y su

entusiasmo por la redención social como programa político. En este mismo escrito repite ideas de aquella conferencia de Bilbao - para explicar el interés por las cuestiones políticas y sociales, de Baroja y de todos los españoles: "El individuo humano no es el individuo de la especie biológica; el individuo humano es el individuo de la sociedad. Por eso, cuando la sociedad en que uno vive no es tal sociedad; cuando el medio moral que nos rodea no halla inorganizado y roto el instinto de conservación de la individualidad humana, nos obliga a pugnar con todas nuestras fuerzas por la organización de la sociedad" (104).

Ante el problema social, Baroja realiza con su literatura una tarea demolidora. Y Ortega piensa que esta tarea es "necesaria pero triste", y además, es sólo media tarea, porque el auge de la novela ha de ser fabricar costumbres nuevas, anticipar la nueva costumbre al tiempo que se destruye la vieja. Destruir costumbres para perfeccionar la sociedad es, por otra parte, muestra de amor a la sociedad (105).

Debemos advertir que esta necesidad de destruir costumbres de la sociedad no tiene en Ortega ninguna intención revolucionaria. Se trata concretamente de modificar algunas costumbres españolas que se describen encasadas. El joven crítico se refiere a la "dureza de las costumbres españolas", que es una consecuencia del exagerado individualismo que obliga a cada español a proceder dentro de un mecanismo de costumbres rígidas, para hacer posible la convivencia. Es, por tanto, el carácter de los hombres lo que explica la dureza de las costumbres españolas. Pero además de ser duras, estas costumbres se caracterizan por su mínima variedad de categorías de las formas de relación social, lo cual tiene un origen diverso: el estado anacrónico de evolu-

ción económica en que se encuentra España. Sobre esta explicación encontramos algunas aplicaciones: "una economía de reducidas proporciones modela una sociedad muy poco diferenciada. Así, en los pueblos primitivos el individuo puede elegir entre ser sacerdote, o guerrero, o forjador, u oliero, pastor. En estos modelos férreos y esquemáticos tiene que vaciarse la individualidad; es decir, lo que se resiste a toda forma general, a todo esquema y moldura. En España hay dos decenas de maneras de vivir y nada más. El individuo, al llegar a la sociedad, es forzado a aceptar una de ellas, y quiera o no tiene que verificar la obediencia o la compresión de aquellos miembros espirituales que no coinciden con el volumen del soldo. Y así se compone nuestro pueblo de individuos frascados, de cojos, de mancos, de ciegos, de paralíticos, de desasosegados, de descontentos; gentes esterilizadas por su oficio, que no coinciden con su genialidad personal, con sus facultades e inclinaciones. Ni los hombres pueden ejercer suficientemente la función que aparentan servir, ni ésta permite la expansión de las energías peculiarísimas que cada hombre trae al mundo. Lídense lo que ocurrirá cuando la evolución general de la economía europea acabe, sin necesidad de nuestro concurso, por adelantar la nuestra. Sobrevendrá una mayor diferenciación de las funciones sociales, con ella una multiplicación de las categorías del vivir, consecuentemente el aumento del número de individuos que arriban a plenitud" (105).

Estas son las costumbres españolas a cuya modificación invita la literatura barroca. Ortega añade otro ejemplo de su pereza y rigidez de las costumbres describiendo las relaciones sociales entre el hombre y la mujer de las que también se ha ocupado Baroja (106). Y en las últimas páginas del ensayo se ocu

de el joven crítico de las novelas picarescas, según hemos visto en el número 3 del capítulo VI. Se trata de una explicación del nacimiento de los géneros literarios con ayuda de la sociología y de la historia. La picaresca ha nacido como literatura de los plebeyos frente las nobles en los últimos tiempos de la edad media. No es una literatura de intención agresiva, sino crítica al personaje para la sociedad "de alajo a arriba", ridículamente es corrupta y así descubre la miseria y la vanidad de todas las altas categorías sociales y de todos los oficios. Desde este punto de vista, el personaje no puede percibir armonías ni aptitudes y el efecto es una literatura corrosiva, compuesta con puras negaciones y merida sólo por el humor (107).

En otro lugar hemos hablado de esta interpretación sociológica de la literatura picaresca con que Ortega refrenda ^{de crítica} ~~de~~ Baroja por su intención desveladora de las costumbres vigentes. No interesa aquí discutir la utilidad de la interpretación, pero cabe advertir que Ortega se aplica el mismo criterio de investigación a la literatura picaresca que a la poesía aristocrática que ha defendido con entusiasmo, mientras explica aquella con ayuda de la sociología, en contra de esta con criterios puramente estéticos.

15.- En 1911 Ortega publica Observaciones, un artículo periodístico sobre Joaquín Costa, dirigido a su antiguo maestro Julio Gajardo. El joven publicista acusa a su antiguo maestro de "falta de altruismo intelectual", es decir, de incapacidad para comprender la opinión del prójimo, y añade que de no ser "tan excesivo de esas presuntes psicologías de los pueblos" se atrevería a reconocer ese defecto como característico de la raza española, por lo menor de los pensadores más castizos (108).

Ortega no expone los razones de su enemistad contra la psicología de los pueblos, de manera que queden tan ocultas para nosotros, como queda insuperable al ensayo de psicología, o más bien de psicoanálisis del pueblo español intentado en el capítulo sobre *La Cruz*, fechada apenas el año anterior.

Pero el tema del ensayo lleva a Ortega a caracterizar, aunque en pocas líneas, a la filosofía romántica y al historicismo. En ese Breve recorrido por la historia de las ideas, señalamos al autor el origen de algunas nociones importantes y las péripetias de los siglos XVIII y XIX para determinar lo humano, al parecer sin tomar partido entre las diferentes opiniones.

Refiere Ortega que el siglo XVIII al buscar lo humano, supo expresar de la historia aquello que es normal y apto para que todos coincidan: lo racional. Realizó además, una nivelación de las diferencias en pro de una unidad racional, y con la idea de progreso y la confianza en el poder de la ciencia hizo posible la noción de humanidad. La filosofía romántica, al contrario, es lo peculiar, lo diferencial, y sobre el fondo de humanidad hizo destacar las siluetas individuales de los pueblos a base de atender los productos espontáneos e irracionales, como las religiones, las literaturas y las instituciones consuetudinarias. Igualmente: en cada pueblo hay una minoría reflexiva y una muchedumbre espontánea; los románticos se dirigen con preferencia a la segunda en cuya ingenuidad e irreflexión creen hallar una mayor energía originaria. "Los románticos llaman pueblo propiamente a la porción irreflexiva del pueblo" (109).

Ya sabemos que Ortega se encuentra más del lado del racionalismo del siglo XVIII que de las preferencias de los románticos. La idea de progreso, la confianza en la ciencia, la defi-

noción del pueblo por los productos culturales que son los espe-
 cíficamente humanos y la acción de humanidad, que hacen este tipo -
 de arte, con apoyo a nuestra afirmación. Pero también de los ro-
 mánticos se aceptó una idea fundamental sin la menor protesta,
 y la se volvió explícita sin titubeos desde su primer escrito: -
 la idea de que la sociedad no surge de una espontánea aparien-
 cia y una simple reflexión. Esta noción, que los románticos es-
 pañoles introdujeron en la filosofía, es piedra fundamental en to-
 do el pensamiento histórico y sociológico de Ortega, y en algu-
 nas otras pensadores españoles como Costa y Lussán. De Joaquín -
 Costa se aparta Ortega en la solución del problema español, por-
 que el viejo político de las clases neutras se dirige con prefe-
 rencia a la percepción involuntaria de la sociedad española, en tan-
 to que el joven pensador sostiene que es necesario actuar sobre
 la misma reflexión. Finalmente, Costa cree que la decadencia es-
 pañola era el resultado de la inadecuación entre la espontanei-
 dad de la masa y la reflexión de la minoría gobernante, y por es-
 to proponía suprimir las malas influencias de esta minoría y re-
 constituir la unidad espontánea de las masas castizas para
 que España volviera a tomar la ruta de su destino histórico. In-
 tante que Ortega piensa que la decadencia consistió en el desajus-
 te, libro de la masa humana respecto de la masa (11).

Ortega plantea además, un reparo a la concepción román-
 tica de la sociedad: el pueblo es una totalidad, un conjunto
 de la masa espontánea y la minoría reflexiva; pero los román-
 ticos llaman pueblo propiamente a la primera.

Nosotros sabemos, sin embargo, que el propio Ortega no
 ha sido fiel en sus escritos anteriores a esta crítica de 1911,
 y en muchos pasajes coincide con los románticos en el empleo del

concepto de nación. Los ejemplos en ausencia para el progreso de las naciones (111).

En el lenguaje que utilizamos, Ortega escribe, refiriéndose a la idea del nacionalismo que contribuye a reconstruir las formas primitivas de las tradicionales situaciones, lo siguiente: "estas naciones modernas, gracias a una impetuosa, la conciencia de su personalidad diferencial, y en un supuesto ambiente de organización en nacionalidades políticas" (112).

En estas palabras podemos notar que el concepto de pueblo no coincide totalmente con el de nación. La nación, la nacionalidad política, es más bien el grado último a que un pueblo puede llegar en la forma de conciencia de su personalidad diferencial. Aunque en muchas ocasiones es seguro que Ortega no cuida de guardar esta sutil distinción y emplea los dos conceptos como equivalentes.

En los artículos titulados libros de andar y ver, encontramos el concepto de pueblo usado como sinónimo de nación, o por lo menos, empleado sin atender a la distinción que señalamos en el párrafo anterior. Pero, en todo caso, pueblo tiene el amplio sentido que comprende a ambas las porciones que integran la sociedad: masa y minoría (113).

Además, Ortega hace una observación que merece recogerse: al referirse a la conducta internacional de Francia en Marruecos, dice que cuando los pueblos que acasillan los movimientos superiores de cultura parecen haber llegado a una sensibilidad ética exquisita, buscan fuera del continente europeo, espacios semi-ocultos donde operar según los torpes instintos que parecían superados (114).

La anterior observación, por supuesto, no pretende ser -

... la conducta de las naciones, es apenas una

protesta contra la "hipocresía europea".

16.- Arte de este mundo y del otro, la serie de artículos escritos bajo el influjo de Haeckel, es la comparación de va- rios tipos de hombres, pero contemplados precisamente como "tipos culturales". Siguiendo al crítico alemán, Ortega distingue al hom- bre primitivo, del hombre clásico, del oriental y del gótico y es- tablece las características de cada uno de ellos, deteniéndose so- bre todo en el hombre gótico en quien ve uno de los polos del hom- bre europeo. Al otro polo es el mediterráneo o español para quien el autor pide un puesto en la galería de los tipos culturales — (115). De las características de cada uno de estos tipos hemos ha- blado en otro lugar y no es necesario insistir en este capítulo.— Pero es indispensable repetir que para Ortega la antropología si- gue siendo filosofía de la cultura, y las distinciones entre los- tipos humanos se siguen haciendo a base del estudio de los produc- tos específicamente humanos: del arte en este caso.

Al ocuparse de la arquitectura, parece que el joven críti- co va a acercarse a la realidad humana social cuando dice algunas frases que podrían servir de tránsito, ~~esta arquitectura es un arte que se funda en la vida social y que expresa la vida social~~ ~~esta arquitectura es un arte que se funda en la vida social y que expresa la vida social~~ ~~esta arquitectura es un arte que se funda en la vida social y que expresa la vida social~~, pero se trata sólo de una advertencia preliminar a cuestio- nes artificiales: la arquitectura —nos dice—, es un arte ético, es- no obra material supera todas las fuerzas individuales y es nece- sariamente una manufactura colectiva, una labor común, social. Por eso mismo su capacidad expresiva es poco compleja: expresa sólo— los amplios y simples estados de espíritu de un pueblo o de una — época (116).

17.- Problemas culturales, otro ensayo fechado en 1911 — contiene algunas frases de interés para nuestro tema. Ortega habla

por primera vez de "opinión pública" y parece designar con este nombre a la opinión de la masa de la sociedad, de la que dice además que no suele hallarse dispuesta para tomar posiciones en ciertas disputas y, como no es la modestia su virtud, juzga insignificante aquello que no entiende (117). Se ocupa Ortega de la enseñanza de los idiomas clásicos, y es este asunto uno de aquellos en que la masa no puede opinar.

De a propósito de estos temas de educación que el joven escritor advierte a los sudamericanos y a los españoles el peligro de la influencia de Francia. No es benéfico el influjo de esta nación, porque aunque haya sido grande y aún lo sea, su grandezza no se halla en período de ascensión o de plenitud, como acontece por ejemplo con Alemania. La extrema caducidad, necesitada de renovación de España, y la juventud de los pueblos americanos, exige que se sometas a otra influencia (118).

Además de esta observación sobre la juventud, grandezza y caducidad de las naciones, Ortega trata en este ensayo del hombre, y recuerda ideas que ya conocemos. Ahora protesta contra quienes dicen que lo que vale más en el hombre es lo inexpressible y sostiene que precisamente esto no es cosa humana por que es sólo vida orgánica o instintiva: las cosas verdaderamente humanas son claras, precisas, comunicables, es decir, el pensar, el sentir, el querer, sólo mediante la expresión alcanzan ese grado de madurez que llamamos cultura. Lo inexpressible, en cambio, es lo infra-humano (119).

Sobre la juventud y la caducidad de las naciones vuelve a tratar Ortega en Alemania, Latín y Griego y en Una respuesta a una pregunta. No añade nada de importancia y sólo tenemos que anotar que en los dos ensayos emplea como conceptos equivalentes: raza, pueblo y nación. Es esto tan claro, que en el primero

de los dos escritos, el joven Ortega habla de "los hombres serios, profundos y virtuosos" que forman "la porción superior de la raza" (120). Y la porción superior de la raza no puede ser otra, - que aquella minoría selecta directora de una porción más amplia de la sociedad: la masa.

El segundo escrito, Una respuesta a una pregunta, termina con unas frases sobre la teoría y la práctica entre las cuales, se encuentra la afirmación siguiente: no hay práctica sin teoría ni pueblos sin ideólogos (121). Lo cual tal vez no sea otra cosa que una manera distinta de decir que un pueblo se integra con una masa dirigida y una minoría directora.

18.- Los últimos escritos que hemos de examinar son, desde el punto de vista de los temas de este capítulo, de escaso interés. Se trata de algunas notas sobre asuntos de arte o literatura que contienen alguna afirmación ocasional sobre el hombre o la sociedad, afirmaciones que realmente no añaden nada esencial a lo que llevamos visto, pero que, sin embargo, conviene retener.

En La Gioconda, Ortega nos dice algo de los fundamentos de la sociedad: el descontento es la emoción idealista, es lo que nos mueve de nuestro círculo de realidad hacia lo ideal, lo que nos hace aspirar a ser el prójimo, buscar a los demás. Merced al idealismo los hombres se buscan y viven fundidos en sociedad (122).

Estos pensamientos representan una transformación más o menos alejada de las ideas de Benán que el propio Ortega ha expuesto en ensayos anteriores, y que ahora expresa con cierta ligereza en una nota literaria.

La estética del "Inano Gregorio el Botero", otro ensayo de crítica artística, se refiere al problema de España y, por -

tante, al pueblo español. El concepto de pueblo, como el de raza y el de nación, se emplean como equivalentes, pero se añaden algunas cosas al tratar de la conducta del pueblo español. Resulta que los pueblos tienen un cierto carácter, y que este carácter puede entrar en conflicto con el cambio progresivo de la cultura que en un momento dado lleva a una cierta universalidad, a un cierto internacionalismo que debe asimilar las características nacionales. Entonces, pueden los pueblos consentir la amputación de su carácter y seguir el camino de la cultura, o no consentir y ocupar todas sus energías, antes empleadas en producir cultura, en combatir la cultura ajena. Acontece entonces que el pueblo pierde la batalla. Tal es el caso de España: una raza que sufre por instinto de conservación (123).

Ortega, por supuesto, no está de acuerdo con la conducta seguida por el pueblo español, aunque reconozca que tal actitud tiene grandezza. España se ha detenido en el camino de perfección que consiste en el abandono de las energías elementales y precivilizadas por las actividades superiores de la cultura, y esta actitud contradice los ideales orteguianos sobre el progreso y la cultura de los pueblos y de los hombres, que encuentran apoyo en Nietzsche, Herón y todo el idealismo alemán.

La misma cuestión se plantea en Tres cuadros del vino, otra nota de crítica de arte escrita en el año de 1911, cuando Ortega descubre en la "Bacanal" de Tiziano una intención melancólica característica del romanticismo. El romántico Rousseau postula la vuelta del hombre a la naturaleza y la ruptura con la civilización. Pero ésta no, según Ortega, lo específicamente humano (124).

El último escrito de que hemos de ocuparnos ahora es —

Nuevo Libro de Azorín. Aquí encontramos nuevamente la idea expuesta en Problemas culturales de que ciertos asuntos no pueden ser tratados por la muchedumbre. Pero ahora se expresa de manera diferente, ahora se dice que las cosas no se dejan tratar sin deli-
cajeza, que no pueden tratarse a grandes voces ante la muchedumbre triunfante, la de arriba, la de los ricos o simplemente so-
berbios, la que ocupa los altos oficios de la vida nacional, la que cree saber y no sabe en política, en ciencia, en arte (125).

De manera que quienes ocupan los altos oficios de la vida nacional son también muchedumbre, la muchedumbre "de arriba". Para que esto no resulte incomprendible, tenemos que admitir que la palabra muchedumbre no signifi-
ca tan sólo la cantidad, sino una cierta cualidad que se da en ciertos hombres: los muchos, los eg-
bernados. Pero que puede darse también en quienes, sin autoridad auténtica, ocupan los puestos más altos de la vida nacional.

Las últimas líneas del ensayo presentan algunas opinio-
nes de escritores españoles sobre la patria y el patriotismo, — después de las cuales concluye Ortega con la propia, que revela una vez más por las palabras que hemos subrayado, su pensamiento culturalista: "Por la mañana —escribe—, cuando nos levantamos, —
reparamos brevemente la serie de ocupaciones más elevadas en —
que vamos a emplear el día. Pues bien; para mí eso es patria: lo que por la mañana pensamos que tenemos que hacer por la tarde" (126).